SC.17.Pl.4.

37
27 D
9

OPVS THEOLOGICVM

IN TRES TOMOS DISTRIBVTVM

In quo præcipua totius Theologiæ capita accuratè pertractantur.

AVTHORE

P. SYLVESTRO MAVRO

Societatis IESV Presbytero, & in Collegio Romano olim Sacræ Theologiæ Lectore primario.

Eminentiſſimo, & Reuerendiſſimo Principi

PHILIPPO THOMA VVARDO

S. R. E. CARD. AMPLISSIMO

DICATVM.

TOMVS SECVNDVS.

In quo agitur de Beatitudine, & Actibus Humanis, de Peccatis, de Gratia, de Virtutibus Theologicis, de Iuſtitia, ac de pluribus alijs, quorum Indicem ſequens pagina dabit.

Adiecto ad finem Tertij Tomi Indice Rerum Notabilium.





ROMÆ, Typis, & Sumptibus Nicolai Angeli Tinaſſij. MDCLXXXVII.

Superiorum Permiſſu, & Priuilegio.



EMINENT.MO ET REV.MO PRINCIPI

PHILIPPO THOMAE HOVVARDO DE NORFOLCIA

S.R.E. CARDINALI AMPLISSIMO.

LICEAT mihi Em.me Princeps, dum tuo Nomini Quæſtiones has Theologicas conſecratas cupio, vulgatiſsimum illud vſurpare, inopem me copia fecit. Magnus equidem gloriæ apparatus occurrit aſpectui: Hinc Regia Nobilitas, regale Genus, Dignitas Principatus, Satellitium Populorum: illinc exercituum Imperatores, Regum Conſiliarij, Regni Primates, ſtrenui Duces, quorum nominibus æternitati victuris non inſultabit obliuio. Eſſent quidem hæc decora Norfolcorum Familiæ præclara argumenta dicendi, ſed vbi noua, & maiora ſunt, quid iuuat vetera memorare? Sumant alij, quibus deeſt præſentia meritorum ab auitis ærarijs fandi materiam: me ſplendor iſte non trahit; foret enim minus congruum à Sole diuertere oculos, vt in Sydera torquerentur. Sunt Eminentiæ Tuæ, tuæque Familiæ familiaria iſta nomina, procul tamen abeunt a me iſtæ cauſæ, nec placet, quæ ſunt alijs communia, ſed quæ tua ſunt laudare. Tua eſt morum Innocentia, qua Clauſtra pietatis omnibus exemplis impleſti, tua prudentia, qua vitam inſtituiſti, Tua animi magnitudo, qua ſuper omnes aſſurgis, humileſque non deſpicis. Viſus omnibus deſidera-

bilis, & ſpecie probitatis, & ſtudio virtutis, Te primùm rapuit Mundo Dominici inuicta Religio: fleuit tunc Mundus iacturam ſuam, fleuit & tua Domus amiſſam ſupremæ ſpem gloriæ, tu ſolus inter communes luctus animi tranquillitate fruebaris, quia non fugacia, & vana, ſed immobilia, & vera bona tenebas. Ante ſuperbas opes ſapientiam habuiſti, commutaſti Byſſum in lanam, Imperium in obedientiam, diuitias in paupertatem vt liberiùs Deo vacares, vtque verè filius Dominici videreris, vertiſti ſæculi pompas in ornamentum pietatis; Sed tunc maximè Dominicum induiſti, cum inter eius Candidatos vt omnium maximus tum reuerentia nominis, tum excellentia virtutis venerareris, ita omnium minimus volebas agnoſci: ex quo factum eſt, vt ſicut ignis in humili ſinu Nubis incluſus, ſuam ſibi vendicans libertatem non ſine ſonitu velit aſpici, ſic in religioſæ cellæ anguſtijs Sanctitas vitæ tuæ non lateret, ſed eſſet in ore omnium, in omnium corde, & ab omnibus cum laude amaretur, cum amore laudaretur. Nouit eam Angliæ Regina pijſsima, & videtur elegiſſe dum nouit, ac propterea Te ſibi virtutum propoſuit exemplar, te poſuit rerum diuinarum Præfectum Supremum, regiæ liberalitatis in pauperes regium verè Adminiſtrum. Euectus à Clauſtris, inuectus in Aulam mores non immutaſti, ſtudium Diuini Cultus auxiſti non virtutis laudator tantùm, ſed humilitatis temperantiæ, Iuſtitiæ, veritatis Cultor eximius; efficacius enim ſermone docet exemplum,

nec

nec ſanctiùs regiæ pietati præficitur, quàm qui ſubiectis animi motibus ſibi imperat. Periculoſum eſt æquè ac glorioſum in omnium oculis eſſe: Sol ipſe cum purior lucet ſua ſe luce dat noſci maculoſum, Tu poſitus in publica luce in conſpectu etiam inimicorum ſplendidior apparuiſti, & vbique Charitatis radios diffundens, non fuit, qui te Præſidium Pauperum, Moerentium ſolamen, Fidelium ſolatium, Catholicorum Tutelarem Apoſtolum in Anglia non diceret. Creuit fama creſcente virtute, & in publicum rumorem euadens, mirabiliter adeo inſonuit auribus Sanctiſsimi Clementis Papæ Decimi; vt neſciam, an ipſum ad exornanda tua maxima merita honore Purpuræ ſuaderet potiùs,an cogeret. Hoc certò ſcio, inter præcipua eius Opera communi omnium ſenſu, plauſuque collatam tibi purpuram annumeratam fuiſſe. Quàm enim pulchrum fuit inter Cardinales adſciri Principem Britannicæ Nobilitatis, & celeberrimæ virtutis Virum, auitis opibus, ac titulis magnum, & eorumdem egregio contemptu maiorem. Nonne quodam virtutis tuæ ſuffragio indicaſti palàm, Vaticanam Purpuram inter cœleſtia potiùs, quàm humana bona reponendam, cum paſſus es illam Tibi imponi, dum poſthabita rerum mortalium cura ſoli Deo vacabas? Meruiſti profectò Princeps Em.me dignitate tanta adornari, quod eadem adornari non recuſaris; at cum eamdem Roma obſtupente, ac plaudente Mundo, geris, neſcio quid Roma, & Mundo excelſius promereris. Qua enim morum integri-

tegritate præluces omnibus! quàm altè in Mortalium animos curæ atque exempla tua deſcendunt! Teſtem habeo Romanam Curiam, quæ licet vndequaque negotiorum turbis perſtrepat, in laudibus tamen efferuet adeò, vt nullo magis nomine, quàm tuo ſonet. Nolo, Princeps, abuti diutius virtute tua, ac patientia: habent hoc prægrandes animæ priuilegium, vt ſint ſupra laudem: Noui, optimè, modeſtiam tuam nempe maximam, perinde cum cœteris virtutibus in animo tuo creſcere; hinc fieri, vt relatis vndequaque, & millies laudibus non potueris adhuc obfirmare aures ad laudes tolerandas. Demum ea de Te eſt hominum concepta expectatio, tanta a Te expetunt *auidiſsima* Mortalium deſideria, vt pœniteat me illum laudaſſe, qui inter laudes creſcit, & oſtendere maximum; qui iam iam virtutis incremento maior eſt futurus. Quantus igitur ſis, ipſe capis, qui deſideria, & curas tuas ſolus numeras, & metiris. Capiet æternitas cum opera tua, & virtutes æternitatis præmio interpellatas, admirabunda laudabit. Interim mihi, & libro huic a tuo nomine gratulor immortalitatem, gratulor Theologiæ, & Religioni Patronum illum accedere, quem præparat Deus, & vocat Britannia religionis, ac pietatis Reparatorem.

E. T.

*Humillimus, & Deuotiſs.*mi *Seruus.*
Nicolaus Angelus Tinaſſius.

INDEX LIBRORVM, TRACTATVVM, ET QVAESTIONVM,

Quæ hoc ſecundo Tomo continentur.

Liber quintus continens Tractatus de Actibus humanis. pag. 1.

TRACTATVS PRIMVS.

De beatitudine, & vltimo fine hominis. pag. 1.

Q. 1. VTrum Beatitudo ſit poſſibilis omni, & ſoli naturæ rationali, & vltimus eius finis. pag. 1.

Q. 2. Vtrum homo poſſit eſſe beatus poſſeſſione boni create. pag. 5.

Q. 3. Vtrum beatitudo formalis, ſeu poſſeſſio beatifica ſummi boni, debeat eſſe operatio vitalis. pag. 7.

Q. 4. Vtrũ viſio ſit perfectior amore beatifico, & intellectus ſit perfectior voluntate. p. 11.

Q. 5. Vtrum Beatitudo formalis conſiſtat in actu intellectus, hoc eſt in viſione Dei, vel in actu voluntatis, hoc eſt in amore, vel fruitione. p. 15.

Q. 6. Vtrum de eſſentia beatitudinis ſit certitudo de ipſius perpetuitate. p. 20.

TRACTATVS SECVNDVS.

De Voluntario, & Inuoluntario. pag. 23.

Q. 7. QVid ſit voluntarium, & inuoluntarium, violentum, & coactum. p. 24.

Q. 8. Vtrum Deus, Angeli, homines, & animalia bruta agant voluntariè. p. 26.

Q. 9. Vtrum, & quo pacto omiſſiones, & quæ ſequuntur ex omiſſionibus ſint voluntaria directè, vel indirectè. p. 28.

Q. 10. Vtrum voluntas poſſit pati violentiam, vel coactionem. p. 30.

Q. 11. Vtrum metus cauſet voluntarium, ſimpliciter, vel ſecundum quid. p. 32.

Q. 12. Vtrum concupiſcentia cauſet inuoluntarium, vel minuat voluntarium. p. 34.

Q. 13. Vtrum ignorantia cauſet inuoluntarium. p. 37.

Q. 14. De circumſtãtijs actuũ humanorũ. p. 41.

TRACTATVS TERTIVS.

De libero, ac de libertate. pag. 44.

Q. 15. VTrum præter libertatem à coactione detur etiam libertas indifferentiæ, tum in Deo, tum in Angelis, tum in Hominibus. pag. 44.

Q. 16. Vtrum ſola potentia actiua appetitiua habeat libertatem indifferentiæ. pag. 50.

Q. 17. Vtrum voluntas ſit libera ad volendum, & amandum malum vt malum, & ad nolendum, & odio habendum bonum vt bonum. p. 54.

Q. 18. Vtrum voluntas habeat libertatem contrarietatis, vel contradictionis circa purum bonum, & purum malum, circa felicitatem, & miſeriam, & circa bona, vel mala particularia. p. 58.

Q. 19. Vtrum voluntas ſit libera ad volendũ bonum æquale, vel minus, relicto æquali, vel maiori etiam efficacius propoſito. p. 63.

Q. 20. Vtrum voluntas poſſit purè omittere omiſſione immediatè libera, & non fundata in vllo actu poſitiuo. p. 69.

Q. 21. Vtrum omnes actus liberi voluntatis ſint eſſentialiter liberi. p. 74.

TRACTATVS QVARTVS.

De Morali, & Moralitate. pag. 78.

Q. 22. VTrum omnis, & ſola natura rationalis ſit capax agendi moraliter. pag. 78.

Q. 23. Vtrum vnica regula actuum moraliũ ſit dictamen conſcientiæ. p. 79.

Q. 24. Vtrum regula obiectiua actuum moralium ſit lex æterna, vel natura rationalis. pag. 81.

Q. 25. Vtrum actus morales honeſti, vel inhoneſti, ac peccatum ſaltem philoſophicum dari poſſint ſine vlla cognitione Dei, ac Deo per impoſſibile non exiſtente. p. 84.

Q. 26. Vtrum moralitas primò conueniat actibus voluntatis, actibus aliarum potentiarum conueniat per denominationem ab actibus voluntatis. p. 86.

Q. 27. Vtrum actus honeſti, & inhoneſti ſint eſſentialiter honeſti, & inhoneſti. p. 87.

Q. 28. Vtrum ſit poſſibilis actus moralis indifferens in ſpecie, vel in indiuiduo. p. 90.

TRACTATVS QVINTVS.

De Peccato actuali. pag. 95.

Q. 29. VTrum peccatum benè definiatur, dictum, factum, vel concupitum contra legem æternam. p. 95.

Q. 30.

Q.30. Vtrum malitia formalis peccati conſiſtat in priuatione realiter, vel formaliter diſtincta ab actu poſitiuo. pag.97.
Q.31. Vtrum,& quo pacto peccatum veniale, & mortale differant ex natura rei,vel ex ſola Dei voluntate. p.103.
Q.32. Vtrum peccatum mortale habeat malitiam infinitam ſimpliciter. p.108.
Q.33. Vtrum pura creatura poſſit facere actus moraliter æquè bonos, ac meritorios, ac peccatum mortale eſt malum, & demeritorium. p.112.
Q.34. Vtrum malum culpæ mortalis, & venialis ſit maius, & magis odibile, quam malum pœnæ etiam æternæ. p.115.

TRACTATVS SEXTVS.

De peccato habituali, tum perſonali, tum originali. pag.120.

Q.35. VTrum peccatum actuale,poſtquam phyſicè tranſijt, moraliter perſeueret per aliquid ab ipſo diſtinctum. p.120.
Q.36. Vtrum peccatum habituale, tum perſonale, tum originale conſiſtat formaliter in priuatione culpabili debitæ bonitatis, & aptitudinis ad vltimum finem. p.121.
Q.37. Proponuntur,& examinantur aliæ ſententiæ de eſſentia peccati habitualis, tum perſonalis, tum originalis. p.127.
Q.38. Vtrum etiam peccatum veniale relinquat maculam intrinſecam; & in quo conſiſtat talis macula. p.133.
Q.39. Vtrum ablato reatu culpæ, poſſit remanere reatus pœnæ temporalis, vel æternæ. pa.136.
Q.40. Vtrum peccatum veniale non remiſſum in hac vita puniatur in inferno pœna æterna. p.139.
Q.41. Vtrum in Inferno peccata mortalia, & venialia remiſſa quoad culpam, ſed non remiſſa quoad totam pœnam temporalem, puniantur pœna æterna. p.145.

Liber Sextus continens tractatus de poſſibilitate, & ſtatu naturæ puræ, ac de gratia naturam adiuuante, & eleuante. pag.148.

TRACTATVS SEPTIMVS.

De ſtatu, & poſſibilitate naturæ puræ, ſeu de ſupernaturalitate naturæ integræ. pag.148.

Q.42. PRoponitur doctrina Ianſenij de impoſſibilitate puræ naturæ,& nouem claſſes argumentorum, quibus eam impoſſibilitatem probare conatur. p.148.
Q.43. Oſtenditur poſſibilitas puræ naturæ; pag.151.
Q.44. Oſtenditur Ianſenium ſolum voce tenus negaſſe poſſibilitatem puræ naturæ, re autem ipſa conceſſiſſe puram naturam fuiſſe de facto in Adamo, & in Angelis. p.159.
Q.45. Vtrum vltimus finis totius vniuerſi, ac præſertim naturæ rationalis ſit Deus, vt cognitus, & amatus. pag.159.
Q.46. Vtrum ſit poſſibilis aliquis amor Dei,& iuſtitiæ, qui amor eſſet ordinis naturalis. pag.164.
Q.47. Vtrum vltimus finis naturalis, & beatitudo naturalis creaturæ rationalis ſit Deus, vt in ſe ipſo viſus, vel vt per creaturas cognitus. p. 173.
Q.48. Vtrum vltimus finis naturalis hominis ſit beatitudo obtinenda in hac vita, vel in futura. à toto homine, vel ſolum ab anima ſeparata. p. 182.
Q.49. Vtrum homo innocens poſſet creari cū concupiſcentia, ac ſine dono integritatis, quo pars inferior eſſet perfectè ſubiecta ſuperiori. p.186.
Q.50. Vtrum homo innocens poſſet creari ſubiectus ignorantiæ, mortalitati, ægritudinibus, doloribus, & alijs miſerijs, quibus de facto eſt ſubiectus. p. 190.
Q.51. Solutio nouem claſſium argumentorum, quibus Ianſenius probat impoſſibilitatem puræ naturæ. p.192.

TRACTATVS OCTAVVS.

De nomine, definitione, & diuiſione gratiæ. p. 193.

Q.52. QVot modis dicatur gratia, & quid ſit. pag.193.
Q.53. Diuiſio gratiæ in naturalem, & ſupernaturalem. p. 194.
Q.54. Diuiſio gratiæ in eam, quæ datur non dignis, & quæ datur indignis. p. 194.
Q.55. Diuiſio gratiæ in creatam, & increatam. p. 194.
Q.56. Diuiſio gratiæ in internam, & externam. p. 195.
Q.57. Diuiſio gratiæ in gratum facientem, & gratis datam. p. 195.
Q.58. Diuiſio gratiæ in habitualem, & actualem. p. 197.
Q.59. Diuiſio gratiæ in præuenientem, ſubſequentem, & comitantem. p. 197.
Q.60. Diuiſio gratiæ in excitantem, & adiuuantem. p. 198.
Q.61. Diuiſio gratiæ in operantem, & cooperantem. p. 199.
Q.62. Diuiſio gratiæ in efficacem, & ſufficientem, ſiue inefficacem. p. 200.

TRACTATVS NONVS.

De gratia actuali, eiuſque neceſſitate, & concurſu ad actus ſalutares. p.201.

Q.63. DE erroribus Pelagianorum. pag. 202.
Q.64. De erroribus Prædeſtinatianorum, Lutheranorum, Caluiniſtarum, & Ianſeniſtarum. p.203.

Q.65.

Q.65. Proponitur doctrina Catholica contra errores Pelagianorum, & Prædeſtinatianorum &c. p. 203.

Q.66. De Erroribus Semipelagianorum. p. 208

Q.67 Proponitur doctrina catholica contra errores Semipelagianorum. p. 209.

Q.68. Oſtenditur auxilia præuenientia conſiſtere præſertim in pia cogitatione, & ſancta inſpiratione, & concurrere ad actus ſalutares, non ſolum moraliter, ſed phyſicè, immediatè, & indiuiſim cum libero arbitrio. pag. 215.

Q.69. Explicatur, quo pacto Deus per pias cogitationes, & ſanctas Inſpirationes faciat, vt faciamus, agat nos, & det ipſum velle. p. 218

Q.70. Quo pacto in producendis actibus ſupernaturalibus præcipuæ partes ſint gratiæ; & quo pacto Deus nos trahat, & moneat, & diſcernat pium ab impio. p. 220.

TRACTATVS DECIMVS.

De gratia habituali ſanctificante, & iuſtificante, ac de iuſtificatione. p. 22.

Q.71. VTrum homini eleuato neceſſarij ſint habitus virtutum ſupernaturalium. p. 222.

Q.72. Vtrum dentur habitus virtutum ſupernaturalium, tum per ſe infuſi, tum acquiſiti. p. 223.

Q.73. Vtrum dentur virtutes per ſe infuſæ, tum theologicæ, tum morales. p. 225.

Q.74. Vtrum exiſtentia virtutum theologicarum per ſe infuſarum ſit certa ex fide. p. 226

Q.75. Vtrum dentur virtutes morales per ſe infuſæ diſtinctæ ab habitu charitatis. p. 228.

Q.76. Vtrum actus, & habitus ſupernaturales virtutum differant ex obiecto formali ab actibus, & habitibus naturalibus. p. 229.

Q.77. Vtrum actus naturalis poſſit habere obiectum formale ſupernaturale, & actus ſupernaturalis poſſit habere obiectum formale pure naturale. p. 231.

Q.78. Vtrum gratia ſanctificans ſit habitus realiter diſtinctus à virtutibus ſupernaturalibus, & præſertim à charitate. p. 235.

Q.79. Vtrum præter gratiam ſanctificantem, & virtutes infuſas dentur etiam dona Spiritus Sancti, quæ ſint habitus ſupernaturales diſtincti à virtutibus. p. 240.

Q.80. Vtrum hominis ſanctificatio, & iuſtificatio fiat per qualitatem creatam permanentem, & intrinſecam animæ. p. 244.

Q.81. Vtrum actus perfectæ charitatis, & contritionis ſit forma iuſtificans, an pura diſpoſitio ad iuſtificationem. p. 253.

Q.82. Vtrum peccatum mortale de potentia abſoluta poſſit remitti quoad culpam per condonationem purè extrinſecam ſine mutatione intrinſeca peccatorum. p. 260.

Q.83. Vtrum peccatum actuale poſſit remitti pro inſtanti, in quo fit. p. 264.

Q.84. Vtrum peccatum mortale perſonale de potentia abſoluta remitti poſſit ſine retractatione, ac pœnitentia peccatoris. p. 268.

Q.85. Vtrum de potentia abſoluta vnum peccatum mortale poſſit remitti, alio non remiſſo. p. 271.

Q.86. Vtrum peccata remiſſa per ſubſequens peccatum formaliter redeant, vel redire poſſint, quo ad reatum culpæ, vel pœnæ. pag. 272.

Q.87. Vtrum, & in quo ſenſu peccata remiſſa per ſubſequens peccatum redeant virtualiter, & æquiualenter. p. 276.

Q.88. Vtrum per pœnitentiam merita reuiuiſcant, & recuperentur gratia, & virtutes. pag. 277.

TRACTATVS VNDECIMVS.

De merito, qui eſt effectus gratiæ. pag. 285.

Q.89. VTrum iuſti per bona opera, quæ exercent, poſſint de condigno mereri vitam æternam. p. 285.

Q.90. Vtrum aliqua ſpes poni poſſit in meritis. p. 291.

Q.91. Vtrum ad meritum requiratur actus rationalis, liber, moraliter bonus, & qui ſit ſupererogationis. p. 292.

Q.92. Vtrum ad meritum præmij ſupernaturalis, ac vitæ æternæ requiratur actus voluntatis intrinſecè ſupernaturalis, & habens motiuum, & finem ſupernaturalem. p. 296.

Q.93. Vtrum ad hoc, vt actus ſupernaturales ſint meritorij vitæ æternæ, debeant eſſe eliciti, vel imperati à charitate. p. 300.

Q.94. Vtrum actus externi, & interni efficaciter, ac determinatè imperati addant meritum ſupra actus voluntatis imperantes. p. 302.

Q.95. Vtrum ad meritum eſſentialiter requiratur, vt ſit contemptus liber, & arduus commodi temporalis. p. 308.

Q.96. Vtrum, & quo pacto ad meritum requiratur ſtatus viatoris. p. 312.

Q.97. Vtrum ſtatus gratiæ ſit conditio neceſſaria ad meritum condignum vitæ æternæ, & aliorum præmiorum. p. 316.

Q.98. Vtrum opera ſupernaturalia iuſtorum viatorum habeant ex ſe æqualitatem, & condignitatem cum præmio vitæ æternæ, vel illam accipiant dependenter ab ordinatione, acceptatione, & promiſſione diuina, & dignificentur à meritis Chriſti. p. 320.

Q.99. Vtrum Deus præmia, & pœnas diſtribuat ſecundum proportionem iuſtitiæ commutatiuæ, vel diſtributiuæ; & vtrum ſeruet omnimodam æqualitatem, vel remuneretur ſupra condignum. p. 326.

Q.100. Vtrum iuſti per bona opera mereantur de condigno non ſolum augmentum gloriæ, & beatitudinis, ſed etiam primum gradum gloriæ eſſentialis, & etiam gloriam accidentalem. p. 328.

Q.101. Vtrum pura creatura mereatur, aut

poſſit mereri de condigno remiſſionem peccati mortalis, aut venialis ſibi, vel alijs. pag.330.
Q.102. Vtrum homo mereatur, vel poſſit mereri de condigno gratiam ſanctificantem & eius augmentum ſibi, vel alijs. p.333.
Q.103. Vtrum iuſtus poſſit mereri de condigno reparationem poſt lapſum, perſeuerantiam finalem, & auxilia gratię. p.335.
Q.104. Vtrum meritum de condigno creſcat ex actuum multiplicatione, duratione, intentione, ac difficultate, & ex maiori dignitate, ſeù gratia ſanctificante operantis. p.337.
Q.105. Vtrum præter meritum de condigno detur meritum de congruo; quaſ conditiones requirat, & quęnam poſsimus mereri de congruo. p.342.

Liber Septimus continens Tractatus de Fide, Spe, & Charitate.

TRACTATVS DVOCECIMVS.

De obiecto formali, & materiali fidei, ac de reſolutione fidei in eius motiua intrinſeca. pag.349.

Q.106. EXplicatur, quot modis dicatur fides, & propoſitus ordo diſputandorum. p.349.
Q.107. Vtrum virtutes Theologicæ intellectus ſint fides, & lumen gloriæ. p.350.
Q.108. Vtrum aſſenſus fidei reſoluatur vltimo in aliquas propoſitiones per ſe credibiles. p.352.
Q.109. Vtrum aſſenſus fidei reſoluatur in habitum fidei, vel in imperium voluntatis. pag.355.
Q.110. Vtrum aſſenſus fidei vltimo reſoluatur in ipſa myſteria reuelata. p.356.
Q.111. Vtrum aſſenſus fidei vltimo reſoluatur in dominium, & præceptum Dei imperantis, vt credamus. p.357.
Q.112. Vtrum aſſenſus fidei reſoluatur proximè in ſummam Dei veritatem, & in teſtimonium Dei. p.359.
Q.113. Vtrum aſſenſus fidei ita proximè reſoluatur in reuelationem Dei, vt vltimò reſoluatur in authoritatem Eccleſiæ, vel in motiua credibilitatis. p.360.
Q.114. Vtrum ad credendum ſufficiat reuelatio externa, an requiratur interna illuminatio Spiritus Sancti, quæ ſit partialis locutio Dei. p.363.
Q.115. Vtrum aſſenſus fidei theologicæ vltimò reſoluatur in diuinam reuelationem ſufficienter propoſitam. p.367.
Q.116. Vtrum cum aſſenſu fidei diuinæ infuſæ ſemper, & neceſſariò coniungatur aſſenſus fidei humanæ, & acquiſitæ. p.370.
Q.117. Vtrum aſſenſus fidei diuinæ vltimo reſoluatur in veritatem infallibilem. p.373.
Q.118. Vtrum motiuum, in quod reſoluitur vltimò aſſenſus fidei, ſit prima veritas vt immediatè credita per ipſam fidem, tanquam teſtans, ſe eſſe primam veritatem. pag.374.
Q.119. Vtrum obiectum materiale fidei ſit veritas reuelabilis, obiectum formale ſit prima veritas, & reuelatio. p.377.
Q.120. Vtrum Deum eſſe ſummè veracem poſſit credi vt concluſio, & vt obiectum materiale fidei. p.380.
Q.121. Vtrum aſſenſus fidei includat diſcurſum formalem, vel ſolum virtualem. p.380.

TRACTATVS DECIMVS TERTIVS.

De reſolutione extrinſeca fidei in motiua credibilitatis. pag.382.

Q.122. VTrum ſit euidens religionē chriſtianam, & catholicam eſſe prudenter credibilem, & credendam. p.382.
Q.123. Vtrum ex vaticinijs veteris teſtamenti probetur euidenter chriſtianam religionem eſſe prudenter credibilem, & credendam. pag.384.
Q.124. Vtrum ex miraculis probetur euidenter religionem chriſtianam eſſe prudenter credibilem, & credendam. p.390.
Q.125. Vtrum euidenter probetur cæteras ſectas, pręter religionem chriſtianam, non eſſe prudenter credibiles. p.393.
Q.126. Vtrum probetur euidenter ſolam religionem catholicam Romanam eſſe prudenter credibilem, omnes alias ſectas non eſſe prudenter credibiles, & credendas. p.396.

TRACTATVS DECIMVS QVARTVS.

De certitudine, obſcuritate, & neceſſitate fidei. p.403.

Q.127. QVid, & quotuplex ſit certitudo, & euidentia: & vtrum poſſint mutuò, vel non mutuò ſeparari. p.403.
Q.128. Vtrum ad certitudinem fidei requiratur, vt euidenter innoteſcat, Deum reuelaſſe noſtram religionem. p.405.
Q.129. Vtrum ſi innoteſceret euidenter Deū eſſe veracem, & reuelaſſe myſteria, innoteſcerent euidenter etiam ipſa myſteria reuelata. p.410.
Q.130. Vtrum à non vidente Deum poſſit euidenter cognoſci Deum loqui, & de facto ab aliquibus credentibus euidenter cognoſcatur. p.413.
Q.131. Vtrum de ratione fidei infuſæ ſit, vt ineuidenter cognoſcat diuinam reuelationem. p.416.
Q.132. Vtrum per fidem poſſit credi obiectum materiale partialiter euidens. p.419.
Q.133. Vtrum actus fidei obſcurus poſsit coniungi cum actu euidenti circa idem obiectum materiale totale. p.421.
Q.134. Vtrum cum actu fidei poſſit coniungi actus opinionis circa idem obiectum materiale totale, vel partiale. p.427.
Q.135. Vtrum, & qua libertate actus fidei ſit liber. p.433.

Q.136.

Q.136. Vtrum fides diuina ſit ità certa, vt per illam non poſſimus credere aliquid falſum. pag.435.

Q.137. Vtrum ad credendum fide dinina requiratur, vt credenda proponantur tali credibilitate, vt æquali proponi non poſſit vllum falſum. p 337.

Q.138. Vtrum aſſenſus fidei ſit certior quolibet aſſenſu naturali. p.440.

Q.139. Vtrum qui diſcredit vnum articulum ſufficienter propoſitum poſſit eodem tempore fide diuina credere alium. p.442.

Q.140. Vtrum concluſiones theologicæ poſſint credi per actum fidei. p.444.

Q.141. Vtrum fides ſupernaturalis, tum habitualis, tum actualis ſit omnibus ad iuſtificationem, & ſalutem neceſſaria neceſſitate medij. p 446.

Q.142. Vtrum fides Dei vt remuneratoris ſit adultis ad iuſtificationem, & ſalutem neceſſaria neceſsitate medij. p.451.

Q.143. Vtrum omnibus adultis in quolibet ſtatu fuerit neceſſaria neceſſitate medii ad ſalutem, & iuſtificationem fides implicita, vel explicita Chriſti, & myſterii Trinitatis. pag.453.

Q. 44. Vtrum, & quorum articulorum fides ſit neceſſaria neceſsitate præcepti. p.462.

TRACTATVS DECIMVS QVINTVS.

De Spe. pag.468.

Q.145. VTrum obiectum materiale ſpei ſit bonum, futurum, & arduum, poſſibile acquiri. p.468.

Q.146. Vtrum obiectum formale ſpei ſit bonitas, vel potius poſſibilitas rei ſperatę p.469

Q.147. Vtrum obiectum formale ſpei theologicæ ſit fidelitas, & omnipotentia Dei promittentis. p.471.

Q.148. Vtrum ſpes ſit virtus theologica firmiſſimè, & ſuper omnia ſperans Deum, vt obiectum materiale primarium. p.473.

Q.149. Vtrum poſita fide diuinarum promiſſionum, poſsimus non ſperare, & etiam deſperare beatitudinem. p.474.

Q.150. Vtrum ſpes detur in beatis, in animabus purgatorii, & in damnatis. p.475.

Q.151. Vtrum is, cui reuelata fuiſſet reprobatio, poſſet ſperare, & is, cui reuelata fuiſſet prędeſtinatio, poſſet deſperare beatitudinem. q.476.

TRACTATVS DECIMVS SEXTVS.

De Charitate. pag.478.

Q.152. VTrum charitas ſit virtus theologica amandi Deum ſuper omnia amore amicitiæ, propter ſummam bonitatem. qua Deus eſt ſummè bonus, & perfectus in ſe. p.478.

Q.153. Vtrum ex charitate theologica poſſimus, ac debeamus amare, non ſolum Deũ; ſed etiam nos ipſos, & proximum; amore beneuolentię, & amicitiæ. pag.480.

Liber Octauus continens tractatus de Iuſtitia, & Iure. pag.482.

TRACTATVS DECIMVS SEPTIMVS:

De iure, eiuſque ſpeciebus. pag.482.

Q.154. VTrum Iuſtitia, & iuſtum dicantur multipliciter, & quibus modis dicantur. pag.482.

Q.155. Vtrum ius dicatur multipliciter. pag.483.

Q.156. Vtrum ius actiuum benè definiatur. pag.484.

Q.157. Vtrum ius proprietatis, ac iuriſdictionis benè definiantur, & inuicem diſtinguantur. p.485.

Q.158. Vtrum obiectum formale iuſtitiæ ſit alterius ius actiuum, vel paſſiuum., p.487.

Q.159. Vtrum ius benè diuidatur in naturale, & poſitiuum. p.491.

Q.160. Vtrum ius naturale poſſit mutari, abrogari, diſpenſari, vel per epicheiam corrigi. p 493.

Q 161. Vtrum ius gentium totaliter diſtinguatur à iure naturali. p.497.

Q.162. Vtrum ius debeat ſpecialiter diuidi in paternum, dominatiuum, & coniugale. pag.500.

Q.163. Vtrum ius proprietatis benè diuidatur in ius ad rem, & ius in re. p.503.

Q.164. Vtrum dominium perfectum benè definiatur. p.505.

Q.165. Vtrum ad perfectum dominium requiratur ius reflexum, ſeù poteſtas abdicandi dominium. p.507.

Q.166. Vtrum in inſtanti, in quo dominium transfertur, dominium formale ſit ſimul in transferente, & in eo, in quem transfertur. pag.508.

Q.167. Vtrum dominus habeat ius diſponendi de re ſua ſolum ad vſus licitos, an etiam ad illicitos. p.511.

Q.168. Vtrum dominus poſſit licitè, vel validè promittere, aut dare rem ſuam in pretium operis turpis, & peccaminoſi. p.512.

Q.169. Vtrum dominium directum ſeparari poſſit ab vtili, & vtrum cum eſt ſeparatum, ſit plenum. p.516.

Q.170. Vtrum in rebus, quę vnico vſu conſumuntur, vſus diſtinguatur à dominio pag.519.

R.171. Vtrum vſus proprius rerum, quæ vnico vſu conſumuntur, poſſit vendi, retento dominio. p.522.

Q. 72. Vtrum dominium acquiratur ante traditionem, & poſſeſſionem. p.524.

Q 173. Vtrum ius, & dominium, ſit aliquid phyſicum, vel morale, intrinſecum, vel extrinſecum ſubiecto. p.526.

TRA-

TRACTATVS DECIMVS OCTAVVS.

De Iuſtitia, & iniuſtitia. pag.528.

Q.174. VTrum iuſtitia bene definiatur *conſtans, & perpetua voluntas ius ſuum vnicuique tribuendi*. pag.528.
Q.175. Vtrum iuſtitia ſit ſemper, & ſpeciali ratione ad alterum. p.529.
Q.176. Vtrum iuſtitia ſit eſſentialiter virtus. pag.530.
Q.177. Vtrum iuſtitia ſit in voluntate, tanquam in ſubiecto. p.535.
Q.178. Vtrum, & quo pacto iuſtitia ſit virtus generalis. p.540.
Q.179. Vtrum præter iuſtitiam generalem dari debeat iuſtitia particularis ſpecie differens à generali. p.541.
Q.180. Vtrum iuſtitia verſetur circa ſolas actiones, & res, an etiam circa paſsiones, tanquam circa propriam materiam. p.542.
Q.181. Vtrum medium iuſtitiæ ſit medium rei. p.546.
Q.182. Vtrum Iuſtitia ſit præſtantior alijs virtutibus moralibus. p.551.
Q.183. Vtrum iuſtitia obliget ad operandum ex obiecto formali iuſtitiæ. p.555.
Q.184. Vtrum obligatio iuſtitiæ poſsit impediri, vel ſuſpendi obligatione alterius virtutis. p.558.
Q.185. Vtrum iniuſtitia ſit vitium ſpeciale. pag.559.
Q.186. Vtrum ſcienti, & conſentienti poſſit fieri iniuria. p.562.
Q.187. Vtrum peccatum iniuſtitiæ ex toto genere, vel ex genere ſit mortale. p.567.

TRACTATVS DECIMVS NONVS, ET VLTIMVS.

De iuſtitia diſtributiua, & commutatiua. pag.569.

Q.188. VTrum iuſtitia particularis diuidatur in diſtributiuam, & commutatiuam, tanquam in ſpecies. p.569.
Q.189. Vtrum materia iuſtitiæ diſtributiuæ ſit diſtributio bonorum, & onerum communium: materia Iuſtitiæ commutatiuæ ſit commutatio. p.570.
Q.190. Vtrum iuſtitia diſtributiua intendat, & ponat æqualitatem geometricam, commutatiua arithmeticam. p.571.
Q.191. Vtrum, & quo pacto iuſtitia commutatiua ponat æqualitatem arithmeticam in commutationibus, tum voluntarijs, tum inuoluntarijs. p.574.
Q.192. Vtrum iuſtitia diſtributiua, & commutatiua ſecundum omnes partes ſint iuſtitia propria, & ſtricta. p.577.
Q.193. & vltima Vtrum conuenienter aſſignentur partes potentiales iuſtitiæ, hoc eſt virtutes iuſtitiæ annexæ. p.578.

F I N I S.

QVÆSTIONVM THEOLOGICARVM LIBER QVINTVS.

De Actibus humanis.

In 1. 2. S. Thomæ.

QVIA homo per actus humanos mouetur ad aliquem finem, beatitudo autem eſt vltimus finis hominis, ideo in tractatu de Actibus humanis cũ S. Thoma primo debemus agere de beatitudine, deinde de actibus, per quos homo tendit ad beatitudinem, vel à beatitudine recedit. Diuidemus igitur has quæſtiones in ſex tractatus. In primo agemus de beatitudine, & vltimo fine hominis. Quia verò homo ad beatitudinem tendit per actus voluntarios, liberos, & morales; à beatitudine autem recedit per actus peccaminoſos; ſecundus tractatus erit de Voluntario, & Inuoluntario: Tertius de Libero, ac de Libertate: Quartus de Morali; Quintus de Peccato actuali: Sextus de Peccato habituali tum Perſonali, tum Originali.

TRACTATVS PRIMVS

De beatitudine, & vltimo fine hominis.

QVAESTIO I.

Vtrum Beatitudo ſit poſſibilis omni, & ſoli naturæ rationali, & vltimus eius finis.

1 PRIMO videtur homo non habere vltimum finem, adeoque quæſtio eſſe de ſubiecto non ſupponente. Quod enim eſt perfectibile magis, & magis in infinitum, & ſine termino, non habet alium finem, quàm vt perficiatur magis, & magis in infinitum, & ſine vllo termino; ſed homo eſt perfectibilis magis, & magis in infinitum, & ſine vllo termino; ergo &c.

2. Secundò vltimus finis deberet eſſe bonum ità ſatiatiuum, vt eo habito, homo quieſceret, & eſſet contentus; ſed nullum eſt tale bonum; ergo &c. Probatur minor experientia. Nam habito quocunque bono, non quieſcimus, ac non ſumus contenti.

3. Tertiò ſi dicatur, quod habito bono infinito, & continente omnia bona, quod bonum eſt Deus, homo poteſt quieſcere, & eſſe contentus, contra eſt, quia homo poteſt Deum poſſidere perfectius, & perfectius in infinitum ſine vllo termino; ergo habito Deo per vnam poſſeſſionem, non eſt contentus, ſed deſiderat poſſidere Deum poſſeſſione perfectiori.

4. Quartò Eccleſiaſtici 1. dicitur: *Non ſaturatur oculus viſu, nec auris auditu impletur*; ergo nec intellectus ſatiatur ſcientia, nec voluntas bono, adeoque non datur bonum ſatiatiuum.

5. Quintò ſi daretur vltimus finis, illo habito, non poſſet homo intendere vllum alium finem: conſequens eſt abſurdum: ergo &c. Probatur minor. Si enim habito vltimo fine, non poſſet homo intendere alium finem, habito vltimo fine, homo redderetur ità immobilis, & immutabilis, vt non poſſet quidquam agere, ſiquidem omnis actio ſit propter aliquem finem.

6. Sextò videtur, quod admiſſo, quod detur vltimus finis, tamen beatitudo non ſit vltimus finis hominis. De ratione enim vltimi finis eſt, vt non ordinetur ad alium finem principaliorem, & magis amatum; ſed homo ita amat beatitudinem, vt magis amet ſe ipſum, & vt ordinet beatitudinem ad ſeipſum, tanquam ad finem principaliorem; ergo &c.

7. Septimò ſi dicatur beatitudinem eſſe vltimum finem *qui*, ad quem ſufficit, vt non ordinetur ad alium finem *qui* magis amatum, licet poſſit ordinari ad alium finem *cui* magis amatum, contra eſt, quia homo debet velle beatitudinem, vt Deus glorificetur, ac magis debet amare gloriam Dei, quam ſuam beatitudinem;

dinem; ergo beatitudo debet ordinari ad alium finem *qui* principaliorem, ac magis amatum; quod eſt contra rationem vltimi finis.

8. Reſpondeo, quod nomine beatitudinis omnes intelligunt bonum perfectum, & ita ſufficiens, vt eo habito, quis ſit contentus, non ex errore, ſed propter ipſam ſufficientiam boni. Patet. Nam exiſtimamus eos, qui ſunt contenti non ex errore, ſed propter ſufficientiam boni, eſſe beatos, illos verò, qui vel non ſunt contenti, vel ſunt contenti ex errore, exiſtimamus propter hoc ipſum non eſſe beatos, ſed potius miſeros.

9. Hinc ſequitur, quod iuxta deſcriptionem Boetij lib. 3. de conſolatione proſa 2. *Beatitudo eſt ſtatus omnium bonorum aggregatione perfectus.* Beatitudo enim eſt bonum ità ſufficiens, vt eo habito, quis ſit contentus propter ipſam ſufficientiam boni; ſed non poſſumus eſſe contenti, niſi bonum, quod habemus, ſit permanens, & ſtabile, & contineat omnia bona à nobis deſiderabilia; ergo beatitudo debet eſſe bonum permanens, ac ſtabile, & continens omnia bona à nobis deſiderabilia; ſed eo ipſo, quod ſit bonum permanens, ac ſtabile, conſtituit ſtatum, qui ſignificat permanentiam, & ſtabilitatem; eo ipſo, quod contineat omnia bona deſiderabilia, conſtituit ſtatum perfectum aggregatione omnium bonorum; ergo beatitudo debet eſſe ſtatus omnium bonorum aggregatione perfectus.

10. Sequitur ſecundò, quod iuxta deſcriptionem Auguſtini lib. 13. de Trinit. cap. 4. & 5. *Beatus eſt qui habet omnia, quæ vult; & nihil malè vult.* Qui enim non habet omnia, quæ vult deſiderio naturali, ac rationali, non poteſt eſſe contentus; ſed ad beatitudinem requiritur, vt illam habens ſit contentus; ergo ad beatitudinem requiritur, vt beatus habeat omnia; quæ vult deſiderio naturali, & rationali. Particula illa, *& nihil malè vult*, addita eſt ad explicandum, quod ad beatitudinem non requiritur, vt homo habeat quæ malè vult, ſed potius requiritur, vt careat omni mala voluntate. Cum enim mala voluntas ſit quæ vult aliquid impediens beatitudinem, ad beatitudinem non requiritur, vt habeamus quæ malè volumus, ſed potius requiritur, vt nihil malè velimus. Videri poteſt S. Auguſtinus citato lib. 13. de Trinit. cap. 5. & S. Thomas 1. 2. quæſt. 5. art. 8. ad 3.

11. Poſita deſcriptione beatitudinis, duæ quæſtiones ſunt examinandæ. Prima eſt, vtrum beatitudo ſit poſſibilis omni, & ſoli naturæ rationali. Secunda eſt, vtrum beatitudo ſit vltimus finis naturæ rationalis.

12. Dicendum primo: beatitudo eſt poſſibilis omni naturæ rationali. Probatur: nam bonum, quod naturaliter appetitur ab omni natura rationali appetitu ſummo, & naturaliter cenſetur præferendum aliis bonis, eſt poſſibile; ſed beatitudo eſt huiuſmodi: nam omnes ratione vtentes volunt eſſe beati, & habere bonum, quo habito, ſint contenti; ergo &c.

Probatur maior: appetitus enim naturalis, vtpotè rebus inditus à Deo auctore naturæ, non poteſt eſſe fruſtraneus, ita vt non poſſit conſequi ſuum finem; ſed ſi bonum, quod naturaliter appetitur, eſſet impoſſibile, appetitus naturalis talis boni eſſet eſſentialiter fruſtraneus, vtpotè qui expleri non poſſet; ergo &c.

13. Confirmatur: nam eo ipſo, quod omnia grauia naturali impetu grauitatis inclinentur ad centrum, debent poſſe acquirere centrum, in quo quieſcant; ergo eo ipſo, quod omnes ratione vtentes naturali impetu amoris volunt eſſe beati, poſſunt beatitudinem conſequi, eaque habita, eſſe contenti.

14. Dices primò. Poſſumus appetere non ſolum poſſibilia, ſed etiam impoſſibilia: e. g. poteſt aliquis appetere comprehendere Deum, quod eſt impoſſibile; ergo ex appetitu beatitudinis non infertur ejus poſſibilitas.

15. Reſpondeo diſtinguo antecedens: poſſumus appetitu naturali, nego; appetitu non naturali, concedo; & nego conſequentiam. Certum eſt, quod ſicut homo poteſt errare in cognitione, ſic ex errore poteſt concipere appetitum errantem alicujus impoſſibilis, qui proinde ſit fruſtraneus; at non poteſt habere appetitum naturalem eſſentialiter fruſtraneum, adeoque non poteſt naturaliter appetere impoſſibilia. Ratio eſt, quia appetitus naturalis cum ſit à Deo, regulatur cognitione diuina, quæ non poteſt errare.

16. Dices ſecundò. Vnuſquiſque naturaliter appetit nunquam mori; ſed eſt impoſſibile, vt homo nunquam moriatur; ergo appetitus naturalis poteſt eſſe impoſſibilium.

17. Reſpondeo diſtinguo maiorem: vnuſquiſque naturaliter appetit nunquam mori, hoc eſt animam nunquam ſeparari à corpore, nego: vnuſquiſque naturaliter appetit nunquam mori; hoc eſt animam immortaliter viuere, prout ad beatitudinem requiritur, concedo: diſtinguo eodem pacto minorem; & nego conſequentiam. Ex doctrina S. Auguſtini lib. 13. de Trinit. cap. 8. quia omnes ratione vtentes volunt eſſe beati, non poſſunt autem eſſe beati, niſi immortaliter viuant ſecundum animam, vel intellectum, ideò omnes ratione vtentes naturaliter volunt eſſe immortales, ac nunquam mori ſecundum intellectum: talis autem immortalitas eſt etiam naturaliter poſſibilis. At non omnes naturaliter volunt ſemper viuere per vnionem animæ cum corpore, imò exiſtimo, quod anima rationalis naturaliter appetat ſeparari à corpore, cum corpus propter ſenectutem redditum eſt animæ prorſus inutile ad exercendas operationes, ideoque eſt impedimentum, ne anima conſequatur beatitudinem. Idcircò quidam Philoſophus, vt Ariſtoteles refert, cum ſibi amputaret vngues, aliaſque partes ſuperfluas, dixit: *ſic totum corpus abjiciam, cum anima erit inutile, & ſuperfluum.*

18. Dices tertiò: gratis aſſeritur appetitum beatitudinis eſſe naturalem.

19. Reſpondeo negando antecedens. No-

mine

mine enim appetitus naturalis intelligitur ille, ad quem experimur nos abſque deliberatione determinari per modum naturæ; ſed experimur nos abſque deliberatione determinari ad ſummè deſiderandam beatitudinem, hoc eſt bonum ità ſufficiens, vt eo habito, ſimus contenti; ergo appetitus beatitudinis eſt naturalis, præſertim enim ſit communis omnibus ratione vtentibus; non poſſet autem eſſe communis omnibus, niſi eſſet naturalis, atque ex determinatione naturæ.

20. Quod autem omnes ratione vtentes velint eſſe beati, certiſſimum eſſe, & experientia manifeſtiſſima conſtare docet S. Auguſtinus lib. 13. de Trinit. cap. 3. Refert enim Hiſtoriam cuiuſdam mimi, *qui cum promiſiſſet in Theatro, quid in animo haberent, & quid vellent omnes, alijs ludis eſſe dicturum, atque ad conſtitutum diem ingenti expectatione maior multitudo confluеret, ſuſpenſis, & ſilentibus omnibus dixiſſe perhibetur: vili vultis emere, & caro vendere*. Oſtendit deindè dictum mimi fuiſſe falſum, ſiquidem fortaſſe erant plures, qui non vellent vili emere, & caro vendere, ſed iuſto pretio, & concludit. *At ſi dixiſſet: omnes beati eſſe vultis, miſeri eſſe non vultis, dixiſſet aliquid, quod nullus in ſua non agnoſceret voluntate. Quidquid enim aliud quiſquam latenter velit, ab hac voluntate, quæ omnibus ſat nota eſt, non recedit*. Et cap. 4. aſſerit hoc eſſe ità notum, ac certum, vt neque ipſi Academici, qui omnia vertebant in dubium, auderent de hoc dubitare, ac dicit. *Ita ne fallum erit vndè nec ipſis Academicis cum omnia dubia ſint, Academicus ille Cicero dubitauit, qui cum vellet in Hortenſio Dialogo ab aliqua re certa, de qua nullus ambigeret, ſumere ſuæ diſputationis exordium; beati certè inquit omnes eſſe volumus*.

21. Sed quæri poteſt primo, vtrum appetitus beatitudinis, ex quo infertur eius poſſibilitas, ſit innatus, vel elicitus?

22. Reſpondeo, quod poſſibilitas beatitudinis infertur ex appetitu elicito, ad quem, vt diximus ex Auguſtino, omnes experimur nos determinari per modum naturæ. Datur tamen in omni natura rationali etiam appetitus innatus beatitudinis, ex quo oritur elicitus. Ratio eſt, quia omnis natura habet appetitum innatum ſuæ perfectionis; ſed beatitudo eſt vltima, & ſumma perfectio naturæ rationalis; ergo &c.

23. Quæri poteſt ſecundò, vtrum amor beatitudinis ſit nobis neceſſarius quoad exercitium, ita vt apprehenſa beatitudine, non poſſimus illam non amare, an ſolum ſit neceſſarius quoad ſpecificationem, ita vt apprehenſa beatitudine, non poſſimus illam odiſſe, ſed poſſimus non amare, ſuſpendendo actum amoris?

24. Reſpondeo probabilius mihi eſſe, quod ſit neceſſarius etiam quoad exercitium. Probatur. Si enim propoſita beatitudine, poſſemus ſuſpendere omnem actum amoris circa illam, ſi certò ſciremus nos nunquam conſequuturos beatitudinem, poſſemus ſuſpendere omnem actum doloris de æterna carentia beatitudinis, adeoque de ea non dolere; conſequens eſt abſurdum, & contra experientiam; ergo &c. Probatur ſequela: nam dolor de non conſequutione boni ſupponit, vel includit amorem talis boni: nemo enim dolere poteſt de carentia boni, quod non amat; ergo &c. Confirmatur, nam non poſſumus non odiſſe miſeriam, ideoque ſi alicui manifeſtetur eum poſt horam fore miſerum, non poteſt ſuſpendere actum doloris; ergo ex proportionali ratione non poſſumus non amare beatitudinem. Sed de hoc agetur ex profeſſo infra qu. 18.

25. Obijcies: licet Deus proponatur vt bonum continens omnia bona, tamen poteſt liberè non amari; ergo à fortiori beatitudo.

26. Reſpondeo diſtinguo antecedens: poteſt non amari amore concupiſcentiæ ſub conceptu beatitudinis, nego: poteſt non amari amore amicitiæ, & ſub alijs conceptibus, tranſeat; & nego conſequentiam. Natura nos determinat ad amandum bonum proprium amore concupiſcentiæ, licet fortaſſe non determinet ad amandum bonum alienum amore amicitiæ: ideoque nos neceſſitat ad amandam noſtram beatitudinem, neceſſitat etiam ad amandum Deum ſub conceptu beatitudinis, licet non neceſſitet ad illum amandum ſub alijs rationibus, & conceptibus.

27. Quæri poteſt tertiò, qualis ſit amor beatitudinis, quem dicimus eſſe neceſſarium quoad exercitium?

28. Reſpondeo, quod non eſt amor trahens neceſſario voluntatem efficacem vincendi omnes difficultates ad beatitudinem acquirendam. Probatur: nam multi licet ament beatitudinem, tamen ita ſuccumbunt difficultatibus, vt quia nolunt illas vincere, de beatitudine deſperent; ergo amor naturalis beatitudinis non neceſſario trahit voluntatem efficacem vincendi difficultates. Eſt igitur amor, quo omnes volunt eſſe beati, ſi poſſent ſine difficultate, ſtimulans quidem, & impellens, ſed non neceſſitans ad volendum vincere difficultates. Vide infra quæſt. 18.

29. Dicendum ſecundò: beatitudo eſt poſſibilis ſoli naturæ rationali, adeoque nulla natura carens ratione, & intellectu eſt capax beatitudinis. Probatur: nam illa ſolum ſunt capacia beatitudinis, quæ ſunt capacia quietis, qua conſtituantur contenta propter ſufficientiam boni; ſed ſolæ naturæ rationales ſunt capaces talis quietis; ergo &c. Probatur minor: nam talis quies debet oriri ex cognitione de ſufficientia boni; ſed ſolæ rationales creaturæ poſſunt cognoſcere ſufficientiam boni; ergo &c. Ad beatitudinem igitur non ſufficit, vt res ſit contenta negatiuè, ità vt nihil aliud appetat, ſed requiritur, vt ſit contenta poſitiuè quiete fundata in cognitione de ſufficientia boni poſſeſſi. Et quia ſolæ naturæ rationales poſſunt cognoſcere ſufficientiam boni poſſeſſi, ideò ſolæ naturæ rationales poſſunt eſſe poſitiuè cõtentæ, adeoque beatæ; & ex eadem ratione ſolę naturę rationales poſſunt appetere beatitudinem, quia ſolæ cognoſcunt ſufficientiã boni.

 30. Di-

30. Dicendum tertiò: beatitudo eſt finis poſitiuè vltimus omnis naturæ rationalis. Probatur: nam nomine finis poſitiuè vltimi intelligimus illum, qui ſecundum rectam rationem ità eſt amandus propter ſe, vt alia omnia ſint amanda propter ipſum, vel ſaltem ipſi ſint attemperandi omnes alij actus voluntatis; ſed beatitudo eſt huiuſmodi; ergo &c. Probatur minor: nam beatitudo ſecundum rectam rationem eſt amanda, & deſideranda propter ſe ipſam, alia verò ſunt amanda, & deſideranda propter beatitudinem, atque amori beatitudinis ita ſunt attemperandi omnes actus voluntatis, vt eligamus ea ſolum, quæ ad beatitudinem conducunt, vel ſaltem illam non impediunt, quæ autem impediunt, reſpuamus.

31. Hinc ſequitur beatitudinem ſecundum rectam rationem amandam eſſe amore prælatiuo, quo nimirum præferatur alijs bonis amabilibus. Patet: nam quæ ita amantur, vt ipſis attemperentur amores aliorum amabilium, amantur amore, quo præferuntur alijs amabilibus; ſed beatitudo ſecundum rectam rationem debet ita amari; ergo &c.

32. Ad 1. diſtinguo maiorem: quod eſt perfectibile magis, ac magis ſine termino, per hoc, quod ponatur in hoc, vel illo termino, non habet alium finem, quam vt perficiatur magis, ac magis ſine termino, nego maiorem: quod eſt perfectibile magis, ac magis ſine termino, per hoc, quod in nullo ponatur termino, non habet alium finem, quam vt perficiatur magis, ac magis ſine termino, concedo maiorem: diſtinguo eodem pacto minorem; & nego conſequentiam. Dupliciter poteſt intelligi, quod aliquid ſit perfectibile in infinitum ſine termino: primò ità vt nunquam debeat poni in vllo termino ſuæ perfectionis, ſed debeat ſemper perfici magis, & magis: ſecundo vt debeat poni in aliquo termino, ſed poſſit poni in termino perfectiori, & perfectiori. Quod eſt perfectibile ſine termino, ità vt nunquam debeat poni in termino, non habet alium finem, quam vt ſemper perficiatur ſine termino: at quod eſt perfectibile per hoc, quod debeat quidem poni in termino perfectionis, ſed poſſit poni in termino perfectiori, ac perfectiori, habet pro fine, vt ponatur in aliquo termino, hoc, vel illo. Homo ita eſt perfectibilis in infinitum, vt debeat poni in aliquo termino perfectionis, in quo ſit quietus, & contentus, licet poſſit poni vel in termino perfectiori, vel in termino minus perfecto, ideoque habet pro fine, vt ponatur in aliquo termino, & conſequatur aliquam beatitudinem, hanc, vel illam.

33. Ad 2. Experientia probat ſolum bona imperfecta, & creata non poſſe ſatiare naturam rationalem: at non probat Deum, qui eſt bonum perfectum, & increatum, non poſſe ſatiare.

34. Ad 3. Deus eſt tantum bonum, vt poſſit ſatiare naturalem appetitum, non ſolum vt poſſeſſus poſſeſſione perfectiori, ſed etiam vt poſſeſſus poſſeſſione minus perfecta, vt explicabitur inferius.

35. Ad 4. concedo antecedens, & nego conſequentiam: & affero diſparitatem. Ideò oculus non poteſt ſatiari viſu, nec auris auditu, quia nullum datur obiectum viſibile continens adæquatè perfectionem omnium viſibilium, & nullum datur obiectum audibile continens perfectionem omnium audibilium; ſed Deus eſt obiectum intelligibile, & amabile continens adæquatè perfectionem omnium intelligibilium, & amabilium; ergo intellectus, & voluntas poſſunt ſatiari Deo.

36. Ad 5. diſtinguo maiorem: habito vltimo fine, non poſſet homo intendere alium finem primarium, concedo: non poſſet intendere alium finem ſecundarium, nego. Finis primarius prout hic ſumitur eſt, qui intenditur, vt per illum homo ſit contentus, vel vt conducens ad hoc, vt homo ſit contentus. Finis ſecundarius eſt, qui intenditur, non vt per illum homo ſit contentus, ſed quia decet hominem iam contentum. Homo habito vltimo fine, conſtituitur contentus, ac non poteſt intendere alium finem, vt per illum conſtituatur contentus, adeoque non poteſt intendere alium finem primarium; ſed poteſt intendere finem ſecundarium, volendo facere actiones, quæ decent hominem iam contentum, & beatum. E. g. quia decet hominem beatum benefacere alijs, & ad finem benefaciendi moueri ex vno loco in alium, poteſt homo iam beatus velle benefacere alijs, & ex hoc fine moueri ex vno loco in alium, ideoque beatus non redditur immobilis, & immutabilis, vt opponitur in argumento.

37. Ad 6. & 7. diſtinguo maiorem: de ratione vltimi finis *qui* amoris concupiſcentiæ eſt, vt non ordinetur ad alium finem *qui* principaliorem, & magis amatum amore concupiſcentiæ, concedo maiorem; vt non ordinetur ad alium finem *cui*, vel ad alium finem *qui* magis amatum amore amicitiæ, nego maiorem; concedo minorem; & diſtinguo conſequens; ergo beatitudo noſtra non eſt vltimus finis *qui* amoris concupiſcentiæ, nego conſequentiam; non eſt vltimus finis *cui*, nec vltimus finis *qui* amoris amicitiæ, concedo conſequentiam.

38. Pro explicatione duo debent aduerti. Primum eſt. Triplex eſt finis: finis *cui*, finis *qui*, & finis *quo*. Finis *cui* eſt id, cui bonum intenditur; finis *qui* eſt bonum, quod intenditur; finis *quo* eſt ipſa poſſeſſio, vel participatio boni. E. g. cum auarus apperit diuitias, finis *cui* eſt ipſe auarus; finis *qui* ſunt diuitiæ; finis *quo* eſt poſſeſſio diuitiarum. Ex his finibus primum in amore tenet locum finis *cui*, ſecundum finis *qui*, tertium finis *quo*. Ratio eſt, quia illud, quod ità amatur propter ſe, vt ſit ratio amandi alterum, non è conuerſo, magis amatur, quam illud alterum; ſed finis *cui* ita amatur propter ſe, vt ſit ratio amandi finem *qui*, & finem *quo*, non è conuerſo; ergo &c. Probatur

tur minor : nam auarus ideò amat diuitias, earumque poſſeſſionem, quia amat ſe ipſum, non autem è conuerſo ideò amat ſe ipſum, quia amat diuitias, earumque poſſeſſionem; ergo &c. Proportionaliter finis *qui*, e. g. bonum beatificans, ità amatur propter ſe, & propter ſuam bonitatem, vt ſit ratio amandi poſſeſſionem ipſius, non è conuerſo. Quia enim amo bonum beatificum, amo eius poſſeſſionem, & volo illud poſſidere, non è conuerſo quia amo poſſeſſionem boni beatifici, amo ipſum bonum beatificum; ergo finis *qui* eſt principalior, & magis amatur, quam finis *quo*.

39. Secundum, quod debet aduerti eſt. Duplex eſt amor, alter concupiſcentiæ, quo amamus nos ipſos vt finem cui; alter amicitiæ, quo amamus amicum vt finem *cui*.

40. His poſitis, dum dicimus beatitudinem eſſe vltimum finem noſtrum, dicimus illam eſſe vltimum finem *qui* amoris concupiſcentiæ, quo amamus nos ipſos, non autem eſſe vltimum finem *cui*, vel vltimum finem *qui* amoris amicitiæ. Ad hoc autem, vt ſit vltimus finis *qui* amoris concupiſcentiæ, requiritur, & ſufficit, vt non ordinetur ad alium finem *qui* magis amatum amore concupiſcentiæ, non autem requiritur, vt non ordinetur ad alium finem *cui*, vel ad alium finem *qui* magis amatum amore amicitiæ; ſed beatitudo licet ordinetur ad nos ipſos tanquam ad finem *cui* principaliorem, & ad gloriam Dei, tanquam ad finem *qui* magis amatum amore amicitiæ, & charitatis, quo diligimus Deum, tamen non ordinatur ad alium finem *qui* magis amatum amore concupiſcentiæ; ex amore enim concupiſcentiæ, quo amamus nos ipſos, nihil debemus magis amare, quam noſtram beatitudinem, licet quia per charitatem debemus magis amare Deum, quam nos ipſos ex amore Dei debeamus beatitudinem magis amare, in quantum per ipſam glorificatur Deus, quam in quantum eſt bonum noſtrum; ergo &c.

41. Addo vltimum finem *qui* procurandum per charitatem eſſe, vt Deus ſummè glorificetur in nobis: ſed gloria definitur à Sancto Auguſtino lib. 83. quæſtionum qu. 31. *Clara notitia cum laude*, adeoque Deus ſummè glorificatur in nobis per hoc, quod ſummè à nobis cognoſcatur, & laudetur; ergo vltimus finis charitatis eſt, vt Deus ſummè à nobis cognoſcatur, & laudetur; ſed Deus ſummè, & clariſſimè cognoſcitur, ac laudatur, cum videtur prout in ſe, & in hoc ipſo conſiſtit noſtra beatitudo; ergo vltimus finis *qui* procurandus per charitatem eſt noſtra beatitudo, in quantum continet ſummam Dei glorificationem.

QVAESTIO II.

Vtrum homo poſſit eſſe beatus poſſeſſione boni creati.

S. Thomas quæſt. 2.

1. Videtur, quod poſſit, primò quia poſſeſſione boni creati, & finiti poteſt quietari, & expleri naturale deſiderium hominis; ſed hoc ſufficit ad hoc, vt homo reddatur beatus; ergo &c. Probatur maior. Cum enim homo poſſidet totum bonum, cuius eſt capax, quietatur eius deſiderium naturale; ſed homo eſt capax ſolum boni creati, & finiti; ergo &c. Probatur minor: quod enim habet ſolum capacitatem finitam, eſt capax ſolum boni finiti; ſed homo habet ſolum capacitatem finitam; ergo &c. Probatur minor: capacitas enim hominis identificatur cum eius entitate; ſed entitas eſt finita; ergo, & capacitas.

2. Secundò ad hoc, vt homo ſit beatus, ſufficit, vt poſſideat bonum poſſeſſione creata, & finita; ergo ſufficit etiam, vt poſſideat bonum creatum, & finitum: eadem enim eſt ratio.

3. Tertiò ſola bona finita, & creata poſſunt ab homine poſſideri, bonum autem infinitum, hoc eſt Deus poſſideri non poteſt; ſiquidem poſſideri ab altero eſt imperfectio rei poſſeſſæ; ergo &c.

4. Quartò non poteſt creatura rationalis beari poſſeſſione bonorum extrinſecorum; ſed bonum infinitum, hoc eſt Deus, eſt extrinſecum cuilibet creaturæ rationali; ergo &c.

5. Reſpondeo impoſſibile eſſe, vt homo, & quælibet natura rationalis, vel intellectualis ſit beata poſſeſſione boni creati, & finiti. Probatur: nam impoſſibile eſt, vt quod eſt capax boni infiniti, & continentis omne bonum ſine vllo defectu, beatificetur, & ſit contentum poſſeſſione boni finiti, defectuoſi, & imperfecti; ſed homo, & quælibet natura intellectualis eſt capax poſſidendi Deum, qui eſt bonum infinitum, & continens omnia bona ſinè vllo defectu; ergo &c. Probatur maior; nam verum, & pulchrum poſſidetur, illud cognoſcendo, & contemplando; bonum verò poſſidetur illud præſertim experimentaliter percipiendo, eoque fruendo, eo pacto, quo guſtus poſſidet bonum dulcedinis, aliorumque ſaporum, illos experimentaliter percipiendo, & guſtando; ſed quælibet creatura rationalis poteſt Deum vt ſummum verum, & pulchrum cognoſcere, & contemplari, ac percipere, quam bonus, & ſuauis ſit Deus, iuxta illud Pſal. 33. *Guſtate, & videte, quam ſuauis eſt Deus*; ergo quælibet creatura intellectualis poteſt poſſidere Deum vt ſummum verum, pulchrum, & bonum, adeoque non poteſt quietari poſſeſſione vllius boni creati,

&

& finiti; iuxta illud Auguſtini lib. 1. confeſſion. c. 1. *Fecisti nos ad te, & inquietum eſt cor noſtrum donec requieſcat in te*: Deo autem poteſt quietari, & expleri naturale deſiderium iuxta illud Pſal. 102. *qui replet in bonis deſiderium tuum*.

6. Probatur ſecundò concluſio. Nam impoſſibile eſt, vt natura rationalis ſit contenta, niſi obtineat finem voluntatis; ſed finis voluntatis eſt bonum perfectum, & vniuerſale continens omnia bona, ideoque experimur, quod appetimus omnia bona; ergo impoſſibile eſt, vt natura rationalis ſit contenta, niſi obtineat bonum perfectum, vniuerſale, & continens omnia bona; ſed ſolus Deus eſt bonum perfectum, vniuerſale, & continens omnia bona; creaturæ verò ſunt bona imperfecta, particularia, & participata, hoc eſt habentia ſolum particulam boni; ergo &c. Videri poteſt S. Thomas qu. 2. art. 8.

7. Inferri poteſt breuis ſumma doctrinæ, quam tradit Sanctus Thomas hic tota qu. 2. & magna ex parte deſumpta eſt ex Ariſtotele 1. Ethicor. cap. 5. & ſequentibus.

8. Infertur igitur primò, quod vt docet art. 1. beatitudo non poteſt conſiſtere in diuitijs. Beatitudo enim expetitur propter ſe; ſed diuitiæ expetuntur non propter ſe, ſed propter alia; ergo &c. Probatur minor: nam diuitiæ naturales, quibus nimirùm ſubuenitur humanis defectibus, quales diuitiæ ſunt cibus, potus, veſtimenta, vehicula, expetuntur ad ſubueniendum humanis defectibus famis, ſitis, nuditatis, laſſitudinis &c. diuitiæ artificiales, hoc eſt pecuniæ, quæ inuentæ ſunt propter commutationes, expetuntur ad emēdas diuitias naturales.

9. Infertur ſecundò, quod vt docet art. 2. beatitudo non poteſt conſiſtere in honoribus. Probatur primo: nam beatitudo debet eſſe in eo, qui eſt beatus, & in ipſius dominio, non autem in dominio alterius, ità vt facile poſſit auferri; ſed honor non eſt in honorato, ſed in honorante, atque in dominio honorantis, adeoque facillimè poteſt auferri; ergo &c.

10. Probatur ſecundò principaliter. Beatitudo enim cum ſit maximum bonum, & maxima excellentia naturæ rationalis, non poteſt conſiſtere in eo, quod deſideratur ſolum vt ſignum excellentiæ; ſed honor exhibetur propter aliquam excellentiam, ac ſolum deſideratur vt ſignum talis excellentiæ; ergo beatitudo non conſiſtit in ipſo honore, ſed in ea excellentia, propter quam natura rationalis eſt maximè honorabilis.

11. Infertur tertiò, quod vt docet art. 3. beatitudo non poteſt conſiſtere in fama, & gloria humana. Probatur: gloria enim ex S. Auguſtino lib. 83. quæſtionum quæſt. 31. *eſt clara alicuius notitia cum laude*; ſed melius eſt, vt quis habeat bonum, per quod poſſit in alijs cauſare de ſe claram notitiam cum laude, quam vt clarè cognoſcatur, & laudetur; ergo beatitudo, quæ eſt ſummum bonum, non conſiſtit in laude, & gloria, ſed in hoc, quod natura rationalis habeat bonum, propter quod ſit glorificabilis, & laudabilis.

12. Infertur quartò, quod vt docet art. 4. beatitudo non conſiſtit in potentia, ſeu poteſtate. Probatur: nam poteſtas eſt quoddam principium, quo poſſumus benè, & malè vti, & habet pro fine rectum vſum: ſed beatitudine non poſſumus malè vti, & eſt vltimus finis; ergo beatitudo non conſiſtit in potentia, ſeu poteſtate, ſed potius in recto vſu poteſtatis, & cuiuslibet potentiæ, ac virtutis.

13. Quia omnia bona fortunæ reducuntur ad quatuor dicta, concluditur beatitudinem non conſiſtere in bonis externis fortunæ. Et quidem in nullo dictorum quatuor conſiſtere beatitudinem confirmat S. Thomas eodem art. 4. quatuor rationibus communibus. Prima ratio eſt. Beatitudo cum ſit ſummum bonum, non poteſt in ſubiecto coniungi cum vllo malo, præſertim maximo, qualis eſt malitia peccati, ideoque non poteſt dari in hominibus malis; ſed etiam mali poſſunt poſſidere diuitias, honorem, gloriam, & potentiam; ergo &c.

14. Secunda ratio eſt. Beatitudo ex Ariſtotele 1. Ethic. cap. 7. eſt bonum ſufficiens, ideoque illa habita, non poteſt homini deeſſe vllum bonum neceſſarium ad hoc, vt benè ſe habeat; ſed habitis his quatuor bonis, poſſunt homini deeſſe multa bona neceſſaria ad hoc, vt benè ſe habeat, puta ſanitas, ſapientia, virtus moralis &c; ergo &c.

15. Tertia ratio eſt. Beatitudine nemo poteſt malè vti, neque ex illa poteſt homini prouenire malum; ſed ex his quatuor poſſunt homini prouenire multa mala, iuxta illud Eccleſiaſt. 5. *Diuitiæ interdum conſeruantur in malum domini ſui*; ergo &c.

16. Quarta ratio eſt, quia cum beatitudo ſit finis naturæ, quæ eſt principium intrinſecum, debet pendere ab hoc, quod homo intrinſecè benè ſe habeat: ſed hæc non pendent ex hoc, quod homo intrinſecè benè ſe habeat, ſed præcipuè pendent à cauſis extrinſecis, ac præſertim à fortuna, ideoque vocantur bona fortunæ; ergo &c.

17. Infertur quintò, quod vt docet art. 5. beatitudo non conſiſtit in vllo bono corporis. Probatur: nam corpus comparatur ad animam, ſicut materia ad formam, & ſicut inſtrumentum ad motorem, adeoque eſt inſtrumentum animæ; ſed materia habet pro fine formam, & inſtrumentum habet pro fine motorem; ergo corpus, & omnia bona corporis non ſunt vltimus finis, ſed habent pro fine animam, & bona animæ: ſed beatitudo eſt vltimus finis; ergo beatitudo non poteſt conſiſtere in corpore, vel in vllo bono corporis, putà in ſanitate, robore &c.

18. Hinc vlterius ſequitur beatitudinem non poſſe conſiſtere in ipſa exiſtentia, & conſeruatione animæ, ſeu naturæ intellectualis.

Pro-

Probatur; nam natura intellectualis, quæ non eſt ipſa actualis intellectio, & volitio, non eſt ſuus vltimus finis, quo ſit contenta, ſed ordinatur ad hoc, vt actualiter intelligat, & velit, ita vt eo ipſo, quod non obtineat actum intelligendi, & volendi, ſit fruſtra; ſed natura intellectualis creata non eſt ſua actualis intellectio, & volitio; ergo non eſt ſuus vltimus finis *qui*, nec eſt contenta per hoc, quod exiſtat, ſed ordinatur ad actualiter intelligendum, & volendum; ſed beatitudo eſt vltimus finis, quo natura eſt contenta; ergo &c.

19. Infertur ſextò, quod vt docet artic. 6. beatitudo non poteſt conſiſtere in vlla operatione, quam anima exerceat per corpus, neque in voluptate corporea. Probatur: nam beatitudo ex dictis non poteſt conſiſtere in poſſeſſione vllius boni, & obiecti creati; ſed anima per operationes, & voluptates corporeas poteſt ſolum poſſidere bona, & obiecta ſenſibilia, & creata; ergo &c.

20. Infertur ſeptimò, quod vt docet art. 7. poſſeſſio beatitudinis debet conſiſtere in aliquo bono creato, ac proindè intrinſeco animæ: bonum autem, quod poſſeſſum beatificat, eſt increatum, atque animæ extrinſecum. Probatur: nam ex dictis beatitudo vt bonum poſſeſſum eſt Deus, qui eſt extrinſecus animæ; ſed Deus non poteſt poſſideri poſſeſſione quietatiua, niſi per aliquid animæ intrinſecum, adeoque creatum, vt oſtendetur quæſt. ſequenti; ergo &c.

21. Ad 1. nego maiorem. Ad probationem nego minorem, in qua aſſumitur hominem eſſe capacem poſſidendi ſolum bonum finitum. Oſtenſum eſt enim quamlibet naturam rationalem eſſe capacem poſſidendi bonum infinitum illud cognoſcendo, & contemplando, eoque fruendo. Ad probationem minoris, diſtinguo maiorem: quod habet capacitatem finitam entitatiuè eſt capax ſolum boni finiti, nego maiorem; quod habet capacitatem finitam terminatiuè, concedo maiorem; diſtinguo eodem pacto minorem; & nego conſequentiam. Intellectus, & voluntas licet habeant capacitatem finitam entitatiuè, vtpotè identificatam cum entitate finita, tamen habent capacitatem infinitam terminatiuè, quatenus poſſunt cognoſcere, & amare bonum infinitum; ſed cognoſcendo, & amando poſſunt illud poſſidere; ergo licet habeant capacitatem finitam entitatiuè, tamen poſſunt poſſidere bonum infinitum.

22. Sed vrgebis. Quod eſt capax boni debet habere proportionem cum bono, cuius eſt capax; ſed finitum non habet vllam proportionem cum infinito; ergo quod habet capacitatem finitam non eſt capax boni infiniti.

23. Reſpondeo diſtinguo maiorem; quod eſt capax boni debet habere proportionem æqualitatis, vel per quam finities ſumptum poſſit æquare, nego; debet habere proportionem cuiuſdam adaptationis, concedo; diſtinguo eodem pacto minorem; & nego conſequentiam. Linea terminatur puncto, ideoque habet aliquam proportionem cum puncto, & tamen punctum neque eſt æquale lineæ, neque finities ſumptum poteſt æquare lineam, adeoque non habet proportionem æqualitatis cum linea. Similiter intellectus finitus licet non habeat proportionem æqualitatis cum obiecto infinito, tamen habet proportionem cuiuſdam adaptationis, propter quam ſicut poteſt cognoſcere obiectum infinitum, ſic poteſt illud poſſidere, cognoſcendo, contemplando, & percipiendo.

24. Ad 2. concedo antecedens, & nego conſequentiam, & retorqueo argumentum. Si homo poſſet poſſidere ſummum bonum poſſeſſione infinita, proculdubio non poſſet beari poſſeſſione finita; ſed homo eſt capax poſſidendi infinitum bonum, illud cognoſcendo; ergo non poteſt beari poſſeſſione vllius boni finiti.

25. Ad 3. Nego infinitum bonum, hoc eſt Deum poſſideri non poſſe ab homine. Dum opponitur: poſſideri ab altero eſt imperfectio, diſtinguo; poſſideri purè vt obiectum intellectum, & amatum, nego: poſſideri alio genere poſſeſſionis, tranſeat. Quidquid ſit, vtrum poſſideri alio genere poſſeſſionis ſit imperfectio, euidens eſt, quod poſſideri purè vt obiectum intellectum, & amatum non eſt vlla imperfectio.

26. Ad 4. diſtinguo maiorem: non poteſt natura intellectualis beari poſſeſſione extrinſeca bonorum extrinſecorum, concedo; poſſeſſione intrinſeca boni extrinſeci, nego. Poteſt natura intellectualis beari poſſeſſione intrinſeca Dei, qui eſt bonum extrinſecum, vt magis explicabitur infra qu. 5.

QVAESTIO III.

Vtrum beatitudo formalis, ſeù poſſeſſio beatifica ſummi boni, debeat eſſe operatio vitalis.

S. Thomas qu. 3. art. 1. 2. 3.

1. Videtur, quod non, primò quia homo conſtituitur formaliter beatus poſſeſſione ſummi boni; ſed non poteſt conſtitui formaliter beatus vllo bono creato, & finito; ergo poſſeſſio ſummi boni non poteſt eſſe bonum creatum, & finitum; ſed omnis operatio vitalis eſt bonum creatum, & finitum; ergo poſſeſſio ſummi boni non poteſt eſſe operatio vitalis.

2. Secundò poſſeſſio beatifica ſummi boni eſt vltimus finis naturæ intellectualis; ſed nullum creatum poteſt eſſe vltimus finis naturæ intellectualis; ergo poſſeſſio beatifica ſummi boni non poteſt eſſe operatio vitalis, quæ eſt creata. Probatur minor: nam vltimo fine fruendum eſt; ſed ſolò Deo eſt fruendum,

dum, vt docet S. Auguſtinus lib. 1. de doctrina Chriſtiana cap. 4. 5. & 22; ergo ſolus Deus, ac nullum creatum eſt vltimus finis.

3. Tertiò vltimus finis naturæ rationalis non poteſt eſſe aliquid inferius, & imperfectius natura rationali; ſed omnis operatio vitalis eſt accidens, adeoque eſt inferior, & imperfectior natura rationali, quæ eſt ſubſtantia; ergo &c.

4. Quartò poſſeſſio beatifica ſummi boni non efficitur ab homine, ſed à ſolo Deo, à quo donatur homini; ſed omnis operatio vitalis hominis debet effici ab homine, cum debeat procedere ab intrinſeco; ergo &c.

5. Quintò beatitudo formalis, ſeu poſſeſſio ſummi boni definitur à Boetio, *Status omnium bonorum aggregatione perfectus*; ſed nulla operatio vitalis eſt ſtatus; ergo &c. Probatur minor; nam ſtatus debet eſſe aliquid permanens, & non interruptum; ſed omnis operatio vitalis eſt tranſiens, & ſæpè interrumpitur; ergo &c.

6. Sextò eatenus poſſeſſio beatifica ſummi boni deberet eſſe operatio vitalis, quatenus ſummum bonum poſſideri non poſſet, niſi per operationem vitalem, puta illud cognoſcendo, & amando; ſed ſummum bonum poteſt aliter poſſideri, quam per operationem vitalem; ergo &c. Probatur minor: nam de facto poſſidetur ab humanitate Chriſti per vnionem hypoſtaticam; poteſt etiam poſſideri à beatis per quemdam illapſum, per quem Deus vniatur intimè animæ quadam vnione accidentali, per quam anima deificetur, proportionaliter, ac ignis ità accidentaliter vnitur ferro candenti, vt ferrum ignefcat, & ſit quodammodo ignis.

7. Septimò repugnat, vt poſſeſſio non beatifica ſummi boni ſit perfectior poſſeſſione beatifica; ſed poſſeſſio, qua humanitas Chriſti per vnionem hypoſtaticam poſſidet ſummum bonum, ab eoque perficitur, eſt perfectior quacunque poſſeſſione, qua ſummum bonum poſſideatur per operationes vitales; ergo poſſeſſio, qua ſummum bonum poſſidetur per vnionem hypoſtaticam, eſt beatifica, adeoque non eſt neceſſe, vt poſſeſſio beatifica ſummi boni ſit operatio vitalis.

8. Reſpondeo beatitudinem formalem, ſeu poſſeſſionem beatificam ſummi boni debere eſſe operationem vitalem, & intentionalem.

9. Probatur primò: nam poſſeſſio beatifica ſummi boni eſt poſſeſſio, qua habita, res quieſcit in ſummo bono quiete non purè phyſica, qualis datur etiam in lapidibus, ſed vitali, & intentionali; ſed ſola poſſeſſio ſummi boni per operationem vitalem, & intentionalem poteſt quietare quiete vitali, & intentionali; ſiquidem quies vitalis, & intentionalis non poteſt ſequi, niſi ex operatione vitali, & intentionali; ergo poſſeſſio beatifica ſummi boni debet eſſe poſſeſſio vitalis, & intentionalis. Probatur maior: nam corpus Chriſti in triduo mortis e. g. habebat intrinſecè ſummum bonum per vnionem hypoſtaticam, & tamen quia non poſſidebat illud poſſeſſione vitali, & intentionali, ac proindè non quieſcebat in ſummo bono quiete vitali, & intentionali, non poſſidebat ſummum bonum poſſeſſione beatifica, ideoque non erat beatum; ergo poſſeſſio beatifica ſummi boni debet eſſe vitalis, & intentionalis. Confirmatur: nam licet humanitas Chriſti poſſideat ſummum bonum per vnionem hypoſtaticam, & in eo quieſcat quiete phyſica, tamen ſi intelligatur perpetuo dormire, & non exercere vllum actum vitalem, & intentionalem, quo ſummum bonum cognoſcat, atque eo delectetur, eo ipſo non intelligitur beata: ideoque Ariſtoteles 12. Metaphyſ. tex. 15. exiſtimauit abſurdum, aliquem, qui nihil intelligat, ſed ſe habeat vt dormiens, eſſe beatum, ac dixit: *Si enim nihil intelligat, ſed ſe habeat vt dormiens, quid præcellens erit?* ergo ad poſſeſſionem beatificam ſummi boni requiritur, vt ſit poſſeſſio per operationem vitalem intentionalem, ad quam ſequatur quies vitalis, & intentionalis.

10. Probatur ſecundò: nam ex dictis qu. 1. conclusione 2. ſola natura rationalis eſt capax beatitudinis; ſed natura rationalis non poteſt beari, niſi per hoc, quod poſſideat ſummum bonum poſſeſſione intentionali; ergo poſſeſſio beatifica ſummi boni debet eſſe intentionalis. Probatur minor: vt enim natura rationalis beetur, debet poſſidere ſummum bonum poſſeſſione, qua habita, non debeat deſiderare vlteriorem poſſeſſionem, ſed debeat in ſummo bono quieſcere; ſed habita poſſeſſione, qua natura rationalis poſſideat ſummum bonum purè phyſicè, puta per vnionem hypoſtaticam, vt poſſidet humanitas Chriſti, debet deſiderare vlteriorem poſſeſſionem, per operationem nimirum intentionalem, qua videat ſummum bonum ſibi phyſicè vnitum; poſita verò poſſeſſione intentionali, qua videat ſummum bonum, non debet deſiderare vlteriorem poſſeſſionem, ſed ſolum debet in ſummo bono quieſcere; ergo.

11. Probatur tertiò: ex doctrina enim Ariſtotelis 1. Ethic. cap. 7. omnis facultas, ars, potentia, & natura operatiua obtinet ſuum finem per hoc, quod benè faciat ſuum opus, & ſuam operationem: e. g. ſtatuaria obtinet ſuum finem per hoc, quod faciat perfectam ſtatuam; potentia viſiua obtinet ſuum finem per hoc, quod benè videat: ſed natura rationalis creata eſt operatiua, cum non ſit naturaliter otioſa; ergo obtinet ſuum finem per hoc, quod benè exerceat ſuas operationes; ſed non obtinet ſuum finem, & ſuam perfectionem per hoc, quod benè exerceat operationes tranſeuntes in externam materiam, cum tales operationes non tam perficiant operantem, quàm operatum, eo pacto, quo ædificatio non per-

ficit

ficit ædificantem, ſed ædificatum; natura autem rationalis habet pro fine, vt perficiat ſeipſam; ergo obtinet ſuum finem, exercendo operationes immanentes, ac perfectiuas naturæ rationalis; ſed operationes immanentes propriæ naturæ rationalis, ſunt operationes rationales, adeoque vitales, & intentionales; ergo natura rationalis obtinet ſuum finem, exercendo operationes vitales, & intentionales; ſed obtinet ſuum finem, poſſidendo ſummum bonum; ergo natura rationalis poſſidet ſummum bonum per operationes vitales, & intentionales, ac proindè poſſeſſio beatifica ſummi boni debet eſſe operatio vitalis, & intentionalis.

12. Ex dictis inferri poteſt compendium doctrinæ, quam tradit S. Thomas hic qu. 3. art. 1. 2. & 3.

13. Infertur igitur primò, quod vt docet art. 1. beatitudo vt bonum poſſeſſum, ſeù vt finis *qui* eſt aliquid increatum: beatitudo vt poſſeſſio, ſeu vt finis *quo* eſt aliquid creatum. Patet ex dictis.

14. Infertur ſecundò, quod vt docet art. 2. beatitudo formalis, ſeu poſſeſſio beatifica ſummi boni conſiſtit in aliqua operatione naturæ rationalis, ideoque Ariſtoteles 1. Ethic. cap. 7. dicit felicitatem eſſe operationem ſecundum virtutem perfectam. Probat S. Thomas: nam vltima perfectio naturæ rationalis eſt aliqua operatio; ſed beatitudo eſt vltima perfectio naturæ rationalis; ergo &c. Probatur maior: nam vltima perfectio naturæ, quæ eſt in potentia ad operandum, eſt vt actu operetur, ideoque operatio vocatur actus ſecundus; ſed omnis natura rationalis creata, immo vniuerſim omnis natura creata eſt in potentia ad operandum, & ordinatur ad operandum, cum naturaliter non ſit otioſa, ideoque 2. de Cælo text. 17. dicitur, quod res vnaquæque eſt propter ſuas operationes; ergo &c.

15. Infertur tertiò, quod vt docet art. 3. poſſeſſio beatifica ſummi boni non poteſt conſiſtere in vlla operatione ſenſitiua, ſed ſolum in operatione intellectus, & voluntatis. Probatur: nam poſſeſſio ſummi boni debet conſiſtere in actu, quo vitaliter attingamus ipſum ſummum bonum, hoc eſt Deum, illique coniungamur; ſed per ſolas operationes intellectus, & voluntatis poſſumus Deum attingere, illique coniungi; per operationes aliarum potentiarum poſſumus ſolum attingere obiecta creata, & ſenſibilia; ergo &c.

16. Confirmatur: vt enim arguit Ariſtoteles 1. Ethic. cap. 7. beatitudo cum ſit propria naturæ rationalis, non poteſt conſiſtere in aliqua operatione communi brutis, quæ ſunt incapacia beatitudinis; ſed operationes ſenſitiuæ ſunt brutis communes; ergo &c.

17. Addit S. Thomas, quod licet beatitudo non conſiſtat in operationibus ſenſitiuis, tamen ad beatitudinem imperfectam huius vitæ prærequiruntur operationes ſenſuum vt aliquid antecedens; ex beatitudine perfecta alterius vitæ ſequuntur operationes ſenſus vt aliquid conſequens. Ratio eſt, quia beatitudo imperfecta huius vitæ conſiſtit in operationibus intellectus, & voluntatis; ſed in hac vita operationes intellectus, ac proindè etiam voluntatis, præexigunt operationes ſenſus; ergo &c. Rurſus vt dicit S. Auguſtinus Epiſt. 56. ad Dioſcorum poſt reſurrectionem ex ipſa beatitudine animæ fiet quædam refluentia in corpus, & in ſenſus corporeos, vt in ſuis operationibus perficiantur; ergo ex beatitudine perfecta ſequentur aliquæ operationes ſenſuum.

18. Ad 1. diſtinguo minorem: non poteſt homo conſtitui beatus vllo creato, tanquam bono poſſeſſo, concedo minorem; non poteſt conſtitui beatus vllo bono creato, tanquam poſſeſſione boni ſibi intrinſeca, ac proindè creata, nego minorem. Homo conſtituitur beatus per hoc quod habeat id, quod naturaliter deſiderat; ſed naturaliter deſiderat poſſidere ſummum bonum increatum poſſeſſione ſibi intrinſeca, ac proindè creata; ergo conſtituitur beatus per hoc, quod poſſideat ſummum bonum increatum poſſeſſione creata, adeoque conſtituitur beatus aliquo increato tanquam bono poſſeſſo, & aliquo creato, tanquam poſſeſſione boni.

19. Sed quæres, vtrum denominatio beati includat intrinſecè non ſolum viſionem beatificam, quæ eſt poſſeſſio ſummi boni, adeoque finis *quo*, ſed etiam ipſum Deum, qui eſt ſummum bonum poſſeſſum, ac finis *qui*?

20. Reſpondeo denominationem beati includere intrinſecè etiam Deum. Probatur: nam denominatio includit intrinſecè omnia, per quæ ſubiectum formaliter conſtituitur ſub tali denominatione: e. g. quia ſubiectum conſtituitur formaliter album non ſolum vnione cum albedine, ſed ipſa albedine vnita, denominatio albi includit intrinſecè non ſolum vnionem cum albedine, ſed etiam albedinem vnitam: quia homo conſtituitur formaliter diues non ſolum poſſeſſione diuitiarum, ſed etiam diuitijs poſſeſſis, denominatio diuitis includit intrinſecè non ſolum poſſeſſionem diuitiarum, ſed ipſas diuitias poſſeſſas, ſed natura rationalis conſtituitur beata non ſola poſſeſſione ſummi boni, ſed ipſo ſummo bono poſſeſſo; ergo denominatio beati includit intrinſecè præter exiſtentiam ſubiecti, quod eſt finis *cui*, & exiſtentiam poſſeſſionis, quæ eſt finis *quo*, exiſtentiam ipſius Dei, quæ eſt finis *qui*, ideoque ſi per impoſſibile homo videret Deum non exiſtentem, non eſſet beatus.

21. Dices: ergo Deus eſt intrinſecus beato. Reſpondeo, diſtinguo conſequens: Deus eſt intrinſecus beato ſpecificatiuè, nego; reduplicatiuè, & concretiuè ſumpto, concedo. Viſio e. g. eſt extrinſeca viſo materialiter ſumpto, puta parieti, qui videtur, at eſt intrinſeca viſo reduplicatiuè, & concretiuè

 ſumpto;

ſumpto ; ſiquidem hoc concretum *viſum* conſtituitur intrinſecè per viſionem, tanquam per formam. Proportionaliter Deus eſt intrinſecus homini, qui eſt beatus, ſed includitur intrinſecè in hoc concreto, quod eſt *beatus* ;

22. Ad 2. diſtinguo maiorem : poſſeſſio beatifica ſummi boni eſt vltimus finis *quo*, concedo maiorem ; eſt vltimus finis *qui*, nego maiorem ; diſtinguo eodem pacto minorem ; & nego conſequentiam. Ad probationem diſtinguo : vltimo fine *qui* fruendum eſt, concedo : vltimo fine *quo* fruendum eſt, nego ; concedo minorem ; & nego conſequentiam. Ex dictis licet nullum creatum poſſit eſſe vltimus finis *qui*, tanquam bonum poſſidendum, tamen poteſt eſſe vltimus finis *quo*, tanquam poſſeſſio boni. Iam ſolo vltimo fine *qui* eſt fruendum, non autem vltimo fine *quo*. Ratio eſt, quia ex S. Auguſtino l. 1. de doctrina Chriſtiana cap. 4. & lib. 10. de Trinit. cap. 10. frui eſt *amore inhærere alicui rei propter ſe ipſam* ; ſed ſolus Deus, qui eſt vltimus finis *qui*, amandus eſt propter ſe ipſum, ſiſtendo in ipſo, poſſeſſio autem Dei, quæ eſt finis *quo* amanda eſt propter Deum ; ergo &c.

23. Ad 3. diſtinguo maiorem : vltimus finis *qui* non poteſt eſſe aliquid inferius, & imperfectius homine, concedo maiorem : vltimus finis *quo* non poteſt eſſe aliquid inferius, ſubdiſtinguo, abſolutè, nego ; proportionaliter, concedo ; & diſtinguo minorem ; omnis operatio vitalis eſt accidens hominis, adeoque eſt inferior abſolutè, concedo ; eſt inferior proportionaliter, nego minorem ; & diſtinguo conſequens ; ergo nulla operatio poteſt eſſe vltimus finis *qui*, & vt bonum poſſeſſum, concedo conſequentiam : non poteſt eſſe vltimus finis *quo*, & vt poſſeſſio, nego conſequentiam. Homo non poteſt beari per hoc, quod poſſideat bonum inferius ſe, eoque fruatur, immo non poteſt beari, niſi per hoc, quod poſſideat ſummum bonum ; ergo vltimus finis *qui*, & vt bonum poſſeſſum, quo eſt fruendum, non poteſt eſſe aliquid inferius homine. At homo vt beetur, debet vitaliter poſſidere ſummum bonum per operationem vitalem, quæ cum ſit accidens, eſt abſolutè inferior ipſo homine, qui eſt ſubſtantia, ſed non eſt proportionaliter inferior, cum non minus ſit perfecta in genere operationis, quam ſit perfectus homo in genere ſubſtantiæ, ſed potius eſt ſuperior homine, cum ſit operatio, quæ non poteſt ab homine exerceri per vires naturæ, ſed ſolum per vires gratiæ, vt infra explicabitur. Porrò manifeſtum eſt non repugnare, quod natura, quæ eſt finis *cui*, ordinetur ad finem *quo* abſolutè inferiorem. Nam finis *quo* ex ſua ratione eſt minus nobilis, quã finis *cui*, vt dictum eſt q. 1. ad 6.

24. Ad 4. diſtinguo maiorem : poſſeſſio beatifica ſummi boni non efficitur ab homine, Deo donante, vt illam efficiat, nego maiorem ; non efficitur ab homine ſine dono Dei, concedo maiorem : diſtinguo eodem pacto minorem ; & nego conſequentiam. Beatitudo hominis ità efficitur vitaliter ab homine, Deo donante, *vt principalius efficiatur ab ipſo Deo*.

25. Ad 5. nego minorem, ac dico, quod viſio Dei eſt operatio vitalis, non tranſiens, ſed permanens, & perpetua ſine vlla interruptione, & cum ſit poſſeſſio ſummi boni, conſtituit ſtatum omnium bonorum aggregatione perfectum.

26. Ad 6. diſtinguo maiorem ; eatenus poſſeſſio beatifica deberet eſſe operatio vitalis, quatenus ſummum bonum poſſideri non poſſet poſſeſſione vltimo quietatiua, niſi per operationem vitalem, concedo : quatenus poſſideri non poſſet vtcunque, niſi per operationem vitalem, nego maiorem ; diſtinguo eodem pacto minorem ; & nego conſequentiam. Ad poſſeſſionem beatificam non ſufficit, vt ſit ſummi boni poſſeſſio qualiſcunque, ſed requiritur, vt ſit poſſeſſio vltimo quietatiua ; ſed poſſeſſio beatifica per vnionem hypoſtaticam ſubſtantialem, vel per illapſum, ſiue vnionem aliquam accidentalem, qua anima deificaretur, proportionaliter ac ferrum candens ignеſcit, qualem illapſum poſuit Henricus quodlib. 13. qu. 12. non eſſet vltimo quietatiua, ſed eſſet cauſatiua deſiderij, vt oſtenſum eſt in ſecunda probatione concluſionis ; ergo poſſeſſio purè phyſica per vnionem hypoſtaticam, vel per illapſum non poteſt eſſe beatifica, ideoque falſa eſt opinio Ripaldæ, qui Tomo 2. de ente ſupernaturali diſp. 100. ſect. 3. docet non ſolam viſionem, nec ſolum amorem, ſed etiam vnionem hypoſtaticam eſſe adæquatam beatitudinem formalem.

27. Ad 7. diſtinguo maiorem : repugnat, vt poſſeſſio non beatifica conſtitutiua finis *cui* ſit perfectior poſſeſſione beatifica, quæ purè ſit finis quo, nego maiorem ; repugnat, vt poſſeſſio non beatifica non conſtitutiua finis *cui*, ſed purè ſpectans ad finem *quo*, ſit perfectior poſſeſſione beatifica, concedo maiorem, & diſtinguo minorem ; poſſeſſio, qua humanitas Chriſti poſſidet Deum per vnionem hypoſtaticam, eſt perfectior poſſeſſione, qua Deus poſſidetur per actum vitalem, ſed conſtituit finem *cui*, concedo minorem ; & non conſtituit finem *cui*, nego minorem ; & nego conſequentiam. Ex dictis quæſt. 1. in reſponſione ad 6. finis *cui* eſt perfectior fine *quo* ; ſed poſſeſſio beatifica purè habet rationem finis *quo* ; ergo poſſeſſio non beatifica, ſi conſtituat ipſum finem *cui*, poteſt eſſe perfectior poſſeſſione beatifica ; ſed poſſeſſio, qua humanitas Chriſti poſſidet Deum per vnionem hypoſtaticam, conſtituit finem *cui* ; ergo licet non ſit formaliter beatifica, poteſt eſſe perfectior poſſeſſione beatifica. Probatur aſſumptum. Nam finis *cui* poſſeſſionis beatificæ eſt natura rationalis ſubſtantialiter completa, & in ſuppoſito exiſtens ; ſed humanitas Chriſti

per hoc, quod Deum poſſideat vnione hypoſtatica, conſtituitur ſubſtantialiter perfecta, & exiſtens in ſuppoſito Verbi diuini; ergo conſtituitur finis *cui* beatitudinis, ac proinde poteſt eſſe perfectior poſſeſſione beatifica, quæ purè ſit finis *quo*. Ex oppoſita ratione poſſeſſio, quæ purè ſit finis *quo*, eo ipſo, quod non eſt beatifica, eſt imperfectior poſſeſſione beatifica. Ratio eſt, quia finis *quo* vltimus eſt perfectior, & amabilior omni puro fine *quo* non vltimo; ſed poſſeſſio beatifica eſt vltimus finis *quo*; ergo eſt perfectior, & amabilior omni poſſeſſione non beatifica, quæ proindè eſt finis *quo* non vltimus. Hæc doctrina eſt diligenter aduertenda ad ſoluendas plures difficultates.

QVÆSTIO IV.

Vtrum viſio ſit perfectior amore beatifico, & intellectus ſit perfectior voluntate?

1. VIdetur amor beatificus eſſe perfectior viſione, primò quia natura ab imperfectioribus procedit ad perfectiora, ideoque quod eſt poſterius generatione, eſt prius perfectione: e.g. natura ab actu ſenſus procedit ad actum imaginationis perfectiorem, ab actu imaginationis procedit ad actum intellectus perfectiorem; ſed à viſione procedit ad amorem, qui proindè eſt vltimus generatione; ergo amor beatificus eſt prior perfectione, & perfectior viſione.

2. Secundò amor Dei naturalis eſt perfectior quacumque cognitione naturali Dei; ergo amor Dei ſupernaturalis eſt perfectior qualibet cognitione ſupernaturali, ac proindè etiam viſione Dei.

3. Tertiò actus, & habitus patriæ proportionaliter ſe habent, ac actus, & habitus viæ; ſed in via actus, & habitus charitatis ſunt perfectiores actu, & habitu fidei, iuxta illud Apoſtoli 1. ad Corinth. 13. *Maior horum eſt charitas*; ergo etiam in patria amor beatificus, & habitus charitatis ſunt perfectiores viſione, & habitu luminis gloriæ.

4. Quartò ſicut Deus perfectius eſt in ſeipſo, quam in cognoſcente creato, ſic actus coniungens Deo prout eſt in ſe, eſt perfectior actu, qui coniungit Deo prout eſt in cognoſcente creato; ſed beatus per amorem coniungitur Deo prout eſt in ſe, per viſionem coniungitur Deo prout eſt in cognoſcente creato, in ipſo nimirum beato; ergo amor eſt perfectior, & perfectius coniungit Deo, quam viſio: ideoque Hugo de Sancto Victore in cap. 7. Dionyſij de cæleſti Hierarch. dicit, quod *dilectio ſupereminet ſcientiæ, et maior eſt intelligentia; plus enim diligitur Deus, quam intelligatur, & intrat dilectio, vbi ſcientia foris ſtat*.

5. Quintò melius eſt, vt deterius transformetur in melius, & trahatur à meliori, quam vt deterius transformet in ſe melius, & illud ad ſe trahat; ſed per viſionem beati trahunt Deum ad ſe, & Deum transformant in ipſos beatos; per amorem transformantur in Deum, & trahuntur à Deo, ſiquidem amor transformat amantem in amatum, vt docet S. Dionyſius; ergo &c.

6. Sextò melior eſt actus, quo efficimur meliores; ſed in via meliores efficimur amore, quam cognitione; ergo etiam in patria, adeoque amor patriæ eſt melior viſione.

7. Septimò ille actus eſt melior, cuius contrarium eſt peius; ſed odium Dei contrarium amori eſt peius quolibet errore contrario viſioni; ergo &c.

8. Octauò ſecundum rectam rationem perfectius non debet amari propter imperfectius, ſed è conuerſo; ſed ſecundum rectam rationem debemus velle Deum videre, vt amemus, non autem amare, vt videamus, ideoque Anſelmus lib. 2. *cur Deus Homo*, dicit; *peruerſus ordo eſt amare, vt intelligas, rectiſſimus verò intelligere, vt ames*; ergo amor eſt perfectior viſione.

9. Nonò maior amor eligibilior eſt, quam maior viſio; ergo amor eſt melior, & eligibilior viſione. Probatur antecedens: nam data optione viſionis vt tria, & amoris vt ſex, vel viſionis vt ſex, & amoris vt tria, ſecundum rectam rationem vnuſquiſque deberet potius eligere amorem vt ſex cum viſione vt tria, quam viſionem vt ſex cum amore vt tria: ergo &c.

10. Decimò ex doctrina S. Dionyſij, S. Gregorij, S. Thomæ, & Patrum, & Scholaſticorum communiter, Seraphim ſunt perfectiores, quam Cherubim, quia Seraphim præeminent in amore, Cherubim in ſcientia; ergo amor beatificus eſt perfectior ſcientia, ſeu viſione Dei.

11. Reſpondeo duas eſſe ſententias. Prima Henrici quodlib. 1. quæſt. 14. & quodlib. 13. quæſt. 12. Scoti in 4. diſt. 49. quæſt. 4. Richardi, Maioris, & Supplementi Gabrielis eadem diſt. 49. docet, amorem beatificum eſſe perfectiorem viſione, ac voluntatem eſſe perfectiorem intellectu.

12. Secunda S. Thomæ 1. par. quæſt. 82. art. 3. docet intellectum eſſe ſimpliciter perfectiorem voluntate, adeoque, vt Caietanus cum Thomiſtis interpretatur, viſionem eſſe ſimpliciter perfectiorem amore, licet amor ſecundum quid ſit perfectior viſione. Hanc ſententiam præter omnes Thomiſtas ſequuntur Durandus in 4. diſt. 49. quæſt. 4. num. 17. & ſequentibus, Suarius de actibus humanis diſput. 7. ſect. 1. num. 8. & ſequentibus, & Vaſquez t. 2. diſput. 12. cap. 7. & 8. num. 42. & ſequentibus. Deſumpta eſt hæc opinio ex Ariſtotele, qui 10. Ethic. cap. 7. docet intellectum eſſe præſtantiſſimum potentiarum, ſapientiam eſſe præſtantiſſimam virtutum, contemplationem eſſe præſtantiſſimam operationum, ideoque beatitudinem principaliter con-

ſiſtere in contemplatione Dei, quæ eſt præſtantiſſima operatio præſtantiſſimæ potentiæ, ex præſtantiſſima virtute, & ei ea præſtantiſſimum obiectum.

13. Dicendum primò cum ſecunda ſententia: viſio eſt ſimpliciter perfectior amore beatifico.

14. Probatur: nam effectus magis perficitur per hoc, quod ſit ſimillimus ſuæ cauſæ, quam per hoc, quod quia eſt ſimilis cauſæ, ad illam inclinatur; ſiquidem omne ſimile inclinatur ad ſuum ſimile: rurſus imago magis perficitur per hoc, quod ſit ſimillima exemplari, ita vt quodammodo ſit ipſum exemplar, quam per hoc, quod quia eſt ſimillima exemplari, habet inclinationem ad exemplar; ſed creaturæ rationales ſunt effectus, & viuæ imagines Dei, iuxta illud Gen. 2. *Faciamus hominem ad imaginem, & ſimilitudinem noſtram*; ergo creaturæ rationales magis perficiuntur per hoc, quod ſint vitaliter, & intentionaliter ſimiles Deo, quam per hoc, quod quia ſunt ſimiles Deo, inclinentur in Deum; ſed per viſionem, qua vident Deum prout eſt in ſe, ſunt vitaliter, & intentionaliter ſimillimæ Deo; ſiquidem viſio eſt ſimilitudo obiecti, ideoque 1. Ioan. 3. dicitur, *Similes ei erimus, quia videbimus eum, ſicuti eſt*: per amorem, quia antecedenter ſunt ſimiles, inclinantur in Deum; amor enim non eſt ſimilitudo, ſed inclinatio; ergo creaturæ rationales magis perficiuntur videndo, quam amando, adeoque viſio eſt perfectior amore. Confirmatur: nam creatura rationalis eſt ſimilior Deo per formam, per quam eſt Deo ſimilis non ſolum phyſicè, ſed etiam intentionaliter, quam per formam, per quam eſt Deo ſimilis ſolum phyſicè; ſed creatura rationalis per viſionem Dei Deo, qui eſt intellectio, eſt ſimilis non ſolum phyſicè, ſed etiam intentionaliter, cum viſio Dei ſit ipſa ſimilitudo intentionalis Dei: per amorem autem, Deo, qui eſt amor, eſt ſimilis ſolum phyſicè, non autem intentionaliter; ſiquidem amor non eſt ſimilitudo intentionalis Dei; ergo.

15. Dicendum ſecundò: intellectus eſt perfectior voluntate. Probatur primò: nam vt docet Ariſtoteles 1. de Cælo text. 16. potentiæ menſurantur in ordine ad perfectiſſimas operationes, quas poſſunt exercere; ex. gr. illi habent perfectiorem potentiam currendi, qui ſi currant quantum poſſunt, velocius currunt, quam alij, qui etiamſi currant quantum poſſunt minus velociter currunt; ſed viſio Dei, quæ eſt, perfectiſſima operatio intellectus, eſt perfectior amore, qui eſt perfectiſſima operatio voluntatis, vt oſtenſum eſt; ergo &c.

16. Probatur ſecundò magis à priori. Quod enim poteſt fieri aliquid, & poſtquam factum eſt illud, poteſt habere inclinationem illius, magis perficitur per potentiam, qua poteſt fieri aliquid, quam per potentiam, per quam poteſt habere inclinationem illius; ex. gr. materia prima, quia & recipiendo formas, poteſt fieri omnia corpora, & formis receptis, poteſt habere inclinationes conuenientes talibus formis, magis perficitur per hoc, quod recipiendo formas, poteſt fieri omnia corpora, quam per hoc, quod receptis formis, poteſt habere inclinationes formarum, ideoque præcipua, & primaria perfectio materiæ conſiſtit in potentia, per quam recipiendo formam ignis, poteſt fieri ignis, recipiendo formam aquæ, poteſt fieri aqua &c. potentia verò, per quam, recepta forma ignis, poteſt recipere leuitatem, ſeu inclinationem ad aſcendendum conuenientem formæ ignis, eſt perfectio ſecundaria materiæ; ſed natura rationalis recipiendo vitaliter ſimilitudines, ac ſpecies, ſeu formas intelligibiles omnium rerum, poteſt fieri intentionaliter ſimilis omnibus rebus, & vt 3. de Anima tex. 14. docet Ariſtoteles, poteſt quodammodo fieri omnia, & poſtquam recepit vitaliter formas intelligibiles rerum, poteſt habere inclinationes conuenientes talibus formis; ergo præcipua, & primaria perfectio naturæ rationalis eſt intellectus, qui ex doctrina Ariſtotelis citato text. 18. eſt potentia, qua natura rationalis poteſt omnia fieri, recipiendo ſpecies, ſeu formas intelligibiles omnium rerum; voluntas autem, qua poteſt habere inclinationes conuenientes talibus formis, & poteſt inclinari in obiecta, eſt potentia ſecundaria.

17. Obijcies primò: probabiliſſima ſententia docet intellectum, & voluntatem non diſtingui inter ſe, neque ab anima; ergo in ea opinione nulla eſt quæſtio propoſita.

18. Reſpondeo, quod in ea opinione ſenſus quæſtionis eſt, vtrum anima, cæteris paribus, magis perficiatur per actus intellectus, an per actus voluntatis, & per præſtantiſſimos actus intellectus, ſeu intellectiuos, an per præſtantiſſimos actus voluntatis, ſeu volitiuos.

19. Obijcies ſecundò: potentia libera eſt perfectior potentia non libera; ſed voluntas eſt libera, non intellectus; ergo &c.

20. Reſpondeo diſtinguendo maiorem: potentia libera eſt ſimpliciter perfectior potentia, quæ ita eſt non libera, vt ſit radix libertatis, nego; vt non ſit radix libertatis, tranſeat; diſtinguo eodem pacto minorem; & nego conſequentiam. Vt explicabitur infra qu. 16. de libertate, voluntas eatenus eſt libera ad eligendum, vel non eligendum, & ad eligenda bona contraria, quatenus intellectus proponit illa bona vt eligibilia, & vt potentia non eligi, & quatenus proponit vt eligibilia bona contraria; ergo intellectus eſt radix libertatis, adeòque eſt liber virtualiter, & ſic poteſt eſſe perfectior voluntate, quæ eſt libera formaliter. Confirmatur: nam per aduerſarios amor patriæ licet ſit neceſſarius, eſt perfectior omnibus actibus liberis; ergo intellectus licet ſit potentia neceſſaria, poteſt eſſe perfectior voluntate, quæ eſt potentia libera.

21. Obijcies tertiò: potentia mouens & impe-

imperans eſt perfectior potentia, quæ mouetur, & paret; ſed voluntas mouet, & imperat, intellectus mouetur, & paret; ergo &c.

22. Reſpondeo, diſtinguo maiorem: potentia, quæ ita mouet, & imperat in vno genere, vt non moueatur, & pareat in alio genere, eſt perfectior, concedo; quæ mouetur, & paret in alio genere, nego maiorem; diſtinguo eodem pacto minorem; & nego conſequentiam. Voluntas, & intellectus ſe mutuo mouent, & ſibi mutuo imperant. Nam intellectus mouet voluntatem, illique imperat, proponendo voluntati bonum, & finem, ideoque voluntas debet parere rationi, ſine intellectui imperanti; voluntas mouet intellectum, illique imperat, quatenus vult, vt intellectus quoſdam actus exerceat. Licet intellectus, & voluntas ſe mutuo moueant, & ſibi mutuò imperent, tamen intellectus in genere mouentis, & imperantis eſt prior, & perfectior voluntate. Ratio eſt, quia ſi duo mouentia, quæ vocentur A. & B. ita ſe habeant, vt A. poſſit mouere B. abſque eo quod prius moueatur à B. at B. non poſſit mouere A. abſque eo quod prius moueatur ab A. in ratione mouentis A. eſt prius, & perfectius, quam B; ſed intellectus intelligendo mouet ſe ipſum, & voluntatem ad multos actus, abſque eo quod prius moueatur à voluntate, ſiquidem vt intelligamus, non eſt neceſſe, quod prius velimus intelligere; at voluntas non poteſt volendo mouere ſe ipſam, & intellectum ad vllum actum, niſi prius ab intellectu moueatur ad volendum; nam nihil volitum, quin præcognitum; ergo &c. Proportionaliter voluntas ita imperat intellectui, vt in imperando, debeat parere priori imperio rationis, ſeu intellectus: at intellectus ita imperat voluntati, vt non debeat parere voluntati prius imperanti; ergo intellectus eſt primum imperans, adeoque etiam ex hoc capite eſt perfectior voluntate. Intellectus igitur imperat voluntati vt ſuperior inferiori, præcipiens voluntati, vt eligat ea, quæ præcipit intellectus, in bonum intellectus: at voluntas imperare debet intellectui vt inferior ſuperiori, imperans in bonum intellectus illa ipſa, quæ intellectus prius præcipit imperanda.

23. Quæritur, vtrum actus intellectus ſint perfectiores actibus voluntatis ex toto genere, hoc eſt ità, vt quilibet actus intellectus ſit perfectior quolibet actu voluntatis, eo pacto, quo quilibet actus intellectus eſt perfectior quolibet actu ſenſus; an potiùs ſint perfectiores ſolum ex genere, ita vt licet aliqui actus intellectus ſint perfectiores quolibet actu voluntatis, tamen etiam aliqui actus intellectus ſint imperfectiores aliquo actu voluntatis, eo pacto, quo licet aliquid incorruptibile, puta Angelus, ſit perfectius quolibet corruptibili, tamen aliquod incorruptibile, hoc eſt Cælum, eſt imperfectius homine, qui eſt corruptibilis?

24. Reſpondeo, quod ſunt perfectiores ſolum ex genere, non autem ex toto genere. Ratio eſt, quia licet viſio Dei ſit perfectior quolibet actu voluntatis, tamen aliquis actus voluntatis, hoc eſt amor beatificus, imò etiam amor charitatis, quo Deum diligimus in via, eſt perfectior actu fidei, qui eſt operatio intellectus, vt dicetur in reſponſione ad tertium.

25. Obijcit Vaſquez 1. 2. diſp. 11. cap. 8. nu. 48. Omnes ſpecies contentæ ſub genere perfectiori ſunt perfectiores; ſed genus intellectionis eſt perfectius genere volitionis; ergo omnis intellectio eſt perfectior qualibet volitione; ideoque in via actus amoris ſolum ſecundum quid, & in genere amoris eſt perfectior actu fidei, cum actus fidei ſimpliciter, & in genere naturæ ſit perfectior actu amoris.

26. Reſpondeo, negando maiorem. Ponamus enim, quod genus intellectionis e. g. dicat perfectionem vt tria, genus volitionis dicat perfectionem vt duo, ſi concipiamus genus intellectionis contrahi differentia perfecta vt quatuor, reſultabit ſpecies perfecta vt ſeptem: at ſi genus volitionis contrahatur differentia perfecta vt ſex, reſultabit ſpecies perfecta vt octo; ergo ſpecies contenta ſub genere imperfectiori poteſt eſſe perfectior ſpecie contenta ſub genere perfectiori. Iam ex generibus quędam ſecundum ſe pręcisè ità ſunt perfectiora alijs generibus, vt poſſint contrahi quibuſdam differentijs ità imperfectis, vt conſtituant ſpecies imperfectiores ſpeciebus generis imperfectioris; & iſta ſunt genera perfectiora non ex toto genere: alia ita ſunt perfectiora, vt non poſſint contrahi differentijs ita imperfectis, vt conſtituant ſpecies imperfectiores vlla ſpecie generis imperfectioris; & iſta ſunt perfectiora ex toto genere. Genus intellectionis eſt perfectius genere volitionis primo modo, non autem ſecundo.

27. Ad 1. diſtinguo maiorem: natura ab imperfectioribus procedit ad perfectiora via aſcenſus ad principalem formam, concedo; via deſcenſus à principali forma ad proprietates, nego: diſtinguo eodem pacto minorem; & nego conſequentiam. Natura via aſcenſus ad principalem formam ab imperfectioribus procedit ad perfectiora: e. g. in generatione à diſpoſitionibus imperfectioribus procedit ad formam ſubſtantialem perfectiorem; at poſtquam peruenit ad formam principalem, puta ad formam ſubſtantialem ignis, à forma ſubſtantiali ignis, procedit ad leuitatem, & ad alias proprietates ignis, quæ ſunt imperfectiores forma ignis. In caſu noſtro natura via aſcenſus ab actu ſenſus per actum imaginationis procedit ad actum intellectus, qui eſt præcipua forma: obtento verò actu intellectus, deſcendit ad amorem, qui eſt inclinatio conſequens formam intelligibilem. Quod igitur eſt poſterius generatione vt præcipua forma, eſt prius perfectione: at quod eſt poſterius generatione vt proprietas cõſequens formam, eſt poſterius etiam perfectione.

28. Ad 2.

28. Ad 2. nego antecedens. Vt enim docet Ariſtoteles 10. Ethic. cap. 7. contemplatio naturalis Dei, in qua præcipuè per ipſum conſiſtit felicitas, eſt perfectior omni actu voluntatis, & ſapientia, quæ eſt virtus intellectus, eſt habitus perfectior quolibet habitu voluntatis; ergo proportionaliter viſio Dei, & lumen gloriæ excedunt perfectione actum, & habitum charitatis.

29. Ad 3. nego maiorem, ac dico, quod licet in via amor ſit perfectior fide, in patria viſio eſt perfectior amore beatifico. Ratio eſt, quia ideo in via amor eſt perfectior fide, quia per amorem charitatis amamus Deum purè propter Deum, ità vt ſola bonitas diuina ſit obiectum formale mouens ad amorem; at per fidem intelligimus Deum, non per Deum, ſed per creaturas, ſiquidem cognoſcimus per ſpeculum, & in ænygmate, vt loquitur Apoſtolus, ità vt creaturæ ſint obiectum formale ad Deum intelligendum: ſed beati in patria Deum intelligunt per ipſum Deum, ità vt ſola diuina eſſentia ſit obiectum formale mouens ad intelligendum; ergo amor non debet eſſe perfectior viſione. Addo, quod viſio debet eſſe perfectior amore. Actus enim, qui mouetur à diuina eſſentia propoſita per ſe ipſam ſinè vllo medio etiam purè *quo* creato, eſt perfectior actu, qui mouetur à diuina eſſentia propoſita per medium *quo* creatum; ſed viſio Dei mouetur tanquam ab obiecto formali à diuina eſſentia propoſita per ſe ipſam ſine vllo medio etiam purè *quo* creato (vt enim diximus qu. 31. de Deo eſſentia diuina non proponitur per ſpeciem intelligibilem creatam) amor beatificus mouetur à diuina bonitate, & eſſentia propoſita per viſionem beatificam, quæ eſt medium *quo* creatum; ergo &c. Sanctus Thomas dum 1. p. q. 82. art. 3. docet meliùs eſſe Deum amare, quam cognoſcere, quia eſt ſuperior nobis, & amatur prout eſt in ſe, cognoſcitur prout eſt in cognoſcente, loquitur de ſtatu viæ, in quo amamus Deũ propter ipſum, cognoſcimus Deum non per ipſum Deum, ſed per nos ipſos, & per creaturas, tanquam per obiectum formale. At in patria valet oppoſita ratio.

30. Ad 4. nego minorem, ac dico, quod eo ipſo, quod beati per viſionem beatificam videut Deum prout eſt in ſe, ita vt diuina eſſentia, prout eſt in ſe, ſit obiectum formale immediatè viſum, coniunguntur Deo prout eſt in ſe: ſiquidem ipſum videre eſt coniungi; im mo quia beati vident diuinam eſſentiam propoſitam per ſe ipſam ſine vllo medio creato, amant autem diuinam eſſentiam propoſitam per viſionem creatam, perfectiùs, & immediatùs vniuntur Deo per viſionem, quàm per amorem. Verùm quidem eſt, quod per viſionem exercitè fit, vt Deus ſit in beato, ſiquidem cognitum eſt in cognoſcente, per amorem exercitè fit, vt beatus ſit in Deo, ſiquidem amans eſt in amante, ideoque in aliquo ſenſu beati vident Deum prout exercitè eſt in beatis, hoc eſt faciendo, vt Deus ſit in beatis. Sed poſito, quod Deum videant prout eſt in ſe, ità vt Deus prout èſt in ſe ſit obiectum immediatè viſum, hoc ipſum, quod eſt exercitè facere, vt Deus ſit in beatis, addit nouam præeminentiam ſupra amorem, qui facit, vt beatus ſit in Deo, vt explicabitur in reſponſione ad quintum.

31. Ad auctoritatem Hugonis reſpondeo, quod loquitur de ſcientia viæ, non autem de ſcientia patriæ. In via igitur dilectio ſupereminet ſcientiæ, & maior eſt, quam intelligentia, ac Deus plus diligitur, quam intelligatur, quia diligitur propter ſe, tanquam propter obiectum formale, & intelligitur per creaturas, tanquam per obiectum formale, & ideo dilectio intrat ad amandum Deum propter ſe, ſcientia foris ſtat, quia non intelligit Deum per ſe, ſed per creaturas extrinſecas Deo. At in patria viſio, ſeu ſcientia beata ſupereminet dilectioni, quia non minus, ſed magis, quam dilectio, intrat ad attingendum Deum propter ſe, tanquam propter obiectum formale propoſitum ſine vllo medio.

32. Ad 5. concedo meliùs eſſe, vt creatura transformetur in Deum, quam vt Deus transformetur in creaturam: ſed dico, quod creatura perfectiùs transformatur in Deum videndo, quam amando. Ratio eſt, quia transformari in aliquid eſt accipere formam, ſpeciem, & ſimilitudinem illius, per quam fit quodammodo illud; ſed beati videndo Deum, recipiunt viſionem, quæ eſt ſpecies expreſſa, ſimilitudo, & forma intelligibilis ipſius Dei, ac non ſolum fiunt Deiformes, vt loquitur Dionyſius, ſed etiam fiunt quodammodo ipſe Deus, ſiquidem iuxta doctrinam Ariſtotelis 3. de Anima textu 18. anima intelligendo fit quodammodo res intellecta; ergo per viſionem transformantur in Deum, ideoque 1. Ioannis 3. dicitur: *ſimiles ei erimus, quia videbimus eum, ſicuti eſt*. At per amorem, qui non eſt ſimilitudo obiecti, ſed inclinatio, transformamur quidem obiectiuè in amatum, iuxta Dionyſium citatum in argumento, ſed minùs perfectè, quam per viſionem. Cum opponitur: meliùs eſt, vt creatura trahatur ad Deum, quam vt trahat Deum ad ſe: ſed per amorem trahitur, per viſionem trahit; ergo &c. Reſpondeo, negando maiorem, ac dico meliùs eſſe, vt creatura trahat ad ſe Deum, accipiendo ſimilitudinem, per quam fiat ſimilis Deo, quam vt trahatur, & inclinetur ad Deum, vt oſtenſum eſt. Confirmatur: nam eatenus eſſet meliùs trahi, quam trahere, quatenus creatura perfectiùs transformaretur in Deum per hoc, quod traheretur, quam per hoc, quod traheret; ſed perfectiùs transformatur trahendo, vt oſtenſum eſt; ergo &c.

33. Ad 6. concedò maiorem, & minorem, & nego conſequentiam. Ideò in via meliores efficimur, amando Deum, quam intelligendo, quia amamus Deum propter ſe, intelligimus per creaturas, tanquam per obie-

ctum

ctum formale; ſed beati in patria vident Deũ per diuinam eſſentiam, & ſimiliores Deo efficiuntur, videndo, quam amando; ergo meliores efficiuntur, videndo, quam amando; ſiquidem primaria bonitas creaturæ conſiſtit in hoc, vt aſſimiletur Deo.

34. Ad 7. tranſeat maior, quæ indigeret pluribus limitationibus, & explicationibus, at nego ſuppoſitum minoris. Supponitur odium Dei eſſe contrarium amori beatifico: at hoc eſt falſum ſi propriè loquamur. Contraria enim propriè ex doctrina Ariſtotelis 10. Metaph. debent eſſe eiuſdem generis; ſed amor beatificus eſt amor neceſſarius Dei vt viſi; ergo odium, vt eſſet eiuſdem generis, & propriè contrarium amori beatifico, deberet eſſe odium Dei vt viſi; ſed repugnat tale odium, ac ſolum eſt poſſibile odium Dei vt abſtractiuè cogniti; ergo odium Dei propriè eſt contrarium ſoli amori viæ, quo amatur Deus vt abſtractiuè cognitus. Ex proportionali ratione error circa Deum propriè eſt ſolum contrarius cognitioni viæ, quæ eſt abſtractiua; ſiquidem omnis error circa Deum eſt cognitio abſtractiua. Cum igitur amor beatificus, ac viſio beatifica propriè non habeant contrarium, ſola cognitio, & amor viæ habeant contrarium, ex eo, quod odium Dei ſit peius quolibet errore circa Deum, ſequitur ſolum amorem viæ eſſe meliorem qualibet cognitione viæ, quod vltrò concedimus; at non ſequitur amorem patriæ eſſe meliorem viſione. Si verò comparetur negatio viſionis cum negatione amoris beatifici, dico, quod ſicut viſio eſt melior amore, ſic negatio viſionis præciſè conſiderata eſt peior negatione amoris beatifici.

35. Ad 8. diſtinguo maiorem: ſecundum rectam rationem perfectius non debet principaliter amari propter imperfectius, concedo maiorem; non debet minùs principaliter amari propter imperfectius, nego maiorem: diſtinguo eodem pacto minorem; & nego conſequentiam. Secundum rectam rationem perfectius principaliter debet amari propter ſe, at minùs principaliter poteſt, ac debet amari propter imperfectius, cum ipſius eſt cauſa; ergo licet viſio Dei ſit perfectior amore, quia tamen eſt cauſa amoris, ſecundùm rectam rationem principaliter debemus velle videre Deum, vt videamus, minùs principaliter, vt amemus. At imperfectius, cum eſſentialiter ſupponit perfectius, non debet amari, vt habeatur perfectius; ſed amor beatificus Dei eſſentialiter ſupponit viſionem; ergo non debemus velle Deum amare in patria, vt videamus, ſed debemus velle amare, vt vltra viſionem habeamus inclinationem conuenientem viſioni, & in hoc ſenſu debemus amare amorem beatificum propter viſionem, hoc eſt vt proprietatem viſionis.

36. Ad auctoritatem Anſelmi dicendum, quod loquitur de actibus viæ. Cum enim in via melius ſit amare, quam intelligere, peruerſus ordo eſt amare principaliter, vt intelligas, rectiſſimus intelligere principaliter, vt ames, licet minùs principaliter poſſimus amare Deum, etiam vt perfectiùs intelligamus; ſiquidem amor valdè conducit ad intelligendum.

37. Ad 9. nego antecedens. Ad probationem nego ſimiliter antecedens, ac dico, quod data optione, tum ex amore concupiſcentiæ erga nos ipſos, tum ex amore charitatis erga Deum, deberemus potiùs eligere viſionem vt octo cum amore vt tria, quàm viſionem vt tria cum amore vt octo. Ratio eſt, quia ex amore concupiſcentiæ erga nos ipſos debemus potiùs eligere id, quo magis perficimur; ſed magis perficimur videndo, quam amando, vt oſtenſum eſt; ergo &c. Rurſus ex amore charitatis debemus potiùs eligere id, per quod Deus magis in nobis glorificatur; ſed Deus in patria magis glorificatur per viſionem, qua videtur eſſe infinitè perfectus, quam per amorem; ſiquidem gloria definitur *clara notitia de aliquo*, vt dictum eſt quæſt. 3. ergo &c. Confirmatur: nam homines in ratione finis magis volunt cognoſci vt excellentes, quam amari propter excellentiam; & Deus ipſe permittit, vt à damnatis non ametur, & odio habeatur; at per pœnas cogit damnatos ad cognoſcendum Deum vt perfectiſſimum, potentiſſimum, & iuſtiſſimum; ergo maius bonum extrinſecum eſt cognoſci vt excellentem, quam amari, adeoque ex charitate erga Deum magis debemus velle Deum in patria videre, quam amare.

38. Ad 10. Quia in via amor præeminet ſcientiæ, ideo ſupremum ordinem Seraphim denominamus ab amore, inferiorem ordinem Cherubim denominamus à ſcientia, ad ſignificandum, quod Seraphim tempore viæ excelluerunt in charitate, ac proindè in merito, & nunc excellunt in præmio, hoc eſt in viſione, & amore beatifico. Cherubim è conuerſo licet in via excelluerint in ſcientia, non ita excelluerunt in amore, ac proindè habuerunt minus meritum, & nunc in patria habent minus præmium.

QVÆSTIO V.

Vtrum Beatitudo formalis conſiſtat in actu intellectus, hoc eſt in viſione Dei, vel in actu voluntatis, hoc eſt in amore, vel fruitione.

S. Tho. quæſt. 5. art. 4.

1. Videtur conſiſtere in amore, vt docet Scotus in 4. diſt. 49. quæſt. 4. & 5. primò quia beatitudo formalis debet conſiſtere

ſtere in eo actu, quo propinquiùs, & immediatiùs attingitur ſummum bonum ſub ratione ſummi boni; ſed attingitur per amorem, non autem per viſionem; ergo &c. Probatur minor: nam omnis potentia attingit ſuum obiectum ſub illa ratione, ſub qua eſt obiectum formale talis potentiæ; ſed obiectum formale voluntatis eſt bonum, obiectum formale intellectus eſt verum; ergo voluntas per amorem attingit ſummum bonum ſub ratione ſummi boni, intellectus per viſionem attingit ſummum bonum ſub ratione veri.

2. Secundò beatitudo cum ſit vltimus finis, & maximè appetibilis, debet conſiſtere in illa operatione, quæ magis habet rationem vltimi finis, & eſt magis appetibilis; ſed amor & eſt magis appetibilis, & magis habet rationem vltimi finis, quam viſio; nam ex doctrina Anſelmi relata quæſt. 4. nu. 8. debemus velle intelligere, vt amemus, non è conuersò: ergo &c. Probatur minor: voluntas enim appetitu innato magis appetit perfectionem propriam, quam perfectionem intellectus; ſed appetitus elicitus ſecundum rectam rationem eſt conformis innato; ergo voluntas etiam appetitu elicito magis appetit amorem, qui eſt perfectio voluntatis, quam viſionem, quæ eſt perfectio intellectus, & proinde amor eſt appetibilior viſione.

3. Tertiò fruitio ſummi boni, ſeu quies appetitus rationalis in ſummo bono eſt actus voluntatis; ſed beatitudo formalis nihil aliud eſt, quam fruitio, & quies in ſummo bono; ergo &c.

4. Quartò nullum bonum extrinſecum formaliter poſſidetur à natura rationali per hoc, quod cognoſcatur; ſed Deus eſt ſummum bonum extrinſecum; ergo &c. Probatur maior: nam ſi bonum extrinſecum, puta Deus, poſſideretur ab Angelo per cognitionem, dæmones cum habeant perfectam cognitionem naturalem Dei, poſſiderent Deum, adeoque haberent beatitudinem naturalem; ergo &c. Rurſus diues non poſſidet diuitias per hoc, quod illas cognoſcat, ſed per actum voluntatis, quo vult illas retinere, aliſque frui.

5. Quintò nullum extrinſecum ſit malum meum e. g. per hoc, quod illud cognoſcam, ſed per hoc, quod illo doleam; ergo à pari. Probatur antecedens: nam Deus cognoſcit ſe offendi, & tamen quia non dolet, offenſa non eſt malum Dei; at offenſa eſt malum hominis offenſi, quia homo cum offenditur, dolet.

6. Sextò videtur, quod ſaltem beatitudo formalis non conſiſtat in ſola viſione, ſed in viſione ſimul, & amore fruitiuo, ſeu delectatione. Qui enim Deum videret, ſed non amaret, nec eo delectaretur, & frueretur, non eſſet beatus; ergo &c.

7. Septimò Scripturæ aliquando beatitudinem tribuunt cognitioni, vt cum Ioan. 17. dicitur, *hac eſt vita æterna, vt cognoſcant te ſolum verum Deum*: aliquando amori, vel gaudio, vt cum Matth. 15. dicitur, *intra in gaudium*; atque eodem modo loquendi vtuntur Patres, qui videri poſſunt apud Suarium de actib. human. diſput. 17. ſect. 1. ergo beatitudo conſiſtit tum in viſione, tum in amore fruitiuo, hoc eſt gaudio; ideoque Benedictus XII. In Extrauag. *Benedictus* diſertè aſſerit his duobus actibus, hoc eſt viſione, & fruitione, animam verè eſſe beatam.

8. Octauò beatitudo naturalis non conſiſteret in ſola cognitione abſtractiua Dei, ſed includeret etiam amorem; ergo à pari.

9. Nonò vt natura rationalis beetur, debet poſſidere ſummum bonum per vtramque potentiam, & ſecundum vtramque ſatiari; ſed intellectus poſſidet, & ſatiatur videndo, voluntas amando, & fruendo; ergo &c.

10. Decimò, vt natura rationalis beetur, debet felicitatem Dei ita ſuam efficere, vt ſit illi obiectum ſummi gaudij; ſed vt felicitas alterius fiat nobis obiectum ſummi gaudij, non ſufficit, vt videamus illum eſſe felicem, ſed requiritur, vt illum amemus: nam qui videt aliquem eſſe felicem, illumque non amat, non gaudet de eius felicitate; ergo &c.

11. Reſpondeo quatuor eſſe præcipuas ſententias. Prima S. Thomæ 1. parte quæſtione 3. art. 4. & 3. contra Gentes cap. 20. & omnium Thomiſtarum, quam ſequuntur etiam Durandus in 4. diſt. 49. quæſt. 4. Vaſquez 1. 2. diſp. 11. & alij, docet beatitudinem formalem conſiſtere in ſolo actu intellectus, hoc eſt in ſola viſione.

12. Secunda Scoti loco citato in 1. argumento, & omnium Scotiſtarum docet illam conſiſtere in ſolo amore.

13. Tertia Alberti Magni in 4. diſtinct. 49. quam ſequuntur Suarez, Valentia, Molina, & alij, docet, beatitudinem formalem conſiſtere tum in viſione, tum in amore.

14. Quarta S. Bonauenturæ in 4. diſt. 49. quæſt. 1. docet beatitudinem includere tres actus, viſionem nimirum, amorem, & gaudium.

15. Dicendum primò cum prima ſententia: beatitudo formalis eſt ſola viſio, amor autem fruitiuus, ſeu gaudium, quo beati gaudent de ſummo bono, in eoque quieſcunt, eſt proprietas conſequens beatitudinem.

Probatur ratione, quam affert S. Thomas 1. 2. quæſt. 3. art. 4. Beatitudo enim formalis eſt conſequutio, adeptio, & poſſeſſio ſummi boni, quod eſt beatitudo obiectiua; ſed ſola viſio eſt conſequutio, & adeptio, ac poſſeſſio ſummi boni, hoc eſt Dei, actus autem voluntatis non poſſunt eſſe poſſeſſio, ſed ſolum poſſunt eſſe diſpoſitio antecedens, vel proprietas conſequens poſſeſſionem; ergo ſola viſio eſt beatitudo formalis, amor autem,

vel

vel eſt diſpoſitio antecedens, vel proprietas conſequens beatitudinem. Probatur minor: nam bona obiectiua poſſideri poſſunt ſolum per actus præſertim experimentales potentiarum cognoſcitiuarum proportionaliter correſpondentium talibus obiectis; actus autem appetitus non poſſunt eſſe poſſeſſio bonorum obiectiuorum, ſed ſolum poſſunt eſſe proprietates conſequentes, vel diſpoſitiones antecedentes poſſeſſionem; ſed Deus eſt ſummum bonum obiectiuum purè intelligibile; ergo Deus poſſideri poteſt tantum per actum, præſertim experimentalem intellectus, qui ſolus ex potentijs cognoſcitiuis poteſt Deum attingere; actu autem voluntatis, ſeu appetitus rationalis, non poſſunt eſſe poſſeſſio Dei, ſed ſolum poſſunt eſſe diſpoſitio antecedens, vel proprietas conſequens poſſeſſionem Dei. Probatur prima pars maioris. Nam bona viſibilia, puta pulchra ſpectacula, poſſidentur, illa videndo: bona audibilia, ex. g. ſuaues muſicæ, poſſidentur, illas audiendo: ſimiliter ſuaues odores, & ſapores poſſidentur, illos odorando, & guſtando; ſed actus videndi, audiendi, odorandi, guſtandi ſunt perceptiones experimentales ſuorum obiectorum; ergo bona obiectiua poſſidentur perceptionibus experimentalibus ipſorum, adeoque etiam Deus, qui eſt ſummum bonum intelligibile, poſſidebitur viſione, quæ eſt experimentalis quædam, & intellectualis perceptio ſummi boni. Probatur iam ſecunda pars eiuſdem maioris, quod nimirum actus appetitus non ſit poſſeſſio bonorum obiectiuorum. Nam omnis actus appetitus, vel tendit in bonum vt abſens, & non habitum, ſed habendum, & eſt deſiderium; vel tendit in bonum vt præſens, & habitum, & eſt delectatio; ſed deſiderium, quo appetimus bonum non habitum, ſed habendum, non eſt poſſeſſio boni, ſed ſolum eſt diſpoſitio inclinans ad bonum ipſum quærendum, & acquirendum: ex. gr. deſiderium ſpectaculorum, muſicarum &c. non eſt talium bonorum poſſeſſio, ſed ſolum eſt diſpoſitio ad illa quærenda, & acquirenda; delectatio de bono vt præſenti, & habito, non eſt poſſeſſio, & habitio boni, ſed ſolum eſt proprietas conſequens poſſeſſionem, & habitionem boni: e.g. delectatio de ſpectaculis, de muſicis &c. eſt proprietas conſequens poſſeſſionem, qua hæc bona poſſidemus, videndo, audiendo &c; ergo &c. Proportionaliter in caſu noſtro actus voluntatis, quo deſideramus ſummum bonum vt non habitum, ſed habendum, non eſt poſſeſſio, ſed diſpoſitio ad ſummum bonum quærendum, & acquirendum: actus voluntatis, quo beati delectantur Deo vt habito, non eſt poſſeſſio, ſed proprietas conſequens poſſeſſionem; ac proinde non eſt beatitudo formalis, ſed eſt proprietas conſequens beatitudinem formalem.

16. Dices primò ex Scoto: licet non poſſideamus bonum deſiderio, quo illud appetimus vt abſens, & non habitum, neque delectatione, qua quieſcimus in bono vt præſenti, & habito, tamen poſſumus illud poſſidere amore, qui eſt tertius actus abſtrahens à præſentia, vel abſentia boni.

Sed contra, nam amor abſtrahens ab hoc, quod bonum habeamus, vel non habeamus, poteſt eſſe tum in eo, qui bonum habet, tum in eo, qui bono caret; ſed poſſeſſio boni non poteſt dari in eo, qui caret bono, & coniungi cum negatione poſſeſſionis: ergo amor abſtrahens non poteſt eſſe formalis poſſeſſio boni.

17. Dices ſecundò: licet non poſſimus poſſidere bonum deſiderio, amore, vel delectatione concupiſcentiæ, tamen poſſumus illud poſſidere amore amicitiæ: nam amicus amando amicum bona amici facit propria; ergo beati amando Deum amore charitatis, & amicitiæ, bona Dei faciunt propria, ac proinde illa poſſident; ergo amor charitatis eſt poſſeſſio Dei, ac ſummi boni.

18. Sed contra, nam per amorem amicitiæ bona amici facimus propria ſolùm affectiuè, non autem poſſeſſiuè; ſed per poſſeſſionem ſummi boni debemus facere ſummum bonum poſſeſſiuè noſtrum; ergo &c. Probatur maior: nam per amorem charitatis in via amamus Deum, cuius bona non poſſidemus, ideoque per amorem viæ non perfectè quieſcimus in Deo amato, quia illum non poſſidemus, ſed Deum deſideramus, & quærimus: in patria verò beati amant Deum, cuius bona antecedenter poſſident, ideoque quieſcunt in Deo vt iam habito, & poſſeſſo per viſionem, qua experimentaliter videndo ſummum bonum, poſſident illud, proportionaliter ac per guſtum ſaporum poſſidemus eorum ſuauitates.

19. Concluditur argumentum. Si amor charitatis eſſet poſſeſſio Dei, vel talis poſſeſſio eſſet amor, quo in via amamus Deum vt non poſſeſſum, ſed poſſidendum; vel eſſet amor, quo beati in patria amant Deum vt iam poſſeſſum; vel eſſet amor abſtrahens ab hoc, quod poſſideatur, vel non poſſideatur: ſed nullus ex his eſt poſſeſſio Dei, ſed primus, & tertius diſponunt ad Deum quærendum, & poſſidendum; ſecundus eſt proprietas conſequens perfectam poſſeſſionem Dei; nam perfecta quies in Deo ſequitur ex perfecta poſſeſſione ipſius Dei; ergo &c.

20. Dicendum ſecundò: ad beatitudinem non ſolùm eſſentialiter, ſed integraliter perfectam, vltra viſionem requiritur etiam amor fruitiuus.

21. Probatur: nam ſicut beatitudo eſſentialiter perfecta eſt poſſeſſio ſummi boni quietatiua naturalis deſiderij, ſic Beatitudo etiam integraliter perfecta conſiſtit in omnimoda coniunctione intentionali cum ſummo bono; ſed hæc omnimoda coniunctio includit etiam amorem fruitiuum; ergo &c.

22. Dicendum tertiò: beatitudo totius

hominis non ſolum eſſentialiter, & integraliter, ſed etiam accidentaliter perfecta, includit etiam glorificationem corporis, & omnium ſenſuum, conſiſtentem in hoc, quod omnes ſenſus habeant ſuas præſtantiſſimas, & delectabiliſſimas operationes circa ſua præſtantiſſima, & delectabiliſſima obiecta, & prætetea includit cumulum omnium bonorum, ad ſtatum beatificum requiſitorum.

23. Probatur; nam beatitudo in hoc ſenſu, vt benè aduertit Durandus in 4. diſt. 49. quæſt. 4. num. 10. definitur à Boetio, *ſtatus omnium bonorum aggregatione perfectus*, adeoque includit cumulum omnium bonotnm animæ, corporis &c.

24. Addo, quod viſio Dei non ſolùm formaliter eſt beatitudo eſſentialiter perfecta, ſed etiam eſt radix ſufficientiſſima amoris fruitiui, & glorificationis corporum, atque omnium ſenſuum &c. adeoque eſt beatitudo radicaliter perfecta etiam integraliter, & accidentaliter, ideoque de viſione Dei, quæ eſt ſupernaturalis ſapientia, dicitur Sapientiæ 7. *Venerunt mihi omnia bona pariter cum illa*.

25. Infertur primò viſionem Dei eſſe operationem ſummè delectabilem. Probatur: nam perceptiones experimentales bonotum etiam viliſſimorum per infimas potentias ſunt valdè delectabiles; e. g. perceptio experimentalis ſuauium ſaporum per guſtum eſt valdè delectabilis; ſed beati videndo Deum, per intellectum, qui eſt altiſſima potentia, experimentaliter percipiunt ipſum ſummum bonum continens omnia bona, & ipſam ſummam ſuauitatem, & gaudium, quo Deus delectatur de ſe ipſo; ergo &c. Quia beati experimentaliter percipiunt infinitum gaudium, quo Deus gaudet de ſua beatitudine, per viſionem intrant in gaudium Domini ſui, & gaudium Dei dicitur eſſe in beatis, iuxta illud Matth. 15. *Intra in gaudium Domini tui*, & Ioan. 15. *Vt gaudium meum in vobis ſit, & gaudium veſtrum impleatur*.

26. Infertur ſecundò gaudium beatorum eſſe incomparabiliter maius dolore damnatorum. Ratio eſt, quia delectatio orta ex perceptione experimentali, & poſſeſſiua boni infiniti eſt incomparabiliter maior dolore orto ex carentia eiuſdem boni ſolum abſtractiuè cogniti, & ex perceptione experimentali mali finiti; ſed gaudium, & delectatio beatorum oritur ex perceptione experimentali Dei, qui eſt bonum infinitum; dolor damnatorum ſpectans ad pœnam damni oritur ex carentia Dei ſolum abſtractiuè cogniti: dolor ſpectans ad pœnam ſenſus oritur ex perceptione experimentali combuſtionis, & aliorum malorum finitorum; ergo &c.

27. Infertur tertiò amorem beatificum eſſe ſummum gaudium. Ratio eſt, quia amor, quo amamus amicum ex cognitione experimentali, qua poſſidemus bona amici, & videmus amicum perfectiſſimè poſſidere omnia bona, eſt perfectiſſimum gaudium, & perfectiſſima quies in bonis amici, vt poſſeſſis à nobis, & ab ipſo amico; ſed amor beatificus procedit ex viſione, quæ eſt cognitio experimentalis, qua beati poſſident bona Dei, & vident Deum perfectiſſimè, hoc eſt per identitatem poſſidere omnia bona; ergo &c.

28. Infertur quartò, quod cum in beatis ſaltem ratione noſtra poſſit diſtingui duplex gaudium, nimirum gaudium concupiſcentiæ, quo ex amore proprio gaudent de Deo vt poſſeſſo à beatis, & gaudium amicitiæ, quo ex amore charitatis gaudent de bonis Dei vt poſſeſſis ab ipſo Deo, gaudium amicitiæ eſt incomparabiliter maius gaudio concupiſcentiæ. Ratio eſt, quia cum Deum multo magis ament, quam ſeipſos, & videant Deum eſſe infinitè beatiorem, quam ipſi beati, incomparabiliter magis gaudent de beatitudine Dei, quam de beatitudine propria.

29. Infertur quintò, quid dicendnm ſit in quæſtione, qua quæritur, vtrum amor beatificus ſit eiuſdem, aut diuerſæ ſpeciei ab amore viæ. Authores antiqui ſatis communiter docent eſſe eiuſdem rationis, ac ſpeciei, eoſque ſequitur Vaſquez 1. 2. diſp. 10. cap. 4. n. 22. At plures recentiores cenſent eos ſpecie differre.

30. Exiſtimo conciliari poſſe vtramque ſententiam, dicendo, amorem patriæ, & amorem viæ reductiuè eſſe eiuſdem ſpeciei, licet differant inter ſe vt perfectum, & imperfectum, vt deſiderium, & gaudium. Probatur: nam actus habentes idem obiectum formale reductiuè ſunt eiuſdem ſpeciei; ſed amor viæ, & amor patriæ habent pro adæquato obiecto formali eandem diuinam eſſentiam, & bonitatem; ergo reductiuè ſunt eiuſdem ſpeciei, ſed differunt vt amor deſiderij, adeoque imperfectus, & amor pleni gaudij, adeoque perfectus. Cum enim amore viæ Deus ametur vt abſens, & vt non habitus, amor viæ non eſt plenum gaudinm, & pura quies in bono amato, ſed habet admixtum deſiderium, & inquietudinem. E conuerſo cum amore patriæ Deus ametur vt præſens, & habitus, amor patriæ eſt amor pleni gaudij, & puræ quietis in bono amato. Dixi amorem viæ non eſſe purum, & plenum gaudinm. Nam negari non poteſt, quin includat gaudium de hoc, quod Deus ſit infinitè bonus, & felix; ſed quia Deus cognoſcitur vt abſens, non includit gaudium plenum. At amor patriæ includit gaudium plenum, cum amet Deum vt præſentem, & perfectè habitum; ideoque Ioan. 15. dicitur, *vt gaudium meum in vobis ſit, & gaudium veſtrum impleatur*.

31. Ad 1. nego minorem, ac dico, quod cum beati per viſionem experimentaliter percipiant Deum eſſe ſummum bonum, immediatiſſimè attingunt ſummum bonum in ratione ſummi boni, eo pacto, quo quia per ſenſum guſtus experimur ſaporem mellis eſſe dulcem, immediatè attingimus ſaporem ſub ratione dulcis. Addo, quod voluntas non po-

teſt

teſt attingere obiectum ſub vlla ratione, ſub qua prius non attigerit intellectus. Nam obiectum non poteſt eſſe volitum ſub vlla ratione, ſub qua non fuerit præcognitum; ſed voluntas amat Deum ſub ratione ſummi boni; ergo intellectus per viſionem attingit Deum ſub ratione ſummi boni.

32. Ad probationem minoris, diſtinguo maiorem: potentia attingit obiectum ſub ratione formali, ſub *qua* eſt obiectum talis potentiæ, & ſub rationibus contentis in tali ratione formali, concedo maiorem; ita vt non attingat etiam ſub rationibus contentis in obiecto formali, nego maiorem; & diſtinguo minorem: obiectum intellectus eſt verum, ita vt etiam bonum ſit quoddam verum contentum ſub ratione veri, concedo minorem; ita vt bonum non ſit quoddam verum, nego minorem; & nego conſequentiam. Potentiæ attingunt obiectum ſub ratione formali, & ſub omnibus rationibus contentis ſub ratione formali adæquata: e.g. viſus attingit colores ſub ratione formali coloris; & quia albedo, nigredo &c. continentur ſub ratione formali adæquata coloris, & ſunt quidam colores, ideo attingit etiam albedinem ſub ratione formali albedinis &c. ſed ſummum bonum ſicuti eſt quoddam bonum, ita eſt quoddam verum; ergo ſicut voluntas attingit ſummum bonum non ſolum ſub ratione formali boni, ſed etiam ſub ratione formali ſummi boni, ſic intellectus attingit ſummum bonum, non ſolum ſub ratione formali veri, ſed etiam ſub ratione formali ſummi boni, experimentaliter percipiendo hoc verum, quod Deus eſt ipſum ſummum bonum continens omnia bona, & eſt ipſa ſumma ſuauitas continens omnem ſuauitatem, iuxta illud Pſal. 33. *Guſtate & videte, quoniam ſuauis eſt Deus.*

33. Ad 2. nego minorem, ac dico viſionem magis habere rationem vltimi finis, & eſſe appetibiliorem amore. Viſio enim cum ſit poſſeſſio ſummi boni, eſt vltimus finis *quo*, & proinde eſt perfectior, & gratia ſui appetibilior amore, qui non eſt vltimus finis *quo*. Dum opponitur: quod amatur propter aliud non eſt vltimus finis; viſio amatur propter amorem; ergo: diſtinguo maiorem; quod amatur principaliter propter aliud, concedo: quod amatur minus principaliter propter aliud, tanquam propter proprietatem conſequentem, nego: diſtinguo eodem pacto minorem; & nego conſequentiam. Viſio principaliter amatur propter ſe, tanquam poſſeſſio ſummi boni, & adæquatus finis *quo*, & amatur propter amorem, tanquam propter proprietatem conſequentem poſſeſſionem ſummi boni, ideoque viſio eſt vltimus finis, non amor.

34. Dum rurſus opponitur: voluntas appetitu innato, adeoque etiam elicito ſecundum rectam rationem magis appetit perfectionem ſui, quam intellectus; reſpondeo, negando hoc, quod aſſumitur. Nam voluntas eſt inclinatio naturæ intellectualis ad bonum ipſius naturæ intellectualis, ideoq; magis appetit id, quod eſt maius bonū naturæ intellectualis; ſed viſio, quæ eſt perfectio intellectus, eſt maius bonum naturæ intellectualis, quam amor perficiens voluntatem; ergo voluntas etiam appetitu innato magis appetit viſionem, quam amorem. Confirmatur primo ex doctrina S. Th. 1. 2. q. 1. ar. 1 ad 2. nam ipſum appetere non eſt quod maximè appetitur: poſſeſſio enim boni deſiderati eſt appetibilior, & magis appetitur, quam deſiderium, & amor boni poſſidendi: & ſimiliter poſſeſſio boni delectabilis eſt appetibilior, & melior delectatione, ſeu gaudio de bono poſſeſſo: ſed viſio Dei eſt poſſeſſio ſummi boni; ergo eſt appetibilior, ac magis appetitur, quam quilibet actus voluntatis circa ſummum bonum. Confirmatur ſecundo ex alia eiuſdem S. Thomæ doctrina tradita quæſt. 4. artic. 2 in corpore. Nam Deus, & natura non inſtituit operationes præſertim vitales, vt ijs delectemur, ſed è conuerſo operationes vitales fecit delectabiles, vt vitaliter operemur: e. gr. non inſtituit operationem comedendi, vt animal comedendo delectetur, ſed operationem comedendi fecit delectabilem, vt animal comedat: non inſtituit operationem contemplandi, vt contemplando delectemur, ſed operationem contemplandi fecit delectabilem, vt contemplemur; ergo operatio eſt finis naturalis delectationis, non è conuerſo, adeoque operatio eſt appetibilior delectatione, & operatio Deum videndi eſt appetibilior delectatione conſequente viſionem, & ideo eſt delectabiliſſima, quia eſt optima, non ideo optima, quia delectabiliſſima.

35. Ad 3. nego minorem. Fruitio, & quies appetitus rationalis in ſummo bono vt antecedenter habito, & poſſeſſo, non eſt ipſa formalis poſſeſſio, & habitio ſummi boni, ſed ſolum eſt proprietas conſequens poſſeſſionem; ſed beatitudo formalis eſt ipſa poſſeſſio, & habitio ſummi boni; ergo &c. Addo probabile eſſe potentias cognoſcitiuas per actus, quibus experimentaliter percipiunt ſua bona obiectiua, frui, & quieſcere in talibus bonis: e. gr. probabile eſt guſtum per experimentalem perceptionem ſaporum ſuauium frui, & quieſcere in tali ſuauitate, adeoque intellectum per viſionem, qua experimentaliter percipit Deū eſſe ſummum bonum, & infinitam ſuauitatem, frui, & quieſcere in ſummo bono, & in infinita ſuauitate.

36. Ad 4. diſtinguo maiorem: nullum bonum extrinſecum formaliter poſſidetur per hoc, quod cognoſcatur vtcunque, tranſeat: per hoc, quod cognoſcatur certo genere cognitionis, præſertim experimentalis, nego. Bonum ſaporum ſuauium e. g. poſſidetur à guſtu per hoc, quod guſtus experimentaliter percipiat talem ſuauitatem; ergo Deus, qui eſt ſummum bonum, & ſumma ſuauitas in-

telligibilis, poſſidetur à beatis per hoc, quod viſione intellectuali experiantur diuinam bonitatem, & ſuauitatem. Dæmones ità Deum cognoſcunt, vt videant & experiantur ſe carere tum viſione Dei ſibi debita ratione eleuationis, tum illa contemplatione naturali, in qua pro ſtatu puræ naturæ conſiſteret felicitas; ergo cum ita cognoſcant Deum, vt experiantur ſe per priuationem viſionis ſeparari à Deo, tali cognitione non beatificantur, ſed torquentur, eo pacto, quo torquemur cognitione, qua experimur ſeparari partes continui, vel animam ſeparari à corpore. Exemplum diuitis retorquetur. Nam ſicut diues non acquirit diuitias per hoc, quod illas deſideret, & amet, neque per hoc, quod quieſcat in diuitijs habitis, ſed per hoc, quod manu, ſiue alia ratione diuitias apprehendat; ſic beatus non acquirit ſummum bonum per vllum actum voluntatis, ſed per hoc, quod illud apprehendat actu intellectus, quaſi quadam manu; ſiquidem intellectus ſiue mens ab Ariſtotele in Proble. ſect. 13. Probl. 4. comparatur manui, quia ſicut res corporaliter apprehendimus manu, ſic intelligibiliter apprehendimus intellectu, ſeu mente.

37. Ad 5. nego antecedens, ac dico quod mala obiectiua extrinſeca fiunt noſtra per hoc, quod illa experimentaliter percipiamus; e. g. ſapores amari, & inſuaues fiunt malum guſtus per hoc, quod guſtus illos experimentaliter percipiat; ergo à pari; & ſic retorquetur argumentum. Deus licet cognoſcat ſe offendi, tamen quia cognoſcit offenſam non eſſe malum læſiuum Dei offenſi, ſed creaturæ offendentis, non dolet de offenſa; ſi autem experiretur offenſam eſſe malum læſiuum Dei, doleret, ſicuti dolet homo, quia cognoſcit offenſam eſſe malum læſiuum hominis offenſi; ergo offenſa extrinſeca, ſi ſit malum obiectiuum, ac læſiuum, cognitione experimentali fit malum formale, ideoque cauſat dolorem.

38. Ad 6. diſtinguo antecedens: qui Deum videret, eoque non frueretur, non eſſet eſſentialiter beatus ex eo, quod non videret in ſua eſſe poteſtate Deum ſemper videre, eoque frui, prout requiritur ad viſionem beatificantem, vt dictum eſt concluſione 2. concedo antecedens; non eſſet eſſentialiter beatus ex præciſo defectu fruitionis conſequentis viſionem, nego antecedens; & nego conſequentiam. Repugnat, vt qui videns Deum habet in ſua poteſtate Deo frui, non fruatur Deo; ſiquidem viſio ſummi boni neceſſitat ad illud amandum amore fruitiuo; ergo qui Deum videret, & non frueretur, non videret in ſua eſſe poteſtate frui Deo, adeoque non eſſet beatus, quia non haberet viſionem requiſitam ad beatitudinem, vt explicatum eſt concluſione 2.

39. Ad 7. concedo antecedens, & diſtinguo conſequens; ergo beatitudo integraliter perfecta conſiſtit tum in viſione, tum in amore fruitiuo, ſeu gaudio, vt dictum eſt concluſione 3. concedo conſequentiam; ergo beatitudo eſſentialiter perfecta &c. nego conſequentiam. Scripturæ, & PP. loquuntur de beatitudine integraliter perfecta, ideoque promiſcuè dicunt illam conſiſtere in viſione, vel amore fruitiuo, abſtrahendo à quæſtione purè ſcholaſtica, in qua quæritur, vtrum beatitudo eſſentialis conſiſtat in altera tantum, vel in vtraque operatione. In eodem ſenſu, & ſub eadem abſtractione Benedictus XII. loquens de beatitudine integraliter perfecta dicit, animas Sanctorum etiam ante diem iudicij eſſe beatas, Deum videndo, eoque fruendo. Ideo vt bene aduertit Vaſquez 1. 2. diſput. 11. cap. 3. num. 16. in quæſtione de beatitudine eſſentiali, nulla contrariarum opinionum poteſt ſolidè probari auctoritate Scripturarum, & Patrum, qui abſtrahunt à puncto ſcholaſtico: ſed ſolum poteſt probari rationibus, & auctoritatibus Scholaſticorum.

40. Ad 8. nego antecedens, & dico quod iuxta principia Ariſtotelis 10. Ethicorum, cap. 7. beatitudo purè naturalis conſiſteret in perfecta Dei contemplatione naturali moraliter neceſſitante ad quieſcendum in Deo, tanquam in obiecto contemplationis. Sed hæc quæſtio non ſpectat ad Theologum, ſed ad Philoſophum moralem.

41. Ad 9. diſtinguo maiorem: vt natura rationalis beetur eſſentialiter, debet poſſidere ſummum bonum per vtramque potentiam, & per vtramque ſatiari, ſi vtraque ſit capax poſſidendi, tranſeat; ſi vna tantum ſit capax poſſidendi, nego. Solus intellectus per ſuam operationem poſſidet ſummum bonum, voluntas non poſſidet, ſed quieſcit in ſummo bono vt iam poſſeſſo; ergo natura rationalis beatur per ſolam operationem intellectus, per operationem voluntatis non poteſt eſſentialiter beari, ſed ſolum poteſt quieſcere in beatitudine, & in ſummo bono vt iam poſſeſſo.

42. Ad 10. concedo maiorem, & nego minorem, ac dico, quod vt felicitas diuina fiat beatis obiectum ſummi gaudij, hoc eſt obiectum, de quo debeant ſummè gaudere, ſufficit, vt per viſionem experimentaliter percipiant Deum eſſe felicem. Nam eo ipſo ità illum poſſident, vt neceſſitentur ad Deum ſummè amandum amore fruitiuo, & ad ſummè gaudendum de diuina felicitate.

QVÆSTIO VI.

Vtrum de eſſentia beatitudinis ſit certitudo de ipſius perpetuitate?

S. Thom. 1. 2. quæſt. 5. art. 4.

1. PRimò videtur repugnare, vt beati ità Deum videant, vt per eandem viſionẽ ſint certi de perpetuitate ſuæ beatitudinis. Si enim viſio Dei certificaret de perpetuitate

bea-

beatitudinis,certificaret de perpetuitate ſui ipſius, ac proinde talis viſio eſſet indeſtruibilis etiam de potentia abſoluta Dei; ſed implicat creatura indeſtruibilis; ergo &c.

2. Secundò videtur talis certitudo non requiri ad beatitudinem. Vt enim obijcit Durandus in 4. diſt. 49. quæſt. 6. viſio certificans de perpetuitate eſſet eiuſdem ſpeciei, ac viſio non certificans de perpetuitate; ergo ſi prima ſufficeret ad beatificandum, etiam ſecunda ſufficeret. Confirmatur: nam viſio non certificans de perpetuitate poſſet videre Deum multò perfectius, quam viſio certificans; ſed ſi viſio imperfectior ſufficit ad beatificandum, á fortiori ſufficit viſio perfectior; ergo.

3. Tertió beati incomparabiliter magis diligunt Deum, quam ſe ipſos; ergo ad beatitudinem ſufficit, vt ſatietur amor, quo diligunt Deum, licet non ſatietur amor, quo diligunt ſe ipſos; ſed amor charitatis, quo diligunt Deum, ſatiaretur per hoc, quod viderent Deum fore beatum in perpetuum, etiamſi non viderent ſe ipſos fore beatos in perpetuum; ergo &c.

4. Quartò repugnat, vt ſi beato loco gaudij incomparabiliter minoris addatur gaudium incomparabiliter maius, non remaneret beatus; ſed ſi beato loco gaudij, quo gaudet de perpetuitate ſuæ beatitudinis, daretur nouum gaudium, quo, quia Deum melius videret, magis gauderet de perpetuitate beatitudinis diuinæ, loco gaudij minoris daretur gaudium incomparabiliter majus; ergo.

5. Quintò ſi ad beatitudinem requireretur, vt beatus videret perpetuitatem ſuæ beatitudinis, cum iſta perpetuitas ſit creata, Deus non eſſet adæquatum obiectum beatificum, & quietatiuum beati; quod eſt abſurdum.

6. Sextò eatenus ad beatitudinem requireretur certitudo de ipſius perpetuitate, quatenus qui non haberet talem certitudinem, eo ipſo eſſet inquietus, & ſollicitus; ſed poſſet videns Deum non cogitare de hoc, quod eſſet amiſſurus beatitudinem, & ſic non eſſet inquietus, nec ſollicitus; ergo.

7. Septimò ad beatitudinem naturalem ſufficeret certitudo moralis, ac non requireretur certitudo metaphyſica de eius perpetuitate; ergo etiam ad beatitudinem ſupernaturalem.

8. Reſpondeo plures Platonicos exiſtimaſſe omnes res creatas moueri motu quodam circulari, ità vt cum videntur perueniſſe ad finem, moueantur ad ſuum principium, & in nullo termino quieſcant. Hunc errorem ſecutus eſt Origenes lib. 1. Periarchon, cap. 5. & lib. 2. cap. 3. ideoque vt referunt Epiphanius epiſt. ad Ioannem Hieroſolymitanum, Hieronymus Apologia contra Ruffinum, & epiſt. 59. ad Auitum, Theophilus in ſuo Paſchali lib. 2. Auguſtinus lib. de Hæreſibus cap. 43. & lib. 2. de Ciuit. cap. 17. & S. Thomas 1. 2. quæſt. 5. artic. 4. docuit beatitudinem, & miſeriam alterius vitæ non fore perpetuam, ſed poſt multa tempora futuras quaſdam viciſſitudines, ita vt beati damnentur, & damnati beentur.

9. Contra hunc errorem de fide eſt viſionem Dei, quæ eſt noſtra beatitudo, & pænas damnatorum fore perpetuas. Definita eſt hæc veritas in 5. Synodo generali, & in 6. Synodo Generali in Epiſtola Sophronij Act. 11. quæ Epiſtola approbata eſt act. 13. & in Concilio Lateranenſi ſub Innocentio III. & refertur cap. *Firmiter*. Colligitur autem apertè ex Scriptura. Nam Sapient. 5. dicitur. *Iuſti autem in perpetuum viuent*; Matth. 6. *Theſaurizate vobis theſauros in Cœlo, vbi neque ærugo, neque tinea demolitur*; Apoc. 20. de damnatis dicitur, *Cruciabuntur die, ac nocte in ſæcula ſæculorum*: Marci 9. *Vermis eorum non morietur*.

10. Supereſt quæſtio ſcholaſtica, vtrum de ratione, & eſſentia beatitudinis ſit, vt ſit realiter, & intentionaliter æterna, ità vt beatus debeat eſſe certus de ſua æterna beatitudine, & eo ipſo, quod quis tali certitudine careret, non eſſet beatus: an verò licet de facto in hac prouidentia beati ſint certi de æternitate ſuæ beatitudinis, poſſent in alia prouidentia eſſe verè beati ſine tali certitudine, & abſque eo, quod de facto futuri eſſent in æternum beati. In hac controuerſia Scotus in 4. diſt. 49. quæſt. 7. Durandus eadem diſt. quæſt. 6. Paludanus ibidem quæſt. 5. Ocham in 4. quæſt. vltima, quos referunt Suarius Tom. de Actibus Humanis, tract. 1. diſp. 14. ſect. 3. num. 3. & Vaſquez 1. 2. diſput. 21. cap. 3. num. 9. reſpondent cum diſtinctione, ac docent, quod ſi nomine beatitudinis intelligatur operatio poſſeſſiua Dei intenſiuè perfecta, ad beatitudinem non requiritur ipſius perpetuitas, nec certitudo de perpetuitate. Ratio eſt, quia operatio poſſeſſiua Dei, puta viſio, vel amor poteſt eſſe intenſiuè perfecta ſine perpetuitate, ac ſine certitudine de perpetuitate. Si verò nomine beatitudinis intelligatur operatio poſſeſſiua Dei perfecta etiam extenſiuè, ſiuè duratiuè, ad beatitudinem requiritur perpetuitas. Ratio eſt, quia operatio poſſeſſiua Dei, ſi non ſit æterna à parte poſt, non eſt perfecta extenſiuè. Videntur autem inſinuare nomine beatitudinis intelligi debere operationem ſolum intenſiuè perfectam, ac proinde ad beatitudinem non requiri perpetuitatem.

11. Contra hanc opinionem dicendum cum S. Thoma 1. 2. quæſt. 5. artic. 4. quem ſequuntur Caietanus, & Conradus in eum articulum, Sotus in 4 diſt. 49. quæſt. 3. art. 4; & recentiores Thomiſtæ communiter, nec non Suarius Tom. de Actibus Humanis, tract. 1. diſput. 14. ſect. 3. & Vaſquez 1. 2. diſp. 21. cap. 3. De ratione, & eſſentia beatudinis etiam in quantum eſt operatio poſſeſſiua Dei intenſiuè perfecta, eſt, vt ſi certa, & ſecura de ſua æterna duratione, & conſequenter vt ſit æterna à parte poſt.

12. Pro-

BIBLIOTECA NAZ. ROMA VITTORIO EMANUELE

12. Probatur: nam de ratione, & eſſentia beatitudinis intenſiuè perfectæ eſt, vt ſit poſſeſſio ſummi boni, non qualiſcunque, ſed quietatiua naturalis deſiderij, non ex errore, ignorantia, vel inaduertentia, ſed ex ſua perfectione; ideoque beatitudo definiri poteſt *poſſeſſio ſummi boni ſatiatiua naturalis deſiderij, non ex errore, ignorantia, vel inaduertentia, ſed ex perfectione ipſius poſſeſſionis*; ſed poſſeſſio ſummi boni non includens certitudinem de ſua perpetuitate, non eſſet ex ſua perfectione quietatiua naturalis deſiderij, ſed ſolum poſſet illud quietare ex errore, ignorantia, vel inaduertentia; ergo eſt de ratione, & eſſentia beatitudinis intenſiuè perfectæ eſt, vt includat certitudinem de ſua perpetuitate. Probatur minor: nam per naturale deſiderium volumus eſſe beati in perpetuum; ergo vt poſſeſſio ſummi boni quietet naturale deſiderium, debet eſſe talis, vt per illam beatus ſit certus, quod poſſidebit ſummum bonum in æternum, & eo ipſo, quod non includat talem certitudinem, non poteſt ex ſua perfectione quietare naturale deſiderium, ſed ſolum poteſt illud quietare ex errore, ignorantia, vel inaduertentia.

13. Confirmatur ex Auguſtino, qui lib. 10. de Ciuit. cap. 3. loquens de vita beatorum dicit: *Quæ beatiſſima eſſe non poterit, niſi de ſua fuerit æternitate certiſſima*: & ibidem: *Non enim beata erit, niſi ſecura*: & lib. 11. cap. 25. *Sed etiam ipſe iuſtus non viuit, vt vult, niſi eo peruenerit, vbi mori, falli, offendi non poſſit, eique ſit certum ita futurum.*

14. Infertur primò contra Scotum, Durandum, & alios relatos num. 10. certitudinem de perpetuitate eſſe de ratione beatitudinis intenſiuè perfectæ. Ratio eſt, quia vt beatitudo ſit intenſiuè perfecta, debet ex ſua perfectione eſſe quietatiua naturalis deſiderij; ſed niſi ſit certa de ſua æternitate, non poteſt ex ſua perfectione eſſe quietatiua naturalis deſiderij; ergo.

15. Infertur ſecundò ad beatitudinem requiri, vt ſit poſſeſſio comprehenſiua Dei comprehenſione oppoſita inſecutioni, vt docet S. Thomas 1. par. quæſt. 22. art. 7. ad 1. Ratio eſt, quia comprehenſio oppoſita inſecutioni eſt, per quam bonum ita apprehenditur, & tenetur, vt ſit in poteſtate apprehendentis ſemper bonum illud tenere, illoque frui, iuxta illud Sponſæ cantic. 3. *Tenui eum, nec dimittam*; ſed ad beatitudinem requiritur, vt beatus ita poſſideat ſummum bonum, vt ſit in eius poteſtate in æternum id poſſidere, eoque frui, & vt ſit certus, quod nunquam ſummo bono priuabitur; ergo de eſſentia beatitudinis eſt, vt ſit poſſeſſio ſummi boni comprehenſiua ipſius comprehenſione oppoſita inſecutioni. Ideo Apoſt. ad Philip. 3. dicebat: *Sequor autem, ſi quo modo comprehendam*; & 1. ad Cor. 9. *ſic currite, vt comprehendatis.*

16. Ad 1. reſpondeo primò aliquos concedere ſequelam, ac docere, quod non repugnat actus indeſtruibilis propter connexionem intentionalem cum decreto Dei nunquam deſtruendi talẽ actũ, ſed ſolùm repugnat creatura eſſentialiter indeſtruibilis, præſcindendo à tali connexione. Reſpondeo ſecundo, negando ſequelam. Dico igitur, quod ſi viſioni creatæ repugnat indeſtruibilitas etiam fundata in connexione intentionali cum decreto nunquam illam deſtruendi, beati per viſionem beatificam vident ſe perpetuò viſuros Deum, vel hac numero viſione, vel alia omnino æquali, ideoque ſunt certi de hoc, quod in perpetuum erunt beati, quod ſufficit ad quietandum.

17. Ad 2. tranſeat antecedens, & nego conſequentiam. Nam vt viſio beatificet non ſufficit, vt ſit talis in ſpecie, ſed requiritur vlterius, vt habeat prædicatum quietatiui: ſed viſio certificans de perpetuitate haberet prędicatum quietatiui, viſio non certificans non haberet hoc prædicatum; ergo &c.

18. Ad confirmationem, tranſeat antecedens, & nego conſequentiam. Vt enim viſio ſit beatifica, non ſufficit, vt ſit perfectior ſimpliciter, ſed requiritur, vt habeat hoc prædicatum quietatiui naturalis deſiderij; ſed niſi ſit certa de ſua perpetuitate, non poteſt eſſe, quietatiua naturalis deſiderij, quo deſideramus eſſe beati in perpetuum; ergo. Confirmatur ſolutio: nam per aduerſarios licet omnes viſiones Dei ſint eiuſdem ſpeciei, tamen poteſt vna certificare de aliquo prædicato, de quo alia non certificat: de facto enim non omnes beati vident in Deo eaſdem creaturas poſſibiles, vel exiſtentes; ergo poteſt vna viſio certificare de ſua perpetuitate, adeoque eſſe quietatiua, alia eiuſdem ſpeciei non certificare de ſua perpetuitate, ac non eſſe quietatiua. Rurſus ſicut per aduerſarios viſio perfectior poteſt non videre in Deo aliquas creaturas poſſibiles, vel exiſtentes, quas videt in Deo viſio imperfectior, ſic viſio perfectior poteſt non videre in Deo ſuam perpetuitatem, ac proinde non eſſe quietatiua, viſio autem imperfectior poteſt videre in Deo ſuam perpetuitatem, & ſic eſſe quietatiua.

19. Poteſt quæri, vtrum ſi Moyſes, & Sanctus Paulus, dum adhuc eſſent in via, eleuati ſunt ad viſionem momentaneam diuinæ eſſentiæ, vt opinati ſunt S. Auguſtinus lib. 12. ſuper Geneſim, cap. 26. 27. & 28. epiſt. 112. & S. Thomas 1. par. quæſt. 12. art. 11. ad 2. fuerint beati.

20. Reſpondeo, quod ſi non fuerunt certi, quod poſt ſtatum viæ erant futuri beati in æternum, non fuerunt beati, quia talis viſio non fuit quietatiua naturalis deſiderij; ſi autem fuerunt de hoc certi, fuerunt beati, quia talis viſio fuit quietatiua naturalis deſiderij. Qui enim eſt certus, quod licet beatitudo ſit pro aliquo tempore interrumpenda ad acquirendum maius meritum, deinde erit beatus in æternum, poteſt quietari.

21. Ad 3. reſpondeo primo, concedo antecedens, & nego conſequentiam. Beatitudo debet eſſe quietatiua non ſolùm amoris ſuper-

naturalis, quo quis diligit Deum, ſed etiam amoris naturalis, quo quis diligit ſe ipſum: ſed amore naturali, quo diligimus nos ipſos, volumus eſſe beati in æternum: hic autem amor non quietatur ſine certitudine de noſtra æterna beatitudine: ergo. Reſpondeo ſecundo concedo antecedens, & primam conſequentiam, ac nego antecedens aſſumptum, & dico, quod ſine certitudine de æternitate beatitudinis neque ſatiaretur amor charitatis, quo diligimus Deum. Ratio eſt, quia per amorem charitatis, quo diligimus Deum, naturaliter deſideramus in æternum Deum videre, & amare, eoque frui; amicus enim ex amore amicitiæ deſiderat videre amicum, & ab eo non ſeparari; ſed ſine certitudine de æternitate beatitudinis hoc deſiderium non ſatiaretur: ergo.

22. Dices: ad quietandum naturale deſiderium ſufficit beatitudo naturalis; ſed poſſet quis videns Deum eſſe certus, quod licet non eſſet viſurus Deum in æternum, tamen loco viſionis eſſet accepturus beatitudinem naturalem æternam; ergo poſſet quietari.

23. Reſpondeo, diſtinguo maiorem: ad quietandum naturale deſiderium non ſupponens viſionem, & eleuationem, ſufficit beatitudo naturalis, concedo: ad quietandum deſiderium naturale, ſuppoſita viſione, ſufficit beatitudo naturalis, nego: tranſeat minor; & nego conſequentiam. Duplex eſt deſiderium naturale beatitudinis. Primum eſt, quo non ſuppoſita viſione Dei, neque vlla eleuatione, deſideramus eſſe beati in æternum, & hoc deſiderium eſt ſimpliciter naturale, & ſufficienter quietatur beatitudine purè naturali. Secundum eſt, quo quis videns Deum, connaturaliter deſiderat Deum ſemper videre, & tali viſione eſſe beatus; & hoc deſiderium licet ſimpliciter ſit ſupernaturale, tamen eſt naturale ex ſuppoſitione viſionis, ex qua neceſſario oritur; & hoc non quietatur, niſi certitudine de perpetuitate viſionis, & beatitudinis ſupernaturalis; ſed viſio Dei vt beatificet, debet quietare etiam hoc ſecundum deſiderium; ergo debet includere certitudinē de perpetuitate viſionis, & beatitudinis ſupernaturalis. Confirmatur: nam poſſidens ſummum bonum poſſeſſione ſupernaturali, eo ipſo ſummo impetu deſiderat æternitatem talis poſſeſſionis, & niſi de ea ſit certus, eſt ſummè inquietus, ac proinde non eſt beatus.

24. Ad 4. diſtinguo maiorem: repugnat, vt ſi beato loco gaudij incomparabiliter minoris detur gaudium incomparabiliter maius excitans proportionaliter tantundem deſiderij, quod non quietaretur, non remaneat beatus, nego: ſi non excitet deſiderium, quod non quietetur, concedo: diſtinguo eodem pacto minorem; & nego conſequentiam. Gaudium de aliquo bono quo eſt maius, eò maius deſiderium excitat nunquam amittendi illud bonum; ergo beati quo meliùs vident Deum, ac magis gaudent bonis Dei, eo magis deſiderant non amittere viſionem, amorem, & gaudium de bonis Dei, ac proinde niſi ſint certi de hoc, quod nunquam amittent, ſunt inquieti, ac ne ſint inquieti, neceſſe eſt, vt ſint certi de æternitate ſuæ beatitudinis.

25. Ad 5. nego ſequelam. Deus eſt adæquatum obiectum beatificum, & quietatiuum beati, ſed vt quietet, non ſufficit, vt videatur quomodocunque, ſed requiritur, vt videatur viſione comprehenſiua comprehenſione oppoſita inſecutioni, vt explicatum eſt num. 15. per quam nimirum Deus ita apprehendatur, vt ſit in poteſtate beati ſemper Deum videre, eoque frui; talis autem comprehenſio includit, vel trahit certitudinem de æternitate beatitudinis; ergo. Qui Deum videret, ſed non certificaretur de perpetuitate ſuæ beatitudinis, non eſſet Beatus, non quia non poſſideret obiectum beatificum, ſed quia non poſſideret poſſeſſione comprehenſiua, prout ad beatitudinem requiritur.

26. Ad 6. concedo maiorem, & diſtinguo minorem: ſi quis videns Deum non cogitaret ſe eſſe amiſſurum beatitudinem, non eſſet inquietus ex errore, ignorantia, vel inaduertentia, concedo: ex perfectione viſionis, nego minorem; & nego conſequentiam. Ex dictis enim num. 12. in definitione beatitudinis beatitudo debet eſſe poſſeſſio Dei quietatiua ex perfectione ipſius poſſeſſionis, non autem ex errore, ignorantia, vel inaduertentia: ſed qui videret Deum, & non cogitaret ſe amiſſurum beatitudinem, quietaretur ſolum ex ignorantia, vel inaduertentia; ergo non eſſet beatus.

27. Ad 7. tranſeat antecedens, & nego conſequentiam. Beatitudo naturalis comparatur cū ſupernaturali, tanquā beatitudo imperfecta cū beatitudine omnino perfecta; ergo nō eſt mirum, quod ad beatitudinē naturalē ſufficiat certitudo moralis, ac proinde nō omnino perfecta de ſua æternitate, ad beatitudinem ſupernaturalem requiratur certitudo metaphyſica, & omnino perfecta de ſua æternitate.

TRACTATVS II.

De Voluntario, & Inuoluntario.

S. Thomas quæſt. 6.

EXPLICATIS cum S. Thoma 1. 2. per 5. primas quæſtiones ijs, quæ ſpectant ad beatitudinē, quæ eſt vltimus finis creaturæ rationalis, ſequitur, vt cum eodem quæſt. 6. & ſequentibus vſque ad quæſtionem 21. incluſiuè, agamus de actibus, per quos creatura rationalis ſe mouet ad vltimum finem; ſed creatura rationalis ſe mouet ad vltimum finem per actus vo-

voluntarios, liberos, & morales; ergo agendum eſt primo de voluntario, & inuoluntario, ac de actibus voluntatis; ſecundo de libero, ac de libertate; tertio de morali, ac de moralitate. Vt igitur cum S. Thoma q. 6. & cum Ariſtotele 3. Ethicor. cap. 1. agamus de voluntario, & inuoluntario, ſequenti quæſtione 7. explicando potius, quam diſputando, per varia quęſita proponemus definitiones voluntarij, inuoluntarij, violenti, & coacti.

QVÆSTIO VII.

Quid ſit voluntarium, & inuoluntarium, violentum, & coactum?

S. Thom. quaſt. 6. art. 1. 2. 3.

1. QVæritur primò, quænam dicamur ſpontaneè, ſeu voluntariè facere, aut pati?

2. Reſpondeo, quod illa dicimur ſponte, aut voluntariè facere, aut pati, quæ quia volumus, facimus, aut patimur. Hinc ſequitur primò actus elicitos à voluntate eſſe per ſe, & ratione ſui voluntarios, cum ſint quædam volitiones exercitæ ſui ipſius, adeoque fiant, quia volumus. Sequitur ſecundo actiones, quæ non ſunt actus eliciti voluntatis, eſſe voluntarias vt effectus per denominationem à volitionibus, dependenter à quibus fiunt: ex. gr. voluntariè ambulamus, comedimus &c. ſiquidem has actiones exercemus, quia volumus. Sequitur tertiò, quod ſi aliquid velimus facere, & faciamus, ſed volitio non ſit cauſa illud faciendi, licet illud iuxtà doctrinam Suarij hic diſp. 1. ſect. 1. latè loquendo dici poſſit voluntarium concomitanter, & vt purum obiectum volitum, tamen ſtrictè, & propriè non eſt voluntarium: ex. gr. ſi quis poſtquam comedit, velit cibum digerere, non ſponte, & voluntariè, ſed purè naturaliter digerit, quia cum voluntas non ſit cauſa digeſtionis, licet digerat volendo, non digerit, quia vult.

3. Quæritur ſecundò, quænam dicamur inuoluntariè, ſeu inuitè facere, aut pati?

4. Reſpondeo, quod illa, quæ nolendo facimus, aut patimur: & quia poſſumus aliqua nolle, vel actualiter, vel virtualiter, aut habitualiter, ideo aliqua poſſumus inuoluntariè facere, aut pati, quia facimus, aut patimur contra voluntatem, qua vel actualiter, vel virtualiter, aut habitualiter illa nolumus, vt magis explicabitur inferius.

5. Quæritur tertiò, vtrum inter voluntarium, & inuoluntarium detur medium?

6. Reſpondeo dari medium negatiuum; ſiquidem poſſumus aliqua ità facere, aut pati, vt neque volendo, neque nolendo, ſed paſſiuè tantum nos habendo, patiamur: e. g. ſi aliquis purè paſſiuè ſe habens deferatur in aliquem locum, neque voluntariè, neque inuoluntariè defertur.

7. Quæritur quartò, quot modis poſſimus inuoluntariè, hoc eſt nolendo aliqua facere, aut pati?

8. Reſpondeo ex Ariſtotele 3. Ethic. cap. 1. quod dupliciter: primo ex violentia: ſecundo ex ignorantia. E. g. poteſt filius inuoluntariè percutere patrem ſuum ex violentia, ſi aliquis per vim, arrepta manu filij, cogat illum ad percutiendum patrem. Similiter poteſt filius ex occaſione venationis e. g. inuoluntariè interficere patrem ſuum ex ignorantia, putans eſſe feram.

9. Quæritur quintò, quid ſit violentum? & quid ſit inuoluntarium ex violentia, ſiue coactum?

10. Reſpondeo, quod ſicut naturale eſt, cuius principium eſt intra, ità vt agens, vel patiens conferat per ſuam inclinationem, ſic violentum ab Ariſtotele 3. Ethic. cap. 1. definitur *cuius principium eſt extra, ità vt nihil conferat is, qui agit, aut patitur*, hoc eſt reſiſtente agente, aut paſſo, vt explicat Scotus, quem communiter alij ſequuntur; ſiquidem ly *nihil conferat* debet intelligi non purè negatiuè, ſed contrariè, ità vt idem ſignificet, ac *repugnet*; ex. gr. ſicut motus, quo lapis defertur deorſum, eſt naturalis, quia procedit ab intrinſeca grauitate lapidis, & eſt iuxta eius inclinationem; ſic motus, quo lapis mouetur ſurſum, eſt violentus, quia procedit ab extrinſeco projjciente contrà intrinſecam inclinationem grauitatis. Iam quod res agit, aut patitur contra appetitum purè innatum, eſt quidem violentum ei, ſed non eſt inuoluntarium, & coactum: at quod res facit, aut patitur contra appetitum elicitum, non ſolum eſt violentum, ſed etiam eſt inuoluntarium, & coactum, ideoque coactum, ſeu inuoluntarium ex violentia comparatur ad violentum vt ſic, ſicut inferius ad ſuperius, & ſicut ſpecies ad genus. Hinc ſequitur entia non cognoſcitiua, ac proindè habentia tantùm appetitum innatum eſſe capacia ſolius violentiæ; entia verò cognoſcitina creata, ac proindè habentia appetitum elicitum, eſſe capacia non ſolum violentiæ, ſed etiam coactionis, & inuoluntarietatis.

11. Quæritur ſextò, quid ſit ſpontaneum, ſeu voluntarium?

12. Reſpondeo, quod vt Ariſtoteles docet 7. Topic. cap. 1. contrariorum contrariæ ſunt definitiones, ideoque ex definitione vnius contrarij poteſt inferri definitio alterius contrarij; e. g. ex eo, quod albedo definiatur *color diſgregatiuus viſus*, inferri poteſt definitio nigredinis, vt ſit *color congregatiuus viſus*. Hac regula vtens idem Ariſtoteles 3. Ethic. cap. 1. ex definitionibus inuoluntarij ex violentia, & ex ignorantia infert definitionem voluntarij, & ſic ratiocinatur. Voluntarium opponitur tum inuoluntario ex violentia, tum inuoluntario ex ignorantia; ergo definitio voluntarij eſt contraria definitioni vtriuſque inuoluntarij; ſed inuoluntarium ex violentia eſt, cuius prin-

principium eſt extra, repugnante eo, qui agit, aut patitur: inuoluntarium ex ignorantia eſt, quod fit ex ignorantia; ergo voluntarium eſt, cuius principium eſt intra, ita vt agens operetur ex ſcientia, ſeu cognitione, adeoque voluntarium definitur *cuius principium eſt in agente, ſciente ſingula, in quibus eſt actus*, hoc eſt ſciente illa, quæ ſpectant ad actionem. Quia verò ad actionem præcipuè ſpectat finis, ideo voluntarium communiter ex S. Thoma quæſt. 6. art. 1. & 2. definitur, *quod eſt ab intrinſeco ex cognitione finis*. Senſus harum definitionum, vt colligitur ex S. Thoma citato artic. 1. eſt: *Voluntarium eſt quod eſt ab agente, quod quia cognoſcit quæ ſpectant ad actionem, & præſertim finem, ſeipſum mouet ad agendum propter talem finem.*

13. Infertur, quare intellectus, cum ex cognitione principiorum, ſeu præmiſſarum infert concluſionem, ſi illam inferat independenter ab actu voluntatis, quo velit inferre, non voluntariè, ſed purè naturaliter infert. Dicendum rationem eſſe, quia ad agendum voluntariè requiritur, vt agens, quia cognoſcit finem actus, ſe moueat ad agendum propter talem finem; ſed intellectus non ſe mouet ad inferendam concluſionem, quia cognoſcit finem actionis illatiuæ, ſed ſolum quia cognoſcit præmiſſas; ergo non voluntariè, ſed purè naturaliter infert concluſionem. ſi verò quia cognoſceret bonum eſſe concluſionem inferre, vellet inferre, & ſic inferret, tunc voluntariè inferret.

14. Quæritur ſeptimò, vtrum quæ agunt ſponte, & voluntariè, ſpeciali modo ſe moueant, & agant ab intrinſeco?

15. Reſpondeo affirmatiuè, vt docet S. Thomas hic art. 1. Ratio eſt, quia cum omnis actio, & motus ſit propter finem, vt probat Ariſtoteles 2. Phyſic. proprium autem principium ordinans rem ad finem ſit cognitio finis, eo pacto, quo cognitio, qua ſagittarius cognoſcit ſcopum, eſt principium proprium ordinans ſagittam ad ſcopum, principium proprium cuiuslibet actionis, & motus eſt cognitio finis; ergo qui agit, aut mouetur ex cognitione ſibi intrinſeca, qua ipſemet cognoſcit finem, ſpeciali modo agit, & mouetur à principio intrinſeco: qui autem agit ex cognitione extrinſeca, qua non ipſe, ſed Auctor naturæ, vel alius agens extrinſecus cognoſcit finem, propriè agit ex principio extrinſeco; ſed quæ ſpontè, & voluntariè mouentur, & agunt, mouentur, & agunt ex cognitione ſibi intrinſeca, qua ipſamet cognoſcunt finem: è conuerſo quæ mouentur, & agunt non ſpontè, & non voluntariè, mouentur, & agunt ex cognitione ſibi extrinſeca, eo pacto, quo ſagitta mouetur ad ſcopum ex cognitione ſagittarij extrinſeca ſagittæ, Sol illuminat, & ignis calefacit ex cognitione Dei, qua Deus cognoſcit finem calefactionis, & illuminationis; ergo quæ agunt ſpontè, & voluntariè, ſpeciali modo agunt, & ſe mouent ab intrinſeco. Propter hunc ſpecialem modum agendi ab intrinſeco docet S. Thomas agentia voluntaria propriè ſe mouere, & agere ad finem; agentia verò naturalia non tam ſe mouere & agere, quam moueri, & agi ab auctore naturæ. Sicut enim ſagitta, quia mouetur ad ſcopum ex extrinſeca cognitione ſagittarij, non tam ſe mouet ad ſcopum, quam mouetur ad ſcopum à ſagittario; ſic grauia quia mouentur ad centrum ex cognitione auctoris naturæ, non tam ſe mouent ad centrum, quam mouentur ad centrum ab auctore naturæ.

16. Quæritur octauò, vtrum in creatis volitio neceſſaria in ratione voluntarij ſit perfectior, vel imperfectior volitione libera?

17. Reſpondeo, quod ſi volitio eſt neceſſaria ex perfectione cognitionis, & obiecti, quia nimirum amat bonum infinitum intuitiuè cognitum, in ratione voluntarij eſt perfectior libera: ſi autem volitio eſt neceſſaria ex imperfectione cognitionis, vel ex extrinſeca determinatione contra inclinationem innatam voluntatis, in ratione voluntarij eſt imperfectior libera.

18. Probatur prima pars. Nam cum voluntarium ſit quod eſt ab intrinſeco ex cognitione, illa volitio eſt perfectior in ratione voluntarij, quæ eſt ab intrinſeco cum maiori inclinatione, & ex perfectiori cognitione; ſed amor beatificus e.g. eo ipſo, quod eſt neceſſarius, quia procedit à cognitione intuitiua boni infiniti, eſt ab intrinſeco cum maiori inclinatione; & eſt ex perfectiori cognitione, quam quilibet amor liber, & quælibet volitio libera; ergo &c. Probatur minor: nam quilibet amor vel eſt liber ex imperfectione obiecti, quia nimirum amat bonum finitum cognitum vt tale, & eo ipſo eſt minus voluntarius, quia voluntas minori inclinatione fertur in bonum finitum, quam in bonum infinitum cognitum vt infinitum; vel eſt liber ex imperfectione cognitionis, quia nimirum amat bonum infinitum ex cognitione abſtractiua, eo pacto, quo amor, quo Deum amamus in via, eſt liber, quia amat bonum infinitum ex cognitione abſtractiua, & eſt minus voluntarius, quia procedit ex cognitione imperfectiore.

19. Probatur iam ſecunda pars concluſionis: Nam ſi volitio, vel appetitio eſt neceſſaria ex imperfectione cognitionis, vt accidit in actibus brutorum, infantium, amentium, ebriorum, & in motibus primo primis, eo ipſo ſunt ex imperfectiori cognitione, quam actus, qui ſunt liberi, quia procedunt ex perfectiore cognitione. Si autem eſt neceſſaria volitio ex eo, quod voluntas determinetur ab extrinſeco à Deo per phyſicam prædeterminationem, eſt minus ab intrinſeco, ſiquidem procedit à determinatione extrinſeca contrà naturalem inclinationem voluntatis, quæ in tali caſu exigit concurſum indifferentem.

20. Infertur voluntarium neceſſarium ex

genere, non autem ex toto genere eſſe perfectius libero. Probatur: nam amor beatificus, qui eſt perfectiſſimus inter actus neceſſarios, eſt perfectior in ratione voluntarij quolibet actu libero: at actus liberi deliberati ſunt perfectiores actibus neceſſarijs non plenè deliberatis.

QVAESTIO VIII.

Vtrum Deus, Angeli, homines, & animalia bruta agant voluntariè.

S. Thom. qu. 6. art. 2.

1. PRimò videtur Deus non agere voluntariè. Vt enim Deus ageret voluntariè, volitio, qua Deus vult, deberet eſſe voluntaria; ſed non eſt voluntaria; ergo &c. Probatur minor: voluntarium enim eſt, cuius principium eſt in agente; ſed volitio diuina vtpotè improducta non habet principium; ergo &c.

2. Secundò vt docet Ariſtoteles 2. Top. cap. 3. num. 7. quod non eſt capax, & ſuſceptiuum vnius contrarij, non eſt capax, & ſuſceptiuum alterius contrarij: ſed Deus eſt incapax agendi inuoluntariè; inuoluntarium autem eſt contrarium voluntario; ergo Deus eſt incapax etiam agendi voluntariè. Probatur minor: nam ad inuoluntarium requiritur, vt ſubiectum nolendo agat, aut patiatur: ſed repugnat, vt Deus nolendo aliquid agat, aut patiatur; *voluntati enim eius quis reſiſtit?* vt dicitur ad Rom. 9. ergo &c.

3. Tertiò videtur nulla volitio creata poſſe eſſe voluntaria, ac proindè Angelus, & homo non agere voluntariè. Voluntarium enim debet eſſe à principio intrinſeco; ſed omnis volitio creata eſt à Deo ſicut à primo mouente extrinſeco, & eſt ab obiecto vt à principio extrinſeco, quod vt docet Ariſtoteles 3. de Anima textu 54. eſt ſicut mouens non motum; ergo &c.

4. Quartò videtur, quod bruta nullo pacto agant ſpontè, ſeu voluntariè. Nam voluntarium dicitur à voluntate, quæ eſt appetitus rationalis; ſed bruta cum careant ratione, carent etiam voluntate, ſiue appetitu rationali; ergo &c.

5. Quintò Angeli, & homines per hoc, quod agant voluntariè, ſunt domini ſuorum actuum, & merentur laudem, ac vituperationem, vt docet Sanctus Damaſcenus l. 2. de fide cap. 22. & 24; ſed bruta neque habent dominium ſuorum actuum, ideoque non tam agunt, quam aguntur, vt docet idem Damaſcenus, neque merentur laudem, aut vituperationem; ergo &c.

6. Reſpondeo, quod ex tradita definitione voluntarij facilè poteſt inferri, quænam agant, vel non agant voluntariè, & quænam perfectius, vel minus perfectè agant voluntariè?

7. Dicendum igitur primò: Deus agit voluntariè voluntarietate quadam ſumma, & perfectiſſima. Probatur: nam cum voluntarium ſit quod eſt ab intrinſeco, & ex cognitione, quod eſt maximè ab intrinſeco, & maximè ex cognitione, eſt maximè voluntarium; ſed volitio Dei eſt maximè ab intrinſeco, & maximè ex cognitione; ergo. Probatur minor: nam cum vnumquodque ſit maximè intrinſecum ſibi, quod eſt à ſe ipſo, eſt maximè ab intrinſeco; ſed volitio diuina eſt adæquatè à ſe ipſa in omni genere etiam obiecti formalis, vt dictum eſt quæſt. 48. de Deo; ergo &c.

8. Dicendum ſecundò: Angeli, & homines agunt voluntariè, ſed minus perfectè, quam Deus. Probatur: nam volitio hominum, & Angelorum eſt minus ab intrinſeco, & minus ex cognitione, quam volitio Dei; ergo &c. Probatur prima pars antecedentis: quod enim ità eſt ab intrinſeco, vt ſit etiam ab extrinſeco, eſt minus ab intrinſeco, quam quod eſt adæquatè ab intrinſeco, ità vt nullo pacto ſit ab extrinſeco; ſed volitio Dei eſt adæquatè ab intrinſeco, volitio hominis, & Angeli ità eſt ab intrinſeco, vt ſit etiam ab obiecto formali, & à fine extrinſeco, & à Deo, tanquam à primo motore extrinſeco; ergo &c. Confirmatur: nam volitio creata eſt à volente diſtincto, volitio increata eſt à volente identificato cum ipſa volitione; ſed quod ab aliquo diſtinguitur eſt minus intrinſecum illi, quam id, quod cum eo identificatur; ergo volitio creata eſt minus ab intrinſeco, quam increata. Probatur iam ſecunda pars antecedentis: nam volitio humana, & angelica, cum non ſint ex cognitione comprehenſiua omnium cognoſcibilium, minus ſunt ex cognitione, quam volitio diuina, quæ eſt ex cognitione comprehenſiua omnium cognoſcibilium, adeoque maximè eſt ex cognitione.

9. Dicendum tertiò: volitio angelica regulariter eſt magis ab intrinſeco, & magis ex cognitione, adeoque magis voluntaria, quam volitio humana.

10. Probatur: nam volitio, quæ eſt à voluntate non impulſa ad volendum ab alia potentia voluntati extrinſeca, eſt magis ab intrinſeco, quam volitio, quæ eſt à voluntate impulſa à paſſione, quæ eſt actus appetitus ſenſitiui, qui quodammodo eſt extrinſecus voluntati; ſed volitio angelica eſt ſolum à voluntate Angeli non impulſa ab vlla paſſione appetitus ſenſitiui; ſiquidem Angeli carent appetitu ſenſitiuo; volitio humana eſt à voluntate, quæ regulariter ſemper impellitur, vel retrahitur ab aliqua paſſione appetitus ſenſitiui: ergo &c. Rurſus volitio angelica eſt à cognitione, qua Angeli perfectè cognoſcunt ſingula, quæ ſpectant ad actionem: volitio humana regulariter eſt à cognitione, qua homines non perfectè cognoſcunt ſingula, quæ ſpectant ad actionem; ergo &c.

11. Hinc

11. Hinc infertur, quare Angeli ità peccarint, vt nunquam eos pænituerit peccati, & vt nullus Angelus obtinuerit veniam: homines autem ſæpè pæniteat peccatorum, & obtineant veniam. Ratio eſt, quia eorum nos facilius pænitet, quæ minus voluntariè, minus ab intrinſeco, minus ex cognitione, ac magis ex paſſione agimus: è conuerſo eorum, quæ agimus magis voluntariè, magis ab intrinſeco, minus ex paſſione, & magis ex cognitione, difficilius pænitet: ſed Angeli peccarunt maximè ab intrinſeco ſine vllo impulſu appetitus ſenſitiui, & ex cognitione perfecta omnium circunſtantiarum; ergo non eſt mirum, quod illos moraliter pænitere non poſſit. Ex eadem ratione non obtinuerunt veniam, quia venia debetur iis, quæ inuoluntariè, vel minus voluntariè fiunt.

12. Dicendum quartò cum S. Thoma quæſt. 6. art. 2. Brutis conuenit voluntarium quoddam imperfectum, & materiale, non autem perfectum, & formale.

13. Probatur: nam cum voluntarium ſit quod eſt ab intrinſeco, & ex cognitione finis, quod eſt ex perfecta, & formali cognitione finis, vt finis, eſt voluntarium perfectum, & formale: quod autem eſt ex imperfecta, & ſolum materiali cognitione finis, eſt voluntarium imperfectum, & materiale; ſed bruta operantur ſolum ex imperfecta, & purè materiali cognitione finis; ergo &c. Probatur minor: nam cum finis ſit bonum, cuius gratia cætera fiunt, aut ſunt facienda, vt cognoſcatur finis formaliter, debet cognoſci, quod aliquid eſt bonum, & quod quædam ſunt facienda ad illud obtinendum, adeoque debet cognoſci proportio inter finem, & media, quæ ſunt ponenda propter finem: ſi verò ſolum cognoſcatur aliquid eſſe bonum, ſed non cognoſcatur quædam eſſe facienda ad tale bonum obtinendum, finis cognoſcitur ſolum materialiter; ſed cognoſcere proportionem mediorum cum fine eſt opus rationis, & includit diſcurſum, quo ex eo, quod finis ſit tale quid, & media ſint talia, infertur media eſſe proportionata ad finem acquirendum: bruta autem carent ratione, & diſcurſu; ergo bruta non cognoſcunt finem formaliter, ſed purè materialiter; ergo non operantur voluntariè, & propter finem formaliter, ſed purè materialiter.

14. Hunc modum operandi propter finem purè materialiter experimur aliquando etiam in nobis, cum agimus abſque deliberatione, & diſcurſu. E. g. ſæpè aliquis fricat barbam, quia ſentit aliquem pruritum in barba, & apprehendit bonum eſſe illam fricare, & manum mouere, & ideo mouet, abſque eo quod quicquam cogitet de proportione talium actionum cum fine. Hunc igitur modum operandi, quem nos ſæpè etiam poſt vſum rationis exercemus, & quem ſemper infantes exercent, debemus brutis tribuere cum communi ſententia; ideoque ſicut nos cum operamur hoc pacto, exercemus actus voluntarios ſolum materialiter, non autem formaliter, ſic debemus aſſerere bruta exercere actus voluntarios, & ſpontaneos ſolum materialiter, non autem formaliter. Quæſtio, vtrum bruta operentur propter finem formaliter, eſt purè philoſophica, ideoque non eſt hic examinanda ex profeſſo. Videri poteſt Cardinalis Pallauicinus in Tomo de Actibus humanis diſp. 1. art. 2. & diſp. 3. art. 3. vbi illam examinat, & optimè defendit communem ſententiam.

15. Ad 1. nego minorem. Ad probationem diſtinguo maiorem: voluntarium cauſatum eſt, cuius principium eſt in agente, concedo: voluntarium *vt ſic* nego; concedo minorem; & nego conſequentiam. Voluntarium cauſatum eſt, cuius principium eſt in eo, cui dicitur voluntarium; at voluntarium vt ſic eſt, quod eſt ab eo, cui eſt voluntarium, abſtrahendo ab hoc, quod ſit ab illo vt à principio per productionem, vel alio altiori, & eminentiori modo; ſed volitio diuina eſt ab ipſo Deo, non per productionem, cum ſit improducta, ſed per hoc, quod ſit ipſe Deus, qui eſt à ſe; ergo eſt maximè ab intrinſeco, & maximè voluntaria, vt explicatum eſt concluſione prima.

16. Ad 2. diſtinguo maiorem: quod non eſt ſuſceptiuum, & capax vnius contrarii, non eſt ſuſceptiuum, & capax alterius contrarij, & hoc valet in ſubiectis, quibus neutrum contrariorum eſt naturale, tranſeat; & hoc valet in ſubiectis, quibus alterum contrariorum eſt naturale, nego maiorem; concedo minorem; & nego conſequentiam. Interpretes Ariſtotelis aduertunt principium topicum poſitum ab Ariſtotele ad ſummum valere in ſubiectis, quibus neutrum contrariorum eſt naturale, non autem in ſubiectis, quibus vnum contrariorum eſt naturale. Patet: nam nix licet non ſit capax nigredinis, tamen eſt capax albedinis, quæ naturalis eſt niui. In caſu igitur noſtro Deus ſicut licet ſit incapax inſipientiæ, tamen naturaliter, immo eſſentialiter eſt ſapientiſſimus, ſic licet ſit incapax agendi inuoluntariè, tamen eſſentialiter agit per volitionem ſummè voluntariam, atque etiam cum peccata permittit, non inuoluntariè, ſed voluntariè permittit.

17. Ad 3. diſtinguo maiorem: voluntarium debet eſſe ab intrinſeco, vt cognoſcente, & appetente, cum excluſione obiecti extrinſeci, ac primi motoris extrinſeci, nego; ſine tali excluſione, concedo maiorem; concedo minorem; & nego conſequentiam. Ex dictis concluſione prima, & ſecunda ſolum voluntarium increatum debet eſſe ab intrinſeco in omni genere, ita vt nullo pacto ſit ab extrinſeco. At voluntarium creatum ſufficit, vt ſit ab intrinſeco vt volente, & appetente, quod volens, quia ex ſua natura poſtulat moueri ab obiecto, & à primo motore extrinſeco, mouetur ab illis ſecundum ſuam intrinſecam inclinationem, adeoque voluntariè.

18. Ad 4. diſtinguo maiorem: voluntarium ità dicitur à voluntate, vt hoc nomen extendatur etiam ad ſignificandum quod eſt ab appetitu ſenſitiuo, qui eſt quædam imperfecta participatio voluntatis, concedo; vt non extendatur, nego; concedo minorem; & diſtinguo conſequens; ergo voluntatium perfectum non conuenit brutis, concedo, voluntarium imperfectum, & per quamdam participationem, nego conſequentiam. Voluntarium licet dicatur à voluntate, tamen ex vſu extenditur etiam ad ſignificandum quę ſponte fiunt à brutis per appetitum ſenſitiuum, qui eſt quædam participatio voluntatis.

19. Ad 5. diſtinguo maiorem: homines, & Angeli per hoc, quod perfectè agant voluntariè, ſunt domini ſuorum actuum, & merentur laudem, & vituperationem, concedo; per hoc quod vtcunque agant voluntariè, nego; diſtinguo eodem pacto minorem; & nego conſequentiam. Homines ſunt domini ſuorum actuum, & merentur laudem ac vituperationem, non per hoc, quod vtcunque agant voluntariè: nam per ea, quæ agunt voluntariè in infantia, & amentia, & per actus primò primos, non ſunt domini ſuorum actuum: ſed per hoc, quod agant voluntariè ex deliberatione, & cum libertate, vt explicabitur inferius: ſed bruta agunt voluntariè ſine deliberatione, ac libertate; ergo &c.

QVÆSTIO IX.

Vtrum, & quo pacto omiſſiones, & quæ ſequuntur ex omiſſionibus ſint voluntaria directè, vel indirectè?

S. Th. qu. 6. art. 3.

1. PRimò videtur, quod omiſſiones non poſſint eſſe voluntariæ, e. g. quod cum quis obligatur ad amandum Deum, & non amat, omiſſio amoris non ſit voluntaria. Ad voluntarium enim requiritur, vt à voluntate ſit; ſed omiſſio non poteſt eſſe à voluntate; ergo &c.

2. Secundò videtur id, quod ſequitur ex omiſſione, ſi non ſit directè volitum, adeoque directè voluntarium, nec eſſe voluntarium indirectè. Licet enim Deus omittat dare peccantibus auxilia, cum quibus non peccarent, vidêns per ſcientiam mediam ex tali omiſſione ſequutura peccata, tamen peccata quia à Deo non ſunt directè volita, ac directè voluntaria, neque ſunt voluntaria indirectè; ergo licet gubernator nauis ex. gr. omittat tacere aliquas actiones ſpectantes ad gubernationem nauis, videns ex hac omiſſione ſequuturum naufragium, tamen ſi directè naufragium non velit, naufragium nauis nec indirectè erit illi voluntarium, & imputabile.

3. Reſpondeo, quod vt clarè procedamus, debemus diſtinctè proponere, & ſoluere aliqua dubia. Primo ergo quæritur, vtrum voluntati poſſit eſſe liberum, & voluntarium ipſum non velle, & non exercere aliquem actum?

4. Reſpondeo, quod cum voluntas poteſt velle, & non velle, ſi non velit, ipſum non velle erit illi voluntarium, & liberum. Probatur ratione, quam affert S. Thomas hic art. 3 in corpore. Nam voluntarium eſt quod eſt à voluntate; ſed cum voluntas poteſt velle, & non vult, ipſum non velle ſuo modo eſt à voluntate, non quidem vt agente, ſed vt non agente; ergo cum voluntas poteſt velle, & non vult, ipſum non velle eſt voluntarium, ſaltem negatiuè, & indirectè.

5. Quæritur ſecundò, vtrum ad hoc, vt non velle ſit voluntarium, & liberum, debeat eſſe voluntarium, ac liberum ratione alicuius actus poſitiui, an poſſit eſſe voluntarium, & liberum ratione ſui, ſine vllo actu poſitiuo?

6. Reſpondeo duas eſſe ſententias. Prima docet non velle poſſe eſſe voluntarium, & liberum ratione ſui, ità vt voluntas liberè ſe determinet ad non velle ſine vllo actu poſitiuo, adeoque eſſe poſſibilem puram omiſſionem liberam. Secunda docet non velle non poſſe eſſe voluntarium, ac liberum voluntati, niſi dependenter ab aliquo actu poſitiuo, adeoque eſſe impoſſibilem puram omiſſionem liberam. Quia reſolutio quæſtionis pendet à principijs infrà tradendis de libertate, differtur in illum locum, hoc eſt in quæſt. 20.

7. Quæritur tertiò, vtrum non velle, & non agere per potentias diſtinctas à voluntate, cum eſt voluntarium per denominationem ab actibus poſitiuis, poſſit eſſe voluntarium, tum directè, tum indirectè.

8. Reſpondeo affirmatiuè. Ratio eſt, quia vt benè explicat Vaſquez hic diſp. 24. cap. 1. voluntarium directè, & formaliter eſt, quod eſt à voluntate volente ipſum ſecundum ſe: voluntarium autem indirectè, & interpretatiuè eſt, quod eſt à voluntate volente ipſum non ſecundum ſe, ſed in quantū vult aliud, ex quo videtur ſequuturum cum certis circunſtantijs explicandis in reſponſione ad quintum quæſitum; ſed poteſt aliquis nō exercere actum voluntatis, aut aliarum potentiarum, quia directè vult non exercere: e. g. poteſt non amare Deum, quia vult non amare, non credere, quia vult non credere, non ire ad Eccleſiam, quia vult non ire: poteſt rurſus non exercere tales actiones, quia vult aliquid aliud, ex quo videt ſequuturam omiſſionem talium actuum: e. g. poteſt non exercere actum amoris Dei, vel fidei, quia vult cogitare de negotijs, videns ex hac cogitatione ſequuturam omiſſionem amoris, & actus fidei, non ire ad Eccleſiam, quia vult ludere, videns ex ludo ſequuturam omiſſionem eundi ad Eccleſiam, licet non directè velit talem omiſſionem; ergo &c.

9. Quæritur quartò, vtrum ad hoc, vt omiſ-

omiſſio actus eliciti, vel imperati ſit voluntaria indirectè, requiratur præceptum, & obligatio non omittendi.

10. Reſpondeo negatiuè cum Suario diſput. 1. de voluntario ſectione 5. num. 7. & 8. Probatur: nam qui cum poſſit ire ad Eccleſiam, & audire ſacrum, quia vult ludere, omittit volitionem eundi, & non it, voluntariè omittit, ſeu teneatur velle, & ire ad Eccleſiam, eo quod ſit dies feſtus, ſeu non teneatur, eo quod non ſit dies feſtus; ergo vt omiſſio actus eliciti, quo velit ire ad Eccleſiam, & actus imperati, quo eat, ſit voluntaria indirectè, non requiritur præceptum. Ratio eſt, quia eo ipſo, quod aliquis vult cauſam, vel quaſi cauſam, ex qua videt per ſe, & neceſſario ſequi aliquem effectum, virtualiter, adeoque ſaltem indirectè vult talem effectum: ſed qui vult ludere toto mane videns ex hoc ſequi neceſſario, & per ſe omiſſionem actus eliciti, quo efficaciter velit ire ad Eccleſiam, & actus imperati, quo eat ad Eccleſiam, vult cauſam, ex qua videt neceſſario, & per ſe ſequi omiſſionem actus, quo velit ire, & eat ad Eccleſiam; ergo virtualiter, & indirectè vult omiſſionem tum actus eliciti, tum imperati.

11. Quæritur quintò, vtrum vt euentus ſequens ex omiſſione ſit voluntarius indirectè, requiratur præceptum, & obligatio non omittendi?

12. Reſpondeo tres eſſe ſententias. Prima quorundam, quos refert Vaſquez 1. parte diſput. 24. cap. 2. docet non requiri præceptum. Secunda, quam ſequitur Vaſquez ibidem cap. 3 num. 10. docet requiri præceptum, & obligationem non omittendi.

13. Dicendum cum tertia ſententia media, quam ſequitur Suarius diſput. 1. de voluntario, ſect. 5. num. 9. & ſequentibus: cum euentus per ſe ſequitur ex omiſſione, vt ſit voluntarius indirectè, non requiritur præceptum, & obligatio non omittendi; cum autem ſequitur ſolum per accidens ex omiſſione, vt ſit voluntarius indirectè, requiritur præceptum, & obligatio non omittendi.

14. Probatur prima pars. Nam vt dictum eſt in reſponſione ad quartum quæſitum, qui vult aliquid, ex quo videt per ſe, & neceſſario ſequi aliud, ſaltem virtualiter, & indirectè vult illud; ſed qui vult ludere tota die, videt ex hoc per ſe, & neceſſario ſequi, quod non ibit ad Eccleſiam, non audiet ſacrum, & non lucrabitur indulgentiam; ergo ſeu teneatur lucrari, ſeu non teneatur, voluntariè ſaltem indirectè non lucratur indulgentiam, adeoque euentus non luerandi eſt illi voluntarius ſaltem indirectè: è conuerſo non eo ipſo, quod aliquis vult aliquid, ex quo videt aliud ſequuturum ſolum per accidens, virtualiter, & indirectè vult illud: alioquin eo ipſo, quod Deus vult dare peccantibus auxilia ſufficientia, ex quibus videt per accidens ſequutura peccata, vellet virtualiter, & indirectè peccata; ergo vt euentus ſequens per accidens ex actione, vel omiſſione ſit voluntarius indirectè, requiritur præceptum non omittendi.

15. Hinc ſequitur, quod ſi gubernator nauis nolit adeſſe naui, videns ex omiſſione ſuæ præſentiæ per accidens ſequuturum naufragium, indirectè, & imputatiue vult naufragium, quia ex officio obligatur adeſſe naui, & impedire naufragium. Si autem aliquis, qui non ſit gubernator nauis, & neque ex officio, neque ex charitate, vel alio capite teneatur adeſſe naui ad impediendum naufragium, abſit à naui, etiamſi videat ex ſua abſentia per accidens ſequuturum naufragium, neque indirectè vult naufragium, ideoque naufragium illi non imputatur. Idem dic, cum aliquis poteſt impedire combuſtionem domus, & non impedit: poteſt ſuccurrendo pauperi impedire, ne moriatur, & non impedit. Si enim tenetur impedire, & ſuccurrere pauperi, combuſtio domus, & mors pauperis imputantur illi, & ſunt voluntaria indirectè; ſi non tenetur, neque indirectè ſunt illi inuoluntaria, adeoque non imputantur. Ideo de eo, qui tenetur paſcere pauperem, & non paſcit, videns illum moriturum, receptum eſt illud Ambroſij: *ſi non paviſti, occidiſti*, quia nimirum mors pauperis illi imputatur, & eſt voluntaria indirectè.

16. Dices: quid confert præceptum ad hoc, vt euentus per accidens ſequutus, qui ſecluſo præcepto, non eſſet voluntarius, ſit voluntarius?

17. Reſpondeo cum Suario, quod obligatio paſcendi pauperem ex. gr. ne moriatur, facit, vt moraliter idem ſit non paſcere, & occidere, iuxta celebre dictum S. Ambroſij ergo eo ipſo, quod qui tenetur paſcere, directè, vel indirectè vult non paſcere, moraliter, & imputatiuè vult occidere. At cum non datur obligatio paſcendi, ne pereat, non paſcere, & occidere neque moraliter ſunt idem; ergo licet non paſcere ſit voluntarium, non ſequitur mortem per accidens ſequutam ex omiſſione paſcendi eſſe moraliter & indirectè voluntariam.

18. Ad 1. diſtinguo minorem: omiſſio non poteſt eſſe à voluntate poſitiuè, concedo; negatiuè, & ſuo modo, nego. Omiſſio poteſt eſſe à voluntate negatiuè, & ſuo modo, vt explicabitur quæſtione 20. de pura omiſſione libera.

19. Ad 2. concedo antecedens, & nego conſequentiam. Diſparitas eſt, quia Deus non obligatur ad impedienda peccata; at gubernator obligatur ad impediendum naufragium, ideoque ſi fingatur caſus, in quo gubernator nauis excuſetur ab obligatione manendi in naui, tunc naufragium neque directè, neque indirectè eſt illi voluntarium, & imputabile.

QVÆ-

QVAESTIO X.

Vtrum voluntas poſſit pati violentiam, vel coactionem?

S. Th. qu. 6. art. 4. & 5.

1. VIdetur voluntas poſſe violenter cogi etiam ad actus elicitos, puta ad volitionem, qua aliquis velit occidere ſe ipſum. Tunc enim poſſet cogi, quando poſſet aliquis ab extrinſeco contra naturalem exigentiam neceſſitari ad volendum occidere ſe ipſum; ſed poſſet aliquis à Deo neceſſitari ad volendum occidere ſe ipſum contra naturalem exigentiam, qua voluntas exigit non neceſſitari, ſed relinqui in ſua libertate; ergo &c.

2. Secundò ad violentiam, & coactionem ſufficit, vt voluntas propter extrinſecam neceſſitatem eliciat aliquem actum nolens; ſed poteſt voluntas elicere aliquem actum nolens: ex. gr. poteſt homo à Deo neceſſitari ad hoc, vt velit ſe occidere; licet nolit id velle; ergo &c.

3. Tertiò de facto damnati licet nolint elicere actus doloris, quo dolent de priuatione Dei, ac de combuſtione, alijſque pœnis ſenſus, quas experiuntur, tamen à Deo coguntur ad eliciendos tales actus doloris; ergo &c.

4. Reſpondeo in hac quæſtione quatuor dubia eſſe examinanda. Primum eſt, an voluntas poſſit violenter cogi ad actus ab ipſa elicitos. Secundum, an poſſit violenter cogi ad carentiam actuum elicitorum. Tertium an poſſit violenter cogi ad actus imperatos aliarum potentiarum, vel ad ipſorum carentiam. Quartum, an poſſit violenter cogi ad qualitates, vel habitus, vel ad eorum carentiam.

5. Dicendum igitur primò cum S. Thoma hic quæſt. 6. art. 4. quem ſequuntur communiter Theologi. Implicat contradictionem actus elicitos à voluntate eſſe illi violentos, vel coactos. Probatur: nam ex dictis quæſt. 7. in reſponſ. ad 5. quæſitum, *Violentum eſt, cuius principium eſt extra, ita vt nihil conferat is, qui agit, aut patitur*; ſed omnis actus elicitus à voluntate, cum ſit vitalis, eſt eſſentialiter à principio intrinſeco cognoſcente, vitaliter concurrente ipſa voluntate; ergo nullus actus elicitus à voluntate poteſt eſſe violentus: ergo neque poteſt eſſe coactus; ſiquidem etiam ad hoc, vt actus ſit coactus, debet eſſe ab extrinſeco, nullam vim conferente eo, qui agit, aut patitur.

6. Confirmatur: nam omnis actus voluntatis eſt proſequutio boni, vel fuga mali; ſed voluntati non poteſt eſſe violenta, vel coacta vlla proſequutio boni, vel fuga mali; ergo &c. Probatur minor: nam quod eſt iuxta naturalem impetum, & inclinationem potentiæ, non poteſt eſſe illi violentum: ex. gr. quia iuxtà naturalem impetum grauitatis eſt tendere ad centrum, & recedere à circumferentia, non poteſt eſſe violentus grauitati motus, quo tendit ad centrum, & recedit à circumferentia; ſed voluntas habet naturalem impetum, & inclinationem ad proſequendum bonum, & fugiendum malum; ergo &c.

7. Dices: poſſet Deus infundere voluntati volitionem, ad quam voluntas non concurreret; ſed tunc talis volitio eſſet merè ab extrinſeco, non concurrente voluntate; ergo poſſet eſſe violenta, & coacta.

8. Reſpondeo negando antecedens. Nam velle eſt actus vitalis, adeoque eſſentialiter debet eſſe ab intrinſeco; ergo implicat, vt voluntas velit per volitionem, ad quam vitaliter, & ab intrinſeco non concurrat. Addunt alij, quod quia voluntas habet naturalem impetum ad proſequutionem boni, & fugam mali; omnis autem volitio, ac nolitio eſt proſequutio boni, & fuga mali; omnis volitio, ac nolitio; etiamſi infunderetur purè ab extrinſeco, eſſet ſecundum naturalem impetum voluntatis, adeoque non eſſet violenta, neque coacta.

9. Infertur vniuerſim nullum actum vitalem poſſe eſſe violentum, vel coactum viuenti, & nullam actionem poſſe eſſe violentam, vel coactam principio actiuo. Ratio eſt, quia omnis actus vitalis eſſentialiter procedit ab intrinſeco, & omnis actio ità procedit ab agente, vt agens concurrat, adeoque conferat aliquam vim. Hinc ſequitur, quod in Ariſtotelica definitione, qua violentum definitur, *quod procedit ab extrinſeco nullam vim conferente eo, qui agit, aut patitur*, nomine agentis intelligitur agens purè iuſtrumentale, hoc eſt id, per quod aliquid extrinſecum agit ità, vt moueat illud: ex. gr. cum aliquis violenter arrepta, & mota manu alterius, per illam percutit alium, manus dicitur agens reſpectu percuſſionis, quia purè eſt inſtrumentum, per quod agens extrinſecum percutit.

10. Dicendum ſecundò: carentia actuum elicitorum poteſt eſſe violenta, & coacta voluntati. Probatur: nam tunc carentia actus eſt violenta, cum eſt purè ab extrinſeco, nullam vim conferente paſſo, immo conante in oppoſitum; ſed carentia actuum elicitorum poteſt eſſe voluntati ab extrinſeco, voluntate conante in oppoſitum; ergo &c. Probatur minor: nam licet aliquis velit amare aliquod obiectum, Deus vel per ſubtractionem concurſus, vel alia ratione poteſt impedire, ne illud amet, vt ſuppono cum ſententia communi; ſed in hoc caſu carentia amoris erit purè ab extrinſeco, voluntate conante in oppoſitum per hoc, quod velit amare; ergo &c. Confirmatur: nam ſicut cum per potentiam motiuam conamur mouere manus,

& ab aliquo extrinſeco impedimur, ne moueamus manus, carentia motus eſt violenta potentiæ motiuæ: ſic cum voluntas vult amare, & ab extrinſeco impeditur, carentia motus eſt violenta, & coacta voluntati.

11. Dicendum tertiò: voluntas poteſt pati violentiam quoad actus imperatos aliarum potentiarum per hoc, quod ab extrinſeco impediatur exercere aliquem actum, quem vult exercere, vel ab extrinſeco neceſſitetur ad exercendos ſaltem inſtrumentaliter actus, quos non vult exercere. Probatur: nam ſi aliquis velit ambulare, vel loqui, & ab extrinſeco impediatur, ne ambulet, & ne loquatur, carentia actionis ambulatiuæ, & locutiuæ eſt ab extrinſeco, voluntate conante in oppoſitum: ergo eſt violenta, & coacta. Rurſus ſi energumenus nolit percutere exorciſtam, & in illum proferre verba contumelioſa, & à dæmone cogatur ad percutiendum, & ad proferenda verba contumelioſa, voluntas energumeni patitur violentiam per hoc, quod organa percutiendi, & loquendi cogantur ab extrinſeco percutere, & proferre verba contumelioſa, voluntate conante in oppoſitum; ergo &c.

12. Dicendum quartò: probabile eſt voluntatem poſſe neceſſitari, & cogi ad recipiendam aliquam qualitatem, vel habitum, & ad carendum aliqua qualitate, vel habitu.

13. Probatur: nam ſicut ſi Sol priuetur luce, quam exigit, patitur violentiam, ſic ſi voluntas habens aliquem habitum, & exigens conſeruationem illius, ſpolietur tali habitu, patitur violentiam. Rurſus ſicut ſi nix exigens non eſse nigra, fiat nigra, patitur violentiam, ſic ſi voluntas exigens non prædeterminari, prædeterminetur, patitur violentiam; ergo poteſt voluntas pati violentiam per hoc, quod recipiat aliquam qualitatem prædeterminatiuam, quam exigit non recipere, vel ſpolietur aliquo habitu, quo exigit non ſpoliari. Hæc procedunt, ſuppoſita ſententia ſatis communi, quod in genere non repugnet creaturas pati violentiam à Deo, quam ſententiam ſecutus ſum in Phyſica quæſt. 12. de natura.

14. Infertur cum S. Thoma hac quæſt. 6. art. 5. quod ſicut violentia illata rebus cognitione carentibus cauſat innaturale, ſic violentia illata rebus cognitione præditis cauſat inuoluntarium. Probatur: nam innaturale eſt, quod aliquid contra inclinationem naturæ patitur ab extrinſeco, nullam conſerens vim; ſed lapis ex. gr. cum mouetur ſurſum, mouetur ab extrinſeco contra inclinationem naturæ, & contra impetum grauitatis; ergo mouetur innaturaliter, adeoque violentia illata lapidi à proijciente, cauſat motum innaturalem lapidi. Proportionaliter inuoluntarium eſt, quod aliquid contrà inclinationem voluntatis patitur ab extrinſeco, nullam conſerens vim; ſed homo cum per vim nolens trahitur in carcerem ex. gr. mouetur ab extrinſeco contra inclinationem voluntatis: ergo mouetur inuoluntariè, adeoque violentia homini illata cauſat motum inuoluntarium: ergo ſicut violentia illata rebus cognitione carentibus cauſat innaturale, ſic violentia illata rebus cognoſcentibus cauſat inuoluntarium.

15. Ad 1. diſtinguo maiorem: tunc voluntas poſſet cogi ad volendam occiſionem hominis, cum poſſet neceſſitari ad talem volitionem, quæ eſſet merè ab extrinſeco, non concurrente vitaliter ipſa voluntate, concedo; cum poſſet neceſſitari ad talem volitionem, quæ eſſet ab intrinſeco, concurrente vitaliter ipſa voluntate, nego: diſtinguo eodẽ pacto minorẽ; & nego conſequentiā. Si quis neceſſitaretur ad volendũ occidere ſe ipſum, ipſa neceſſitas occidendi ſeipſum poſset eſſe illi violenta, & coacta, quia eſſet merè ab extrinſeco, voluntate non concurrente, ſed exigente non neceſſitari: at volitio occidendi ſe ipſum non eſſet merè ab extrinſeco, ſiquidem ad ipſam voluntas concurreret vitaliter, adeoque non eſſet violenta, & coacta.

16. Ad 2. diſtinguo maiorem: ad violentiam, & coactionem ſufficit, vt voluntas ab extrinſeco neceſſitetur ad hoc, vt exerceat aliquem actum nolens, ità vt nullam conferat vim ad talem actum, concedo; ità vt conferat vim, nego; diſtinguo eodem pacto minorem; & nego conſequentiam. Si Deus neceſſitaret aliquem ad hoc, vt vellet ſe occidere, licet nollet id velle, volitio ſe occidendi vtpotè vitalis eſſet ab intrinſeco, voluntate conferente vim; ergo eo ipſo non conueniret illi definitio violenti, adeoque non eſset violenta, niſi ſecundum quid, vt dicetur quæſt. 15. num. 10. & ſequent.

17. Ad 3. diſtinguo antecedens: damnati licet nolint dolere, coguntur à Deo ad actus doloris formaliter, nego antecedens; coguntur cauſaliter, concedo antecedens: & nego conſequentiam. Actus doloris cum ſit vitalis, & ab intrinſeco, non poteſt eſse damnatis ſimpliciter violentus, ſed cauſa doloris eſt ipſis violenta, quia eſt merè ab extrinſeco. Confirmatur: nam licet pati malum ſit violentum, tamen non eſt violentum, ſed eſt maximè naturale dolere malis, quæ violenter patimur; ergo damnati violenter patiuntur mala ſpectantia ad pœnam, ſed naturaliter, non autem violenter dolent malis, quæ patiuntur. Vide infra quæſtione 15. num. 13. & 14.

QVÆSTIO XI.

Vtrum metus cauſet voluntarium ſimpliciter, vel ſecundum quid?

S. Thomas art. 6.

1. PRimò videtur cauſare inuoluntarium ſimpliciter. Tunc enim cauſaret inuoluntarium ſimpliciter, cum quæ facimus ex metu, faceremus non ſponte, ſed inuitè; ſed quæ facimus ex metu, facimus non ſpontè, ſed inuitè: ex. gr. mercator dum ex metu naufragij proijcit merces in mare, non ſpontè, ſed inuitè, ideoque dolens proijcit; ergo.

2. Confirmatur: nam Ariſtoteles 3. Ethic. cap. 1. de proiectione mercium, alijſque actionibus factis ex metu dicit: *Spontanea igitur huiuſmodi ſunt, ſimpliciter autem inuita, quippe cum tale quippiam eligat nemo*; ergo ex Ariſtotele quæ fiunt ex metu, licet aliquo pacto ſint ſpontanea, ſunt ſimpliciter inuita, ac proindè inuoluntaria. S. etiam Thomas 2. 2. quæſt. 142. art. 3. docet quæ fiunt ex metu, non eſſe ſimpliciter voluntaria.

3. Secundò quæ fiunt ex violentia, ſunt ſimpliciter inuoluntaria; ergo etiam quæ fiunt ex metu ſunt ſimpliciter inuoluntaria.

4. Tertiò metus videtur neque cauſare inuoluntarium ſecundum quid. Nam qui ex metu inferni obſeruat legem diuinam, & abſtinet à peccatis, obſeruat omnino voluntariè ſine vlla admixtione inuoluntarij ſecundum quid; ergo metus inferni non cauſat inuoluntarium ſecundum quid, ac proinde neque metus aliorum malorum cauſat inuoluntarium ſecundum quid. Probatur antecedens: nam vt docet Ariſtoteles 3. Ethic. cap. 1. dolor, & triſtitia ſequens ex actione eſt ſignum, quod fiat inuoluntariè ſecundum quid; ſed qui obſeruat legem diuinam ex metu inferni, obſeruat ſine dolore, & triſtitia; ergo &c.

5. Reſpondeo, quod primò eſt examinandum, vtrum cauſa metus ſit voluntaria, vel inuoluntaria. Secundò vtrum ipſe actus timendi ſit voluntarius, an inuoluntarius. Tertiò vtrum quæ fiunt ex metu, fiant voluntariè, an inuoluntariè.

6. Dicendum igitur primò: cauſa metus, propter quem operamur, aliquando eſt voluntaria, aliquando inuoluntaria. Probatur: nam ciues, niſi ſint peſſimi, ità timent leges, & Magiſtratus, ac pœnas ſtatutas tranſgreſſoribus: & ex hoc timore leges obſeruant, vt velint dari cauſam timendi, hoc eſt leges, & magiſtratus, & pœnas ſtatutas tranſgreſſoribus; homines etiam, niſi ſint peſſimi, ità timent diuinam iuſtitiam, & pœnas, quibus punit peccata, vt velint dari cauſam timendi, hoc eſt diuinam iuſtitiam punientem peccata; ergo ſæpè cauſa timendi eſt voluntaria, & volita. E conuerſo mercator ità timet naufragium, vt nolit tempeſtatem, quæ eſt cauſa timendi naufragium: qui incidit in latrones ità timet mortem, vt nolit incidiſſe in latrones, adeoque nolit cauſam timendi mortem; ergo ſæpè cauſa timendi eſt inuoluntaria, & nolita.

7. Dicendum ſecundo: timor ipſe licet poſſit eſſe ſimpliciter inuoluntarius in cauſa, tamen in ſe ipſo formaliter non poteſt eſſe ſimpliciter inuoluntarius, ſaltem directè. Probatur: nam cum cauſa timendi eſt inuoluntaria, & nolita, etiam ipſe timor ex tali cauſa eſt inuoluntarius, & nolitus: at cum timor in ſe ipſo ſit actus voluntatis, in ſe ipſo non eſt inuoluntarius, ſed voluntarius, & ſecundum naturalem inclinationem voluntatis, quæ naturali impetu inclinatur ad timendum, & fugiendum malum imminens, ex ſuppoſitione, quod immineat. Dixi timorem non poſſe eſſe inuoluntarium directè, quia poteſt eſſe inuoluntarius reflexè. Poteſt enim contingere, vt aliquis ità timeat, vt per actum reflexum nolit timere, & conetur impedire actum timoris: ex. gr. ſæpè contingit, vt milites tyrones in prima pugna, licet nolint timere, tamen timeant, & actum timoris impedire non poſſint; & probabile eſt, quod non ſolum non poſſint impedire actum timoris, qui eſt paſſio appetitus ſenſitiui, ſed neque poſſint impedire actum timoris, qui eſt actus voluntatis. Addo, quod aliquando timor etiam in cauſa eſt voluntarius, & volitus, vt patet in exemplis allatis ciuium timentium leges, quas volunt dari, & hominum non malorum timentium diuinam iuſtitiam, quam volunt dari, & excitantium in ſe actum timoris meditationibus inferni &c.

8. Dicendum tertiò cum Ariſtotele 3. Ethicorum cap. 1. quem ſequuntur S. Gregorius Nyſſenus lib. 5. Philoſophiæ cap. 1. vel potius Nemeſius Philoſophus, ſi ille eſt auctor illorum librorum, S. Ioannes Damaſcenus lib. 2. de fide cap. 24. S. Anſelmus in Dialogo de lib. arbitr. cap. 5. S Thomas hic 1. 2. quæſt. 6. art. 6. & Theologi, & Philoſophi communiter: quæ ita fiunt ex metu, vt præſcindendo à metu, illa ſecundum ſe odio habeamus vt mala, & nolimus facere, ideoque odio habeamus etiam ipſam cauſam timendi, ſunt mixta ex voluntario, & inuoluntario. Probatur: nam mercator ex. gr. odit vt malam proiectionem mercium ſecundum ſe præcisè conſideratam, illamque non vult, præſcindendo à periculo naufragij, in quo verſatur, ideoque odit etiam periculum; ergo proiectio mercium ſecundum ſe conſiderata eſt inuoluntaria, & nolita. Ruſus idem mercator in circunſtantia periculi, in quo verſatur, efficaciter vult proijcere merces in mare, & de facto proijcit, quia vult proijcere; ergo proiectio mercium in circunſtantia peri-

periculi eſt voluntaria, & volita; ergo eſt mixta ex voluntario, & inuoluntario.

9. Dicendum quartò cum iiſdem auctoribus: quæ ita fiunt ex metu, vt ſecundum ſe præcisè ſint nolita, & odio habita, ſunt magis voluntaria, quam inuoluntaria, ideoque ſimpliciter, & abſolutè ſunt voluntaria, & ſolum ſecundum quid ſunt inuoluntaria. Probatur: nam quod efficaciter volumus pro caſu, qui de facto datur à parte rei, ac nolumus pro caſu, qui non datur à parte rei, ſed ſolum datur in apprehenſione intellectus, magis volumus, quam nolumus, & ſimpliciter, atque abſolutè volumus, nolumus autem ſecundum quid, & veluti ſub conditione; ſed mercator efficaciter vult proijcere merces pro caſu imminentis naufragij, qui datur à parte rei, ideoque magno conatu, & labore mouet potentias externas ad illas proijciendas, ac ſolum proijcere non vult pro caſu merè apprehenſo naufragij non imminentis; ergo proiectionem magis vult, quam non vult: vult ſimpliciter, & abſolutè, non vult conditionatè, & ex ſuppoſitione, quod non immineat periculum naufragij.

10. Infertur primò, quod cum quis ex timore etiam mortis tranſgreditur legem pro eo caſu obligantem, peccat, niſi metus ſit talis, vt auferat libertatem. Ratio eſt, quia tranſgreſſio legis eſt ſimpliciter voluntaria, licet ſit inuoluntaria ſecundum quid; ergo ſimpliciter peccat, licet culpa aliqualiter minuatur, quia peccat inuoluntariè ſecundum quid. Si tamen timor eſſet tantus, vt auferret libertatem, non peccaret, quia peccatum debet eſſe liberum. Rurſus ſi lex non obliget pro caſu periculi, quod timetur, non peccaret: ex. gr. quia lex ieiunandi non obligat in periculo mortis, vel grauis morbi, cum quis in tali periculo non ieiunat, non peccat, quia tranſgreditur legem ſolum materialiter, non formaliter, cum tranſgrediatur in caſu, in quo non obligat.

11. Infertur ſecundò contractus ex metu non auferente libertatem iuſtè, ſiue iniuſtè illato non eſſe inualidos præcisè ex eo, quod non ſint ſimpliciter voluntarij, ſiquidem ſunt ſimpliciter, & abſolutè voluntarii. Cum igitur ſunt inualidi, & irriti, vel irritabiles, ſunt tales ex alijs capitibus, puta cum metus iniuſtè eſt illatus, ſunt inualidi propter iniuſtitiam, vel propter legem humanam ſtatuentem, vt ſint inualidi, vel propter ipſam naturam quorumdam contractuum exigentium ad valorem, vt fiant voluntarie ſine admixtione inuoluntarij etiam ſecundùm quid. Idem dic de votis. Statuere, quandonam contractus, & vota, cum fiunt ex metu, ſint valida, vel inualida, non ſpectat ad hunc locum, ſed ad materias particulares de contractibus, ac de votis.

12. Infertur tertiò, quod quæ ita facimus ex metu, vt illa ſecundum ſe non odio habeamus, tanquam mala, propriè non facimus inuoluntariè ſecundum quid: ex. gr. ciues, & homines non mali dum obſeruant leges humanas, & diuinas ex timore pœnarum, quæ tranſgreſſoribus inferuntur à Magiſtratibus, vel à Deo, talis obſeruantia propriè non eſt inuoluntaria ſecundum quid. Ratio eſt, quia eatenus proiectio mercium &c. eſt inuoluntaria ſecundum quid mercatori, quatenus mercator proiectionem ſecundum ſe præcisè non vult, & odio habet vt malam, ideoque odit etiam periculum naufragij, quod eſt cauſa timendi, & proijciendi merces; ſed ciues, & homines non mali ita obſeruant leges ex timore pœnarum, vt non oderint obſeruantiam legum ſecundum ſe tanquam malam, ſed potius illam ament, ideoque velint dari leges, & magiſtratus, & iuſtitiam diuinam timore pœnarum compellentes ad obſeruantiam legis; ergo talis obſeruantia, & vniuerſim quæ ità fiunt ex metu, vt illa ſecundum ſe præcisè non odio habeamus tanquam mala, non ſunt inuoluntaria ſecundum quid propriè, & in eo ſenſu, in quo Ariſtoteles, alijque auctores docent proiectionem mercium, & alia huiuſmodi, quæ fiunt ex metu, eſſe inuoluntaria ſecundum quid.

13. Dixi hæc non eſſe inuoluntaria ſecundum quid propriè. Nam in aliquo ſenſu latiori, & improprio dici poſſunt inuoluntaria ſecundum quid, in quantum omnia, quæ fiunt cum aliquali diſplicentia malitiæ, quam includunt, poſſunt dici aliquo pacto inuoluntaria, quatenus ſunt contra nolleitatem, qua nollemus illam malitiam. Et quia qui obſeruat leges difficiles, obſeruat cum quadam diſplicentia difficultatis, quam experitur, in aliquo ſenſu improprio obſeruat inuoluntariè ſecundum quid. Sed in hoc ſenſu omnia, quæ liberè facimus, aliquo pacto inuoluntariè facimus, quia cum eatenus liberè agimus, quatenus videmus in ijs, quæ agimus, bonum mixtum cum aliquo malo, ſemper facimus actiones liberas cum aliqua diſplicentia mali, quod includunt.

14. Addo primò, quod mali dum ita obſeruant materialiter leges ex timore inferni, vel aliarum pœnarum, vt obſeruantiam ſecundum ſe præcisè oderint tanquam malam, obſeruant inuoluntariè ſecundum quid, & peccant; ſiquidem timor ſeruilis includens odium rei præceptæ eo ipſo includit peccatum: & de hoc modo obſeruandi verificatur illud, *Oderunt peccare mali formidine pænæ*, ſiquidem ita oderunt peccare formidine pœnæ, vt ament ſecundum ſe actiones peccaminoſas, adeoque in hoc ipſo peccent, & ſint mali.

15. Addo ſecūdò, quod vt actio facta ex metu ſit inuoluntaria ſecundū ſe, non ſufficit, vt quomodocunque verificetur, quod ſi non eſſet motiuum amoris, non fieret, ſed requiritur, vt de tut actu voluntas, qua quis non

E velit

velit illam actionem ſecundum ſe, eo pacto, quo mercator dum proijcit merces, odit, & non vult illam proiectionem ſecundum ſe: & quia poteſt contingere, vt ſi quis non timeret infernum, non obſeruaret legem diuinam, & tamen ità obſeruet, vt abſolutè non oderit, ſed amet obſeruantiam legis diuinæ, ideo poteſt contingere, & frequenter contingit, vt licet homines obſernent legem diuinam ex timore inferni, ità vt ſit verum, quod ſi non timerent, non obſeruarent, tamen obſeruantia legis diuinæ non ſit inuoluntaria ſecundum ſe propriè.

16. Infertur quartò metum cauſare inuoluntarium non formaliter, ſed materialiter. Probatur: nam tunc cauſaret inuoluntarium formaliter, cum faceret, vt actiones, quæ fiunt ex metu, eſſent inuoluntariæ, & nolitæ; ſed metus naufragii e. g. non facit, vt proiectio mercium ſit inuoluntaria, & nolita, ſed ſolum facit, vt proiectio, quæ præſcindendo à metu, eſſet nolita, propter metum ſit volita, & voluntaria; ergo cauſat voluntarium formaliter, & inuoluntarium purè materialiter, faciendo, vt quæ ſecundum ſe ſunt nolita, propter metum ſint volita.

17. Ad 1. diſtinguo maiorem: tunc metus cauſaret inuoluntarium ſimpliciter, cum quæ facimus ex metu, faceremus ſimpliciter non ſponte, ſed inuitè, concedo; cum faceremus ſecundum quid non ſponte, ſed inuite, nego maiorem; diſtinguo eodem pacto minorem; & nego conſequentiam. Mercator proijcit merces ſimpliciter, & abſolutè volens hic, & nunc proijcere, licet nolit proiectionem ſecundum ſe, & quaſi conditionatè; ergo ſimpliciter ſponte, & voluntariè proijcit, ac ſolum ſecundum quid inuitè.

18. Ad confirmationem: ſimpliciter voluntarium poteſt ſumi tripliciter. Primo ſimpliciter voluntarium dicitur, quod eſt ſimpliciter, & abſolutè efficaciter volitum: ſecundò quod eſt volitum ſecundum ſe præcisè: tertiò quod eſt volitum, & voluntarium ſine mixtione inuoluntarij. Quia enim ſimplex opponitur mixto, aliquando ſimpliciter tale dicitur quod eſt tale ſine mixtione contrarii. Nos dum cum S. Thoma 1. 2. q. 6. art. 6. dicimus proiectionem mercium, & alia ſimilia facta ex metu eſſe ſimpliciter voluntaria, dicimus illa eſſe ſimpliciter voluntaria in primo ſenſu, quia ſunt abſolutè, & efficaciter volita hic, & nunc. Ariſtoteles dum dicit hæc non eſſe ſimpliciter voluntaria, ſed inuita, dicit hæc non eſſe ſimpliciter voluntaria in ſecundo ſenſu, quia ſecundum ſe præcisè non ſunt volita, ſed nolita. S. Thomas dum loco citato 2. 2. dicit illa non eſſe voluntaria ſimpliciter, dicit illa non eſſe voluntaria in tertio ſenſu, ac ſolum ſignificat illa non eſſe voluntaria ſimpliciter, hoc eſt ſine mixtione inuoluntarij.

19. Ad 2. concedo antecedens, & nego conſequentiam. Diſparitas eſt, quia ideo quæ fiunt ex violentia ſunt ſimpliciter inuoluntaria, quia fiunt, eo, qui patitur violentiam, nolente, & non conſentiente; ſed quæ fiunt ex metu, fiunt volente, & conſentiente eo, qui operatur ex metu: e. g. merces proiiciuntur in mare à mercatore conſentiente, & volente proijcere; ergo quæ fiunt ex metu ſunt ſimpliciter voluntaria, & inuoluntaria ſolum ſecundum quid.

20. Ad 3. concedo eos, qui obſeruant legem diuinam ex metu inferni, non operari inuoluntariè ſecundum quid: ſed nego ſequi mercatorem proijcientem merces in mare, non proijcere inuoluntariè ſecundum quid. Diſparitas eſt, quia ideo qui obſeruat legem ex metu inferni non obſeruat inuoluntariè ſecundum quid, quia ità obſeruat ex metu, vt non oderit tanquam malam obſeruantiam legis ſecundum ſe præcisè conſideratam; ſed mercator ità vult merces proijcere ex metu naufragij, vt proiectionem ſecundum ſe præcisè conſideratam odio habeat, & nolit tanquam malam; ergo proiectio mercium eſt inuoluntaria ſecundum quid.

QVAESTIO XII.

Vtrum concupiſcentia cauſet inuoluntarium, vel minuat voluntarium?
S. Thom. quæſt. 6. art. 7.

1. Videtur concupiſcentia cauſare inuoluntarium: primò quia impetus lapidi impreſſus ab extrinſeco proiiciente, & lapidem mouens ſurſum contra naturalem inclinationem grauitatis, qua lapis inclinatur ad motum deorſum, lapidem mouet violenter; ſed concupiſcentia delectationis, & aliorum bonorum extrinſecorum eſt quidam impetus homini impreſſus ab obiectis extrinſecis, ac ſæpè mouens ad peccandum contra naturalem inclinationem rationis, qua homo vt homo, & vt rationalis eſt, inclinatur ad honeſtè agendum; ergo concupiſcentia ſæpè cum quadam inuoluntarietate, & violentia mouet homines ad peccandum, adeoque cauſat inuoluntarium, & homines cum peccant ex concupiſcentia, peccant inuoluntariè ſaltem ſecundum quid.

2. Secundò cum homo à concupiſcentia inclinatur ad agenda inhoneſta contra præceptum rationis, vel inhoneſtè agit contra inclinationem rationis, & actus eſt inuoluntarius, quia repugnat appetitui rationali; vel per appetitum rationalem vincit appetitum concupiſcentiæ, & actus eſt inuoluntarius, quia eſt contra appetitum concupiſcentiæ; ergo concupiſcentia boni contrarij rationi ſemper cauſat inuoluntarium ſaltem ſecundum quid.

3. Tertiò ex dictis quæſt. ſuperiore ideo mercator cum ex metu naufragij proijcit merces in mare, proijcit inuoluntariè ſecundum

dum quid, quia ità vult proiicere ex metu, vt illam proiectionem ſecundum ſe præciſè conſideratam oderit tanquam malam; ſed idem mercator ex concupiſcentia lucri ità vult perferre labores, & pericula nauigationis, vt labores, & pericula ſecundum ſe præciſè oderit tanquam mala; ergo ex cupiditate lucri inuoluntariè ſecundum quid perfert pericula, & labores nauigationis: atque ex proportionali ratione milites ex concupiſcētia gloriæ, & honoris inuolũtariè ſecundũ quid perferunt labores, & pericula militiæ.

4. Quartò concupiſcentia præſertim partis inferioris videtur minuere voluntarium, & facere, vt quæ fiunt ex concupiſcentia, fiant minus voluntariè, quam ſi fiant ſine concupiſcentia: e. g. fames videtur facere, vt minus voluntariè aliquis comedat, frangendo ieiunium præceptum, quàm ſi comederet, & frangeret ieiunium ſine fame. Voluntas enim tunc minus voluntariè agit, cum agit minus ab intrinſeco, & minus ex cognitione; ſed cum agit ex concupiſcentia partis inferioris, agit minus ab intrinſeco, ſiquidem impellitur à concupiſcentia, quæ eſt actus appetitus ſenſitiui extrinſecus voluntati, & agit minus ex cognitione, nam vt docet Ariſtoteles 6. Ethic. cap. 5. & vt oſtendit experientia, concupiſcentia delectationis minuit æſtimationem, ſeu cognitionem prudentiæ: ergo &c:

5. Quintò non poteſt diminui ſpecies, quin diminuatur genus; ſed paſſio, ſeu concupiſcentia minuit liberum, adeoque facit, vt actus ſit minus liber, liberum autem eſt ſpecies voluntarij; ergo concupiſcentia minuit etiam voluntarium, & facit, vt actus ſit minus voluntarius.

6. Reſpondeo ea fieri ex metu, quæ fiunt ad vitandum malum futurum imminens, & vitatu difficile; ea verò fieri ex concupiſcentia latiſſimè conſiderata, prout hic ſumitur, quæ fiunt ad acquirendum, & promouendum bonum; & quia etiam quæ fiunt ex ira, fiunt ad acquirendum bonum vindictæ, ideo etiã quæ fiunt ex ira in aliquo ſenſu fiunt ex concupiſcentia. Quæritur igitur, vtrum ſicut quæ fiunt ex metu ad vitandũ malũ, quod timemus, & fugimus, ſæpè fiunt inuoluntariè ſecundũ quid, ſic quæ fiunt ex concupiſcẽtia, vel ira ad conſequendũ bonũ, quod concupiſcimus, fiant inuoluntariè ſecundum quid?

7. Reſpondent negatiuè Ariſtoteles 3. Ethic. cap. 1. Nyſſenus lib. 5. Philoſ. cap. 1. Damaſcenus lib. 2. de fide cap. 24. quos ſequuntur S. Thomas 1. 2. quæſt. 6. art. 7. alijque communiter, pauciſſimis exceptis.

8. Probatur: nam cum voluntas habeat ſummam inclinationem ad promouendum ſuum bonum, cum operamur ea, quæ apprehendimus vt promotiua boni, operamur iuxta inclinationem voluntatis, adeoque operamur voluntariè ſine admixtione inuoluntarij ſecundum quid; ſed cum operamur ex concupiſcentia, ſemper facimus ea, quæ apprehendimus vt promotiua boni, quod concupiſcimus: e. g. mercator dum ex concupiſcentia lucri aggreditur nauigationem laboribus, & periculis plenam, apprehendit nauigationem vt promotiuam boni; ergo cum operamur ex concupiſcentia, operamur voluntariè ſine vlla admixtione inuoluntarij ſecundum quid. Ex oppoſita ratione quia voluntas habet repugnantiam ad ea, per quæ apprehendimus nos deteriorari, ac conſtitui in ſtatu deteriori, quam eſſemus immediatè ante, cum facimus aliqua, quæ apprehendimus vt conſtituentia nos in ſtatu deteriori, facimus illa cum repugnantia voluntatis, adeoque inuoluntariè ſecundum quid; ſed ſæpe ex metu facimus aliqua, quæ apprehendimus vt conſtituentia nos in ſtatu deteriori, quam eſſemus immediatè ante: e. g. mercator ex metu naufragij proiicit merces, apprehendens ſe per illam proiectionem conſtitui in ſtatu deteriori, quam eſſet ante, ideoque proiicit merces cum repugnantia voluntatis; ergo &c.

9. Quia verò cum gaudio facimus ea, quæ apprehendimus eſſe promotiua boni, cum triſtitia facimus ea, quæ apprehendimus vt imminutiua boni, & vt conſtituentia nos in ſtatu deteriori, quam eſſemus antea, ideo cum operamur voluntariè ſine admixtione inuoluntarij ſecundum quid, operamur cum gaudio, cum autem operamur inuoluntariè ſecundum quid, operamur cum triſtitia, ac proinde vt Ariſtoteles docet, gaudium eſt ſignum, quod operatio, quæ fit ex gaudio, eſt voluntaria ſine admixtione inuoluntarij: triſtitia eſt ſignum, quod operatio, quæ fit cum triſtitia, eſt inuoluntaria ſecundum quid.

10. Hinc confirmatur concluſio. Nam ſignum inuoluntarij ſecundum quid eſt, cum operamur cum triſtitia; ſed licet qui operatur ex metu, ſæpè operetur cum triſtitia, tamen qui operatur ex concupiſcentia, & ſpe boni, non operatur cum triſtitia, ſed cum gaudio; ergo licet qui operatur ex metu, ſæpè operetur inuoluntariè ſecundum quid, tamen qui operatur ex concupiſcentia, operatur voluntariè ſine admixtione inuoluntarij. Probatur minor: nam mercator cum ex metu naufragij proiicit merces, proiicit cum triſtitia, & lugens, ideoque alij condolent illi de iactura; idem mercator, dum aggreditur nauigationem ex concupiſcentia, & ſpe lucri, aggreditur gaudens, ideoque alij ſolent illi gratulari, & fauſta precari.

11. Debet tamen aduerti, quod homines multa aggrediuntur ex concupiſcentia boni, adeoque cum gaudio, & omnino voluntariè, quæ deinde proſequuntur ex metu, ideoque inuoluntariè ſecundum quid, & cum triſtitia: e. g. ſæpè aliqui aggrediuntur militiam ex concupiſcentia, & ſpe honoris, & gloriæ, ideoque cum gaudio, quos deinde

expertos labores, & pericula militiæ pænitet, ideoque deindè perſeuerant in militia cum triſtitia, ex metu infamiæ, & pænarum, ſi acceptis ſtipendiis, fugiant, & militiam derelinquant. E conuerſo aliquando contingit, vt aliquis aggrediatur militiam inuoluntariè ſecundum quid, & cum triſtitia ex metu infamiæ, & pænarum, Magiſtratibus ad militiam compellentibus, qui deinde expertus militiam ſibi proſperè ſuccedere, gaudens perſeuerat in militia ex concupiſcentia, & ſpe honoris, & gloriæ, ac proinde ſine mixtione inuoluntarij ſecundum quid. Hoc autem eſt diligenter aduertendum ad ſoluenda plura, quæ poſſunt opponi.

12. Ad 1. concedo maiorem, & diſtinguo minorem: concupiſcentia delectationis, & aliorum bonorum extrinſecorum eſt quidam impetus homini impreſſus purè ab extrinſeco, & contra omnem naturalem inclinationem, nego: non purè ab extrinſeco, & iuxta inclinationem naturalem, qua homo inclinatur ad bona extrinſeca, concedo minorem; & nego conſequentiam. Impetus, quo lapis mouetur ſurſum, eſt purè ab extrinſeco contra omnem naturalem inclinationem lapidis; ergo talis impetus eſt lapidi violentus, & cauſat in lapide motum ſurſum violentum, hoc eſt procedentem ab extrinſeco, nullam vim conferente lapide. E conuerſo concupiſcentia delectationis, & aliorum bonorum extrinſecorum, cum ſit actus vitalis, non procedit purè ab obiectis extrinſecis, ſed procedit etiam vitaliter ab ipſo homine, & præterea eſt juxta naturalem inclinationem, qua homo inclinatur ad concupiſcendum delectationem, & alia bona extrinſeca; ergo concupiſcentia non eſt violenta, nec inuoluntaria, & cum mouet hominem ad peccandum, mouet ad peccandum voluntariè, cum moueat ad peccandum, quia homo vult, & ex naturali inclinatione, qua concupiſcit bonum, propter quod peccat. Licet verò peccatum fiat contrà naturalem inclinationem ad bonum honeſtum, tamen ex hoc ſequitur ſolum peccatum eſſe inuoluntarium ſecundum quid impropriè, non autem propriè, vt magis explicabitur iam in reſponſione ad ſecundum.

13. Ad 2. Quæſtione 11. num. 13. dixi omnes electiones liberas, quibus ex duobus bonis oppoſitis, ad quæ inclinamur, eligimus vnum, relicto alio, eſſe mixtas ex voluntario, & inuoluntario ſecundum quid impropriè: e.g. cum eligimus honeſtum, relicto iucundo, electio honeſti eſt aliquo pacto inuoluntaria, quia eſt contra appetitum iucundi; cum eligimus iucundum, relicto honeſto, electio iucundi eſt aliqualiter inuoluntaria, quia eſt contra appetitum honeſti. Cum igitur quærimus, vtrum concupiſcentia cauſet inuoluntarium ſecundum quid, non quærimus, vtrum cauſet inuoluntarium ſecundum quid improprium, quod datur in omnibus electionibus liberis, ſed quærimus, vtrum cauſet inuoluntarium ſecundum quid proprium, quale cauſat metus; ſed argumentum probat ſolum concupiſcentiam cauſare inuoluntarium ſecundum quid improprium, quale datur in omnibus electionibus liberis; ergo non probat contra nos.

14. Ad 3. deſumptum ex paritate metus, quæ eſt valde moleſta, diſtinguo maiorem: ideo proiectio mercium eſt inuoluntaria, quia ſecundum ſe præcisè odio habetur tanquam mala, & apprehenditur etiam in præſentibus circunſtantiis conſtituere mercatorem in ſtatu deteriori, concedo; & hoc non apprehenditur, nego; diſtinguo eodem pacto minorem; & nego conſequentiam. Tunc ſolum operamur inuoluntariè ſecundum quid propriè, cum facimus actiones, per quas apprehendimus nos conſtitui in ſtatu deteriori, quam eſſemus ante, ideoque facimus tales actiones contra naturalem inclinationem promouendi noſtrum bonum, & cum triſtitia, illaſque auerſantes vt malas, licet illas eligamus vt neceſſarias ad vitandum maius malum, quo magis triſtamur, & quod magis auerſamur; ſed ex ſolo metu, & quodammodo coacti ab extrinſeco facimus actiones, per quas apprehendimus nos conſtitui in ſtatu deteriori, ideoque cum triſtitia, eo pacto, quo mercator proiicit merces cum maxima triſtitia, exiſtimans ſe per proiectionem conſtitui in ſtatu deteriori, & auerſans proiectionem vt malam, atque illam eligens ſolum vt neceſſariam ad vitandum maius malum, hoc eſt naufragium, quod magis auerſatur, & quo magis triſtaretur: at ex concupiſcentia facimus ſolum actiones, per quas apprehendimus promoueri bonum noſtrum, ſiquidem nemo ex concupiſcentia boni facit id, per quod apprehendit ſe peius habere; ergo ſolus metus, non verò concupiſcentia cauſat inuoluntarium ſecundum quid propriè dictum.

15. Dices: peccator ex concupiſcentia boni iucundi peccat, videns ſe per peccatum conſtitui in ſtatu deteriori: ergo poteſt aliquis ex concupiſcentia facere actiones, per quas videt ſe conſtitui in ſtatu deteriori, adeoque inuoluntarias ſecundum quid.

16. Reſpondeo, diſtinguo antecedens: peccator ex concupiſcentia peccat, videns ſpeculatiuè ſe conſtitui in ſtatu deteriori, concedo; videns id practicè, nego; & nego conſequentiam. Peccator, dum peccat ex concupiſcentia, videt ſpeculatiuè ſe conſtitui in ſtatu deteriori; ſiquidem cognoſcit melius eſſe non peccare, quam peccando acquirere bonum concupitum; ſed quia bonum concupitum per voluntatem præfert bono innocentiæ à peccato, apprehendit ſe peccando acquirere bonum à ſe concupitum, & amatum ſupra bonum innocentiæ à peccato, ideoque practicè apprehendit ſe peccando conſtitui in ſtatu meliori, hoc eſt habendi bonum magis concupitum, & quo magis gaudebit, ideoque peccat cum gaudio iuxta illud Prouerb. 2. *Læ-*

tantur, cum malè fecerint, & exultant in rebus peſſimis. At cum quis peccat ex metu, peccat, exiſtimans ſe conſtitui in ſtatu deteriori, & eligit peccatum ad vitandum aliud malum, quod practicè apprehendit vt maius malo peccati, quia illud odit ſupra malum peccati, ideoque peccat dolens, & inuoluntariè ſecundum quid.

17. Ad 4. In argumento quæritur, vtrum concupiſcentia, ſeu paſſio partis inferioris augeat, vel minuat voluntarium. Dico ex doctrina S. Thomæ 1. 2. quæſt. 27. art. 6. communiter recepta: concupiſcentia & paſſio partis inferioris, hoc eſt appetitus ſenſitiui, ſi antecedit actum voluntatis, minuit voluntarium ſecundum perfectionem eſſentialem, quæ explicatur in definitione voluntarij, ſed auget voluntarium ſecundum perfectionem intenſiuam actus. Prima pars probatur ratione allata in argumento. Nam perfectio eſſentialis voluntarij conſiſtit in hoc, vt ſit ab intrinſeco, & ex cognitione; ſed cum agimus ex impetu paſſionis, voluntas agit minus ab intrinſeco, ſiquidem agit ex impulſu paſſionis extrinſecè, & minus ex cognitione, ſiquidem paſſio minuit cognitionem prudentiæ; ergo &c. Secunda pars probatur: nam paſſio per ſe facit, vt exerceamus actum intenſiorem; ergo auget voluntarium ſecundum perfectionem intenſiuam conſiſtentem in hoc, vt actus ſit magis intenſus. Cum igitur quis frangit ieiunium ex impulſu concupiſcentiæ, actus ille eſt minus voluntarius ſecundum perfectionem eſſentialem voluntarij, ſed eſt magis intenſus; & quia malitia peccati magis attenditur ſecundum hoc, quod ſit voluntarium quoad perfectionem eſſentialem voluntarij, quam ſecundum intenſionem actus; ideo concupiſcentia antecedens per ſe minuit, non autem auget peccatum, & fractio ieiunij facta ex concupiſcentia per ſe eſt peccatum minus graue, quam ſi ieiunium frangeremus ſine impulſu concupiſcentiæ. Dixi concupiſcentiam antecedentem minuere voluntarium quoad perfectionem eſſentialem. Nam concupiſcentia conſequens electionem voluntatis non minuit voluntarium, ſed eſt ſignum, quod actus eſt magis voluntarius. Ratio eſt, quia actus voluntatis cum eſt vehemens, & valde intenſus, ac perfectus, trahit actum appetitus ſenſitiui; ergo cum concupiſcentia appetitus ſenſitiui ſequitur ex actu voluntatis, ſignum eſt, quod voluntas vehementer, & valdè voluntariè, & perfectè proſequitur obiectum, adeoque quod actus eſt valde voluntarius. Ideo concupiſcentia conſequens peccatum eſt ſignum, quod peccatum eſt maius.

18. Ad 5. nego maiorem, ac dico poſſe minui ſpeciem, & augeri genus. Patet: nam aſcenſus, & deſcenſus ſunt ſpecies motus, & tamen poteſt minui aſcenſus, & deſcenſus, & augeri motus. Si enim dentur duæ viæ, altera magis, altera minus accliuis, poteſt contingere, vt qui mouetur per viam minus acclinem, magis moueatur, & tamen minus aſcendat, quam qui mouetur per magis accliuem. In caſu noſtro actus conſtituitur liber per hoc, quod procedat à principio indifferenti, & conſtituitur magis liber per hoc, quod procedat à principio magis indifferenti: idem actus conſtituitur voluntarius per hoc, quod ſit iuxta inclinationem voluntatis, & magis voluntarius per hoc, quod ſit cum maiori inclinatione voluntatis: ſed concupiſcentia inclinando voluntatem ad electionem obiecti concupiti poteſt facere, vt voluntas eligat obiectum cum maiori inclinatione, & cum minori indifferentia; ergo poteſt facere, vt actus ſit minus liber, & magis voluntarius intenſiuè. Addo, quod cum actus eſt liber ex defectu cognitionis, aucta cognitione, poteſt euadere, minus liber, & magis voluntarius, non ſolum intenſiuè, ſed etiam eſſentialiter, hoc eſt quoad prædicata, quæ explicantur in definitione voluntarij. Patet: nam quia amor, quo Deum amamus in vita præſenti, eſt liber ex defectu cognitionis, aucta cognitione, magis inclinamur ad Deum amandum, adeoque Deum amamus minus liberè, hoc eſt cum minori indifferentia, & tamen amor Dei eſt magis voluntarius non ſolum intenſiuè, ſed etiam eſſentialiter, cum ſit magis ab intrinſeco, & magis ex cognitione. Cum autem cognitio abſtractiua mutabitur in intuitiuam, & videbimus Deum, ſicuti eſt, amor Dei definet eſſe liber, & euadet neceſſarius, ac ſimul ſummè voluntarius non ſolum intenſiuè, ſed etiam eſſentialiter, hoc eſt ſummè ab intrinſeco, & ſummè ex cognitione, vt dictum eſt qu. 7. in reſponſione ad 8. quæſitum. Ratio, quare ſpecies poſſit augeri, diminuto genere eſt, quia cum ſpecies ſupra rationem genericam addat rationem differentialem, poteſt intelligi, quod ita augeatur ratio differentialis, vt ſimul minuatur ratio generica, vt patet in exemplis allatis.

QVÆSTIO XIII.

Vtrum ignorantia cauſet inuoluntarium?

S. Thom. quæſt. 6. art. 8.

1. Videtur ignorantia non cauſare inuoluntarium: primò quia inuoluntarium meretur veniam, vt docet Damaſcenus 2. de fide cap. 24; ſed aliquando quod fit ex ignorantia non meretur veniam, iuxta illud Apoſtoli 1. ad Corinth. 14. *Si quis ignorat, ignorabitur*; ergo aliquando quod fit ex ignorantia non eſt inuoluntarium.

2. Secundò ſi ignorantia cauſaret inuoluntarium, cum omne peccatum fit ex aliqua ignorantia, iuxta illud Prouerb. 14. *Errant qui operantur malum*, omne peccatum eſſet inuoluntarium; conſequens eſt abſurdum, & contra S. Damaſcenum, quem omnes ſequuntur, qui lib. 2. orthodoxæ fidei dicit, omne pec-

peccatum eſſe voluntarinm; ergo &c.

3. Tertiò quod fit inuoluntariè, fit cum triſtitia, vt docet Damaſc. loco citato; ſed quædam fiunt ignoranter, & ſine triſtitia; ergo quædam fiunt ignoranter, & non inuoluntariè. Probatur minor: nam cum aliquis in venatione occidit ignoranter hoſtem, quem putat ceruum, non triſtatur, ſed potius gaudet.

4. Reſpondeo S. Thomam 1. 2. quæſt. 6. artic. 8. quem in hac materia ſequuntur omnes, ex doctrina Ariſtotelis 3. Ethic. cap. 1. vt ſoluat propoſitam quæſtionem de inuoluntario ex ignorantia, docere primo, quod cum ignorantia ſit priuatio cognitionis, ac ſcientiæ, cauſat non voluntarium, vel inuoluntarium, non poſitiuè, & phyſicè influendo, ſed negatiuè, in quantum aufert cognitionem requiſitam ad hoc, vt actus ſit voluntarius, & quæ cognitio ſi adeſſet, impediret actum. Explicatur. Tenebræ cum ſint priuatio lucis, ſunt cauſa, vt quæ ſunt in aere tenebroſo non videantur, in quantum auſerunt ab aere lucem requiſitam ad hoc, vt quæ ſunt in aere videantur. Rurſus tenebræ nocturnæ ſunt quodammodo cauſa, vt aer nocturnus non ſit calidus, ſed frigidus, in quantum auferunt lucem, quæ ſi daretur in aere, illum calefaceret, & impediret, ne frigefieret. Proportionaliter cum pater in venatione occidit filium, inculpabiliter ignorans illum eſſe filium, & putans eſſe ceruum, talis ignorantia eſt quodammodo cauſa, vt illa occiſio non ſit voluntaria, ſed inuoluntaria. Eſt cauſa, cur non ſit voluntaria, in quantum aufert cognitionem requiſitam ad hoc, vt ſit voluntaria. Vt enim occiſio filij ſit voluntaria, debet eſſe cognita, quia nihil volitum, quin præcognitum; ſed ignorantia facit, vt non ſit cognita: ergo facit, vt non ſit voluntaria. Eadem ignorantia eſt cauſa, vt occiſio filij ſit inuoluntaria, in quantum aufert cognitionem, quæ impediret, ne occiſio fieret.

5. Docet ſecundò, quod quia non omnis ignorantia aufert cognitionem requiſitam ad hoc, vt actus ſit voluntarius, non omnis ignorantia eſt cauſa, vt actus ſit non voluntarius: quia rurſus non omnis ignorantia aufert cognitionem, quæ impediret actum, non omnis ignorantia eſt cauſa, vt actus ſit inuoluntarius.

6. Docet tertiò, quod ad ſtatuendum, quænam ignorantia reddat actum non voluntarium, vel inuoluntarinm, obſeruandum eſt ignorantiam poſſe tripliciter ſe habere ad actum volnntatis: primò concomitanter: ſecundò conſequenter: tertiò antecedenter.

7. Tunc ignorantia ſe habet concomitanter ad actum, cum quis facit aliquid ignorans per ignorantiam ſibi neque directè, neque indirectè voluntariam, ſed paratus, ac diſpoſitus illud idem facere, etiamſi ſciret, ac proindè illud facit ignorans, non autem quia ignorat: ex.gr. cum aliquis in venatione occidit hoſtem, ignorans illum eſſe hoſtem, ac putans eſſe ceruum, paratus occidere, ſi ſciret eſſe hoſtem, talis ignorantia, ſi neque directè, neque indirectè ſit illi voluntaria, eſt purè concomitans.

8. De ignorantia purè concomitante ex doctrina Ariſtotelis 3. Ethic. cap. 1. ponit S. Thomas primam concluſionem, quæ eſt: ignorantia purè concomitans non cauſat inuoluntarium, ſed cauſat non voluntarium, adeoque quæ fiunt cum ignorantia purè concomitante, neque ſunt voluntaria, neque inuoluntaria, ſed ſunt non voluntaria: ex.gr. in caſu poſito qui occidit hoſtem, putans illum eſſe ceruum, neque occidit voluntariè, neque inuoluntariè, ſed occidit non voluntariè. Quod non occidat voluntariè, probatur, quia nihil poteſt eſſe voluntarium, & actu volitum, quin actu cognoſcatur, ſiquidem nihil volitum, quin præcognitum; ſed hic occidit hoſtem, non cognoſcens ſe occidere hoſtem; ergo non voluntarie occidit hoſtem. Neque poteſt dici, quod occiſio ſit voluntaria imputatiuè, & indirectè. Nam ex dictis quæſt. 9. eatenus occiſio eſſet voluntaria imputatiuè, & indirectè, quatenus ignorantia eſſet inuoluntaria imputatiuè, & indirectè, ità vt occidens poſſet, ac deberet non ignorare illum, quem occidit, eſſe hoſtem; ſed ſupponitur ignorantiam nullo pacto eſſe voluntariam, alioquin non eſſet purè concomitans; ergo &c. Quod neque occidat inuoluntariè, probatur. Nam talis occiſio hoſtis non repugnat voluntati, qua nolit occidere, ſiquidem ſupponitur occidens eſſe paratus ad occidendum, etiamſi ſciret illum eſſe hoſtem. Cum igitur occiſio neque ſit voluntaria, & volita, neque inuoluntaria, & nolita, eſt ſolum non voluntaria: non voluntarium autem eſt medium negatiuum inter poſitiuè voluntarium, & poſitiuè inuoluntarium, vt dictum eſt quæſt. 7.

9. Tunc ignorantia conſequenter ſe habet ad actum voluntatis, cum quis ità facit aliquid ignorans, vt talis ignorantia ſit illi voluntaria. Porrò juxtà doctrinam traditam quæſt. 9. dupliciter ignorantia poteſt eſſe voluntaria. Primò directè, cum aliquis directè vult ignorare, vel vt excuſetur à peccato, vel vt non retrahatur à peccando: ex. gr. poteſt aliquis legere librum prohibitum ità ignorans prohibitionem, vt velit ignorare, vt excuſetur à peccato, & vt non retrahatur à legendo; & hæc ignorantia dicitur affectata, ac de ea intelligitur illud Iob. 21. *Scientiam viarum tuarum nolumus*. Secundo ignorantia poteſt eſſe voluntaria ſolum indirectè, cum quis ignorat id, quod poteſt, ac debet ſcire, vel non conſiderat id, quod poteſt, & debet conſiderare, & hæc vocatur ignorantia malæ electionis ex paſſione, vel habitu proueniens: ex. gr. cum aliquis ignorat librum eſſe prohibitum, cum poſſet, ac deberet ſcire, talis igno-

ignorantia licet non ſit directè volita, eſt voluntaria indirectè quaſi proueniens ex negligentia. A fortiori eſt voluntaria ſaltem indirectè ignorantia præceptorum vniuerſalium iuris naturalis, quæ præcepta homines poſſunt, & tenentur ſcire, puta præceptorum decalogi.

10. De ignorantia conſequenti S. Thomas ponit ſecundam concluſionem, quæ eſt: ignorantia conſequens, & voluntaria, qua aliquis ignorat quæ tenetur ſcire, vel non conſiderat quæ tenetur conſiderare, non cauſat inuoluntarium ſimpliciter, ſed aliquando cauſat inuoluntarium ſecundum quid, adeoque quæ fiunt ex ignorantia conſequente ſunt ſimpliciter, & imputatiuè voluntaria, ſed aliquando ſunt inuoluntaria ſecundum quid; ex. gr. cum aliquis legit librum prohibitum cum ignorantia prohibitionis directè, vel indirectè voluntaria, talis lectio non eſt illi ſimpliciter inuoluntaria, ſed ſolum poteſt eſſe inuoluntaria ſecundum quid. Probatur: nam ex dictis quæſt. 9. qui directè, vel indirectè vult ignorantiam quam tenetur vitare, eo ipſo indirectè, & imputatiuè ſunt illi voluntaria ea, quæ cognoſcit, vel tenetur cognoſcere vt ſequutura ex tali ignorantia; ſed hic directè, vel indirectè vult ignorantiam prohibitionis, quam ignorantiam tenetur vitare; ergo eo ipſo eſt illi voluntaria tranſgreſſio prohibitionis, quam cognoſcit, vel tenetur cognoſcere ſequuturam ex ignorantia; ergo cum tranſgreſſio prohibitionis ſit illi ſimpliciter voluntaria indirectè, & imputatiuè, ſolum poteſt eſſe inuoluntaria ſecundum quid, ſi ſit contra voluntatem, qua paratus eſt non legere, ſi ſciat librum eſſe prohibitum; ſi verò paratus eſſet legere, etiamſi ſciret librum eſſe prohibitum, tranſgreſſio prohibitionis neque eſſet illi inuoluntaria ſecundum quid.

11. Tunc ignorantia antecedenter ſe habet ad actum, cum quis ità facit aliquid ignorans, & quia ignorat, paratus non facere, ſi ſciret, vt talis ignorantia neque directè, neque indirectè ſit illi voluntaria: ex. gr. cum pater adhibita diligentia, iacit ſagittam, ignorans filium tranſire per viam, & filium tranſeuntem interficit, non occiſurus, ac non iacturus ſagittam, ſi ſciret, talis ignorantia eſt omninò antecedens occiſionem, quia non eſt voluntaria vllo pacto, & eſt cauſa occiſionis.

12. De hac ignorantia omninò antecedenti S. Thomas ponit tertiam concluſionem, quæ eſt: ignorantia antecedens cauſat inuoluntarium ſimpliciter, ideoque quæ aliquis facit ex ignorantia antecedente, quam non tenebatur vitare, non facturus, ſi ſciret, ſunt illi ſimpliciter inuoluntaria: ex. gr. cum pater occidit filium ex ignorantia omninò antecedenti, quam non tenebatur vitare, diſpoſitus ad non occidendum, ſi ſciret, occidit inuoluntariè ſimpliciter. Probatur: nam qui facit aliquid ità illud nolens in ſe ipſo, vt neque velit indirectè, & imputatiuè in alio, ex quo cognoſcat, vel debeat cognoſcere illud ſequuturum, facit illud inuoluntariè ſimpliciter; ſed pater in caſu poſito occidit filium ità nolens occidere, vt neque talem occiſionem velit indirectè, & imputatiuè in ignorantia, ex qua cognoſcat, vel debeat cognoſcere ſequuturam occiſionem filij; ergo occidit filiũ inuoluntariè ſimpliciter, adeoque ignorantia antecedens cauſat inuoluntarium ſimpliciter, & quæ fiunt ex ignorantia antecedenti fiunt inuoluntariè ſimpliciter.

13. Debet aduerti primò, quod ad hoc, vt aliquid ſit inuoluntarium ex ignorantia, debet eſſe contrà aliquam voluntatem actualem, virtualem, vel habitualem, qua illud nolimus: ex. gr. vt occiſio filij facta ex ignorantia ſit inuoluntaria patri debet eſſe contra aliquam voluntatem actualem, virtualem, vel habitualem, qua nolit filium occidere, & ex vi cuius, ſi ſciret filium tranſire, non iaceret ſagittam. Occiſio ergo filij triplici modo poteſt eſſe inuoluntaria patri. Primò poteſt eſſe contra voluntatem actualem. Poteſt enim contingere, vt pater actu cogitet de filio, & dicat *nolo filium interficere*, ideoque ſi ſcirem illum tranſire, non iacerem ſagittam, & tamen ex ignorantia iaciat ſagittam, & interficiat filium. Secundò poteſt eſſe contra voluntatem virtualem, ſi nimirum pater cogitet de filio, & ita illum actu amet, vt talis amor ſit voluntas virtualis non iaciendi ſagittam, ſi filius tranſiret, adeoque repugnet, vt durante tali amore, iaciat ſagittam, ſciens filium tranſire. Tertiò poteſt eſſe contra voluntatem habitualem, ſi nimirum pater actu nihil cogitet de filio, adeoque nullum actum voluntatis exerceat circa filium, ſed ſit ità habitualiter diſpoſitus, vt ſit moraliter certum, quod durante tali diſpoſitione, ſi ſciret filium tranſire, non iaceret ſagittam. Hinc ſequitur inuoluntarium ex ignorantia non dici ex eo præcisè, quod ſit contra voluntatem purè conditionatè exiſtentem, quam Deus videt per ſcientiam mediam extituram, ſi daretur ſcientia, ſed eſſe contra voluntatem actualem, virtualem, vel habitualem, quæ de facto datur, & quam Deus videt dari per ſcientiam viſionis, & eſſe talem, vt ex vi illius verificetur, quod ſi daretur ſcientia eius, quod ignoratur, non poneretur actio.

14. Debet aduerti ſecundò, quod actus, qui ſunt non voluntarij, vel inuoluntarij ex ignorantia, ſunt non voluntarij, vel inuoluntarij ſecundum prædicata ignorata: ex. gr. cum aliquis ex ignorantia concomitante occidit hoſtem, putans illum eſſe ceruum, quia occiſio eſt ignorata, non in quantum eſt occiſio animalis, ſed in quantum eſt homicidium, ſeù occiſio hominis, eſt illi non voluntaria, non in quantum eſt occiſio animalis, ſed in quantum eſt occiſio hominis, ideoque ille non committit peccatum homicidij. Cum

filius

filius ex ignorantia occidit. patrem, putans eſſe hoſtem, occiſio eſt illi voluntaria in ratione homicidij, ſed inuoluntaria in ratione parricidij.

15. Ad 1. diſtinguo minorem: quod fit ex ignorantia conſequenti eorum, quæ quis tenetur ſcire, non meretur veniam, concedo minorem: quod fit ex ignorantia antecedenti eorum, quæ quis non tenetur ſcire, non meretur veniam, nego minorem; & diſtinguo eodem pacto conſequens. Illa ſolum merentur veniam, & non imputantur ad culpam, quæ in quantum ſunt mala, & prohibita, fiunt inuoluntariè ſimpliciter; ſed illa ſolum, quæ fiunt ex ignorantia antecedenti malitiæ, & prohibitionis, fiunt inuoluntariè ſimpliciter, in quantum ſunt mala, & prohibita; ergo illa ſolum, quæ fiunt ex ignorantia antecedenti malitiæ, & prohibitionis, merentur veniam, & non imputantur ad culpam. E conuerſo quæ in quantum ſunt mala, & prohibita fiunt voluntariè ſimpliciter, licet fiant inuoluntariè ſecundum quid, imputantur ad culpam, & non merentur veniam; ſed quæ fiunt ex ignorantia conſequenti malitiæ, & prohibitionis, quam tenemur ſcire, fiunt voluntariè ſimpliciter; ergo imputantur ad culpam, & non merentur veniam. Ideo de ignorantia conſequenti dicitur ab Apoſtolo, *qui ignorat ignorabitur*.

16. Ad 2. diſtinguo maiorem: ſi qualibet ignorantia cauſaret inuoluntarium, omne peccatum eſſet inuoluntarium, concedo: ſi ſola antecedens ignorantia prohibitionis, & totius malitiæ cauſaret inuoluntarium, omne peccatum eſſet inuoluntarium, nego maiorem; concedo minorem; & nego conſequentiam. Peccatum cum fit ex ignorantia prohibitionis, ac totius malitiæ, fit ſolum ex ignorantia conſequenti, & voluntaria eorum, quæ tenemur ſcire; ſed quæ fiunt ex ignorantia conſequenti eorum, quæ tenemur ſcire, fiunt voluntariè ſaltem indirectè, & imputatiuè, vt dictum eſt concluſ. 2; ergo tale peccatum eſt voluntarium, & imputabile. Cum verò peccatum fit ex ignorantia aliqua antecedenti, per illam non ignoratur totaliter malitia, & prohibitio, ſed ignoratur ſolum partialiter, hoc eſt non perfectè penetratur: nam ſi perfectè penetraretur, non committeretur peccatum; ſed peccatum factum ex tali ignorantia antecedenti partiali eſt voluntarium; ergo neque ex hoc capite ſequitur peccatum non eſſe voluntarium. Scripturæ, & Patres, immo Philoſophi cum Ariſtotele, dum aſſerunt omne peccatum fieri ex aliqua ignorantia, dicunt fieri, vel ex ignorantia conſequenti eorum, quæ tenemur ſcire, vel ex ignorantia antecedenti, ſed partiali, qua licet cognoſcamus nos peccare, tamen non perfectè penetramus malitiam peccati.

17. Ad 3. diſtinguo minorem: quædam fiunt ignoranter ignorantia purè concomitante, & tamen ſine triſtitia conſequente ſcientiam, concedo: quædam fiunt ignoranter ignorantia antecedente, ac non auferente malitiam, propter quam illa auerſamur, & tamen fiunt ſine triſtitia conſequente ſcientiam, nego minorem; & diſtinguo eodem pacto conſequens. Dictum eſt concluſione 1. ea, quæ fiunt cum ignorantia concomitante, non eſſe inuoluntaria, ſed ſolum eſſe non voluntaria; ſed in caſu poſito hoſtis occiditur cum ignorantia purè concomitante; ergo non occiditur inuoluntariè, adeoque non eſt mirum, quod ex ſcientia facti non ſequatur triſtitia.

18. Verum ad vitandas æquiuocationes explicandum eſt, quo pacto inuoluntarium fiat cum triſtitia. Vt igitur Ariſtoteles docet 3. Ethic. cap. 1. inuoluntarium ex metu fit cum triſtitia comitante, ac ſimultanea actioni: ex. gr. mercator ex metu naufragij proijcit merces triſtis, & gemens; ideoque triſtitia comitans actionem eſt ſignum inuoluntarij ſecundum quid. At inuoluntarium ex ignorantia fit ſine triſtitia comitante actionem, & ſolum fit cum triſtitia conſequente ex ſcientia facti: ex. gr. cum pater occidit filium, quem putat ceruum, occidit ſine triſtitia, immo cum lætitia; ſed poſt occiſionem cum aduertit ſe non occidiſſe ceruum, ſed filium, tunc triſtatur, cumque pœnitet facti. Ideo vt Ariſtoteles docet, ſignum inuoluntarij ex ignorantia eſt triſtitia, & pœnitentia, quæ durante eadem diſpoſitione voluntatis, ſequuntur ex ſcientia, & cognitione facti: ex. gr. ſignum, quod pater inuoluntariè occidit filium, eſt, quia ſtatim ac cognoſcit ſe occidiſſe filium, triſtatur, & nollet ieciſſe ſagittam.

19. Sed oppones: latrones dum ducuntur ad ſuſpendium, dolent, eoſque pœnitet furtorum factorum, & tamen talis triſtitia, & pœnitentia non eſt ſignum, quod inuoluntariè ſint furati; ergo falſa eſt regula Ariſtotelis.

20. Reſpondeo, concedo antecedens, & nego conſequentiam. Regula eſt, quod dolor & pœnitentia, durante eadem diſpoſitione voluntatis, eſt ſignum inuoluntarij: at non aſſeritur, quod triſtitia, & pœnitentia ſequens ex cognitione de pœna luenda pro facto, ſit ſignum illud inuoluntariè fuiſſe factum; ſed latrones cum ſciunt ſe feliciter fuiſſe furatos, durante eadem diſpoſitione voluntatis, non dolent, ſed gaudent; dolent autem ſolum, cum ſciunt ſe ſuſpendendos in pœnam facti; ergo &c.

21. Oppones ſecundò: ſæpè incontinentes ſtatim, ac vident peccatum opere completum, dolent, ac nollent peccaſſe, & tamen voluntariè peccarunt; ergo falſa eſt regula.

22. Reſpondeo, negando conſequentiam. Incontinentes dolent, quia poſtquam ſatisfecerunt paſſioni, ex qua peccant, mutant diſpoſitionem voluntatis; ſed regula eſt, quod

quod illa ſolum triſtitia, & pœnitentia eſt ſignum voluntarij, quæ ſequitur ex cognitione facti, durante eadem diſpoſitione voluntatis; ergo ſtat regula.

23. Oppones tertiò: qui ex ignorantia penitus antecedenti prohibitionis legit librum prohibitum, legit inuoluntariè, non lecturus, ſi ſciat, & tamen poteſt contingere, vt cognita prohibitione, non doleat ſe legiſſe, ſed potius lætetur, quia legit ſine peccato, ac multa didicit; ergo poteſt dari inuoluntarium ex ignorantia, abſque eo quod ex ſcientia facti ſequatur dolor, & pœnitentia.

24. Reſpondeo, diſtinguo conſequens: ergo poteſt dari inuoluntarium, quo aliquid ſit nolitum propter malitiam, quam ignorantia auſert ab actione, abſque eo quod ex ſcientia ſequatur dolor, & pœnitentia, concedo; poteſt dari inuoluntarium propter malitiam, quam ignorantia non auſert, abſque eo quod ex ſcientia facti ſequatur dolor, & pœnitentia, nego conſequentiam. Dum pater ex ignorantia occidit filium, cognito, quod occidit filium, dolet, quia occiſio filij eſt illi inuoluntaria, non ſolum in quantum eſt moraliter peccaminoſa, ſed etiam in quantum eſt phyſica occiſio filij; ſed ignorantia licet faciat, vt occiſio non ſit peccaminoſa, non facit, vt non ſit phyſica occiſio filij; ergo cum cognouit ſe filium occidiſſe, dolet, non quia peccauit, ſed quia licet non peccauit, tamen phyſicè occidit. E conuerſo cum quis ex ignorantia legit librum prohibitum, eatenus non vult legere, ſi ſciret eſſe prohibitum, quatenus videt, quod ſi ſciret, & legeret, peccaret; ſed cum poſt lectionem cognoſcit librum eſſe prohibitum, cognoſcit ſe legendo non peccauiſſe, quia prohibitionem ignorauit; ergo non eſt, cur triſtetur. Senſus igitur regulæ ab Ariſtotele traditæ eſt: cum operamur inuoluntariè ex ignorantia, durante eadem diſpoſitione voluntatis, & adueniente ſcientia facti, quæ non auferat malitiam, propter quam actionem auerſamur, ſequitur dolor, & pœnitentia.

QVÆSTIO XIV.

De circumſtantijs actuum humanorum.

S. Thom. qu. 7.

1. EX dictis quæſtione 7. num. 12. voluntarium eſt, *Cuius principium eſt in agente ſciente ſingula, in quibus eſt actus*, hoc eſt cognoſcente quæ ſpectant ad actionem; ſed inter alia ſpectantia ad actionem recenſentur circumſtantiæ; ergo ad voluntarium requiritur, vt ſaltem cognoſcantur aliquæ circumſtantiæ, ideoque actus humani conſtituuntur voluntarij, vel inuoluntarij per cognitionem, vel ignorantiam circumſtantiarum. Hinc eſt, vt Ariſtoteles 3. Ethic. cap. 1. & S. Thomas 1. 2. quæſt. 7. poſtquam egerunt de voluntario, & inuoluntario, agant de circumſtantijs, ex quarum cognitione, vel ignorantia iudicari poteſt, vtrum actus ſint voluntarij, vel inuoluntarij. Vt doctrinam de circumſtantijs ex Ariſtotele, S. Thoma, Suario, & Vaſquez præcipuè deſumptam breuiter tradam.

2. Quæritur primò, quid intelligatur nomine circumſtantiarum?

3. Reſpondeo ex S. Thoma quæſt. 7. art. 1. nomen circumſtantiæ ab ijs, quæ circumſtant res exiſtentes in loco, translatum eſſe ad ſignificandum ea, quæ quodammodo circumſtant actiones humanas; ſed illa dicuntur circumſtare rem exiſtentem in loco, quæ ita ſunt extrinſeca tali rei, vt illam localiter attingant, vel ſaltem ſint illi localiter propinqua; ergo proportionaliter conditiones, quæ ita ſunt extrinſecæ actionibus humanis, vt illas quodammodo attingant, dicuntur circumſtare actiones humanas, & vocantur circumſtantiæ actuum humanorum.

4. Quæritur ſecundò, quid requiratur ad hoc, vt conditiones, quæ ſunt extrinſecæ humanis actionibus, illas moraliter afficiant, & attingant, ideoque dicantur circumſtantiæ morales actionum humanarum?

5. Reſpondeo ex Suario de actibus humanis tract. 3. diſp. 5. ſect. 3. nu. 2. quod illæ conditiones moraliter afficiunt, & attingunt actiones humanas, & ſunt earum circumſtantiæ morales, quæ ita ſunt extrinſecæ actionibus humanis phyſicè conſideratis, vt eas conſtituant moraliter bonas, vel malas, conformes, aut difformes regulæ rationis, magis, aut minus bonas, vel malas, conformes, aut difformes regulæ rationis: conditiones vero, quæ impertinenter ſe habent ad cõſtituendas actiones humanas bonas, vel malas, non afficiunt moraliter actus humanos, neque ſunt circumſtantiæ morales: e. g. quia ad hoc, vt acceptio alienius rei ſit moraliter mala, valdè confert, quod res accepta ſit aliena, quod accepta ſit, inuito domino, quod ſit magni pretij &c. omnes iſtæ conditiones ſunt circumſtantiæ morales actionis, qua fuit accepta. E conuerſo quia ad moralitatem talis actionis nihil confert, quod res accepta fuerit hora 20. vel 21. tempore ſereno, vel pluuio, tales circumſtantiæ non ſunt morales.

6. Quæritur tertiò, vtrum ex circumſtantijs moralibus quædam ſint ſubſtantiales, ſiue eſſentiales actionibus vt moralibus, quædam ſint ſolum accidentales?

7. Reſpondeo affirmatiuè, ac dico, quod circumſtantiæ, quæ primo conſtituunt actiones humanas moraliter bonas, vel malas, conformes, vel difformes regulæ rationis, ſunt eſſentiales, & ſubſtantiales, & ſpectant ad ſubſtantiam actus moralis: illæ autem circumſtantiæ, quæ ſupponunt actiones humanas vt per aliquod aliud prædicatum vniuerſalius conſtitutas bonas, vel malas, conformes, vel

diſformes regulæ rationis, & bonitatem, aut malitiam moralem augent, vel minuunt, ſunt accidentales: e. g quia actio phyſica furandi primo conſtituitur moraliter mala per hoc, quod ſit *acceptio alieni, inuito domino*, iſtæ circumſtantiæ, quod res accepta ſit aliena, & quod dominus ſit inuitus, ſunt ſubſtantiales actioni furandi. E conuerſo quia illa eadem actio non primo conſtituitur moraliter mala per hoc, quod ſit acceptio mille aureorum in loco ſacro, ſed ſuppoſita malitia furti, per tales circumſtantias augetur talis malitia, circumſtantiæ quantitatis pecuniæ, & loci ſacri, ſunt accidentales. S. Thomas, & Scholaſtici communiter nomine circumſtantiarum intelligunt ſolum conditiones accidentales actuum moralium, conditiones autem ſubſtantiales non vocant circumſtantias, ſed ſubſtantiā actuum moralium. Ariſtoteles è conuerſo 3. Ethic. cap. 1. nomine circumſtantiarum intelligit ſolas conditiones ſubſtantiales, vt putat Vaſquez 1. 2. diſp. 13. cap. 1. vel vt probabilius docet Suarius de actibus humanis tract. 2. diſp. 5. ſect. 1. nu. 14. comprehendit vniuerſim omnes circumſtantias morales, ſeu ſint ſubſtantiales, ſeu accidentales.

8. Quæritur quartò, vtrum cum duæ circumſtantiæ, quarum neutra ſupponit aliam, conſtituunt æquè primo actionem moraliter bonam, vel malam, vtraque ſit ſubſtantialis, vel vtraque ſit accidentalis, vel altera ſubſtantialis, altera accidentalis?

9. Reſpondeo, quod vtraque eſt ſubſtantialis, adeoque tunc actio eſt moraliter duplex, & habet duplicem ſubſtantiam moralem: e. g. cum quis alloquitur excommunicatum, & dat illi prauum conſilium, talis actio conſtituitur æquè primo moraliter mala per malitiam loquendi cum excommunicato, quæ non ſupponit malitiam praui conſilij, ac per malitiam praui conſilij, quæ non ſupponit malitiam loquendi cum excommunicato, ideoque vtraque malitia eſt æquè ſubſtantialis illi actioni. Addo, quod vtraque malitia eſt accidentalis alteri malitiæ, & actui vt moraliter malo per aliam malitiam: e. g. malitia praui conſilij eſt accidentalis malitiæ loquendi cum excommunicato, & actui vt moraliter malo per hoc, quod ſit locutio cum excommunicato, & malitia loquendi cum excommunicato eſt accidentalis prauo conſilio.

10. Quæritur quintò, vtrum ex circumſtantijs accidentalibus aliquæ augeant, vel minuant bonitatem, aut malitiam moralem intra eandem ſpeciem, aliæ addant bonitatem, & malitiam ſpecie diuerſam?

11. Reſpondeo affirmatiuè: e g. eleemoſina per hoc, quod detur viro probo valde indigenti, euadit honeſtior intra eandem ſpeciem; per hoc verò, quod detur ex voto, euadit honeſtior honeſtate alterius ſpeciei, quia cum impletio voti ſit actus religionis, eleemoſina data ex voto vltra honeſtatem miſericordiæ habet honeſtatem religionis. Proportionaliter furtum ex eo, quod ſit mille aureorum, eſt grauius intra ſpeciem furti; ex eo, quod ſit furtum calicis conſecrati, acquirit malitiam ſacrilegij ſpecie diuerſam à malitia furti. Vndè deſumatur diuerſitas ſpecifica actuum moralium non eſt explicandum hoc loco.

12. Quæritur ſexto, vtrum circumſtantiæ accidentales ſint accidentia actuum moralium?

13. Reſpondeo ex doctrina S. Thomæ 1. 2. quæſt. 7. art. 1. in corpore, & ad 2. circumſtantias accidentales eſſe accidentia ſaltem logica actuum moralium. Probatur: nam vt dixi in logica quæſt. 43. accidens logicum eſt, quod *conuenit ſubiecto, & eſt de illo prædicabile in concreto, tanquam aliquid non conſtituens eſſentiam talis ſubiecti*; ſed circumſtantiæ accidentales conueniunt actibus moralibus, & ſunt de illis prædicabiles in concreto, tanquam non conſtituentes eſſentiam actuum moralium; ergo &c. Probatur minor: nam de furto e. g. prædicatur, quod ſit furtum tantæ pecuniæ, factum à tali perſona, tali loco, & tempore &c. & hæc prædicantur tanquam non conſtituentia furtum in ratione furti; ergo &c. Quia verò circumſtantiæ poſſunt in concreto prædicari non ſolum de actionibus moralibus externis, ſed etiam de internis, dicendo e. g. quod actus internus furandi, hoc eſt volens furtum, fuerit factus à tali perſona, tali loco, & tempore, ideo circumſtantiæ accidentales ſunt accidentia logica non ſolum actuum moralium externorum, ſed etiam internorum.

14. Quæritur ſeptimò, vtrum circumſtantiæ morales actuum humanorum ſint conſiderandæ à Theologo?

15. Reſpondeo affirmatiuè cum S. Thoma eadem quæſt. 7. art. 2. Probat S. Thomas tribus rationibus. Prima ratio eſt: Theologus conſiderat actus humanos, in quantum per eos homo ordinatur ad finem æternæ beatitudinis, adeoque in quantum ſunt proportionati tali fini; ſed actus humani ſunt proportionati fini æternæ beatitudinis, in quantum fiunt cum debitis circumſtantijs, puta debito loco, ac tempore &c; ergo Theologus debet conſiderare circumſtantias.

16. Secunda ratio eſt: Theologus conſiderat actus humanos, in quantum ſunt moraliter boni, vel mali, meliores, vel peiores; ſed actus conſtituuntur boni, vel mali, meliores, vel peiores per circumſtantias: e. g. furtum conſtituitur malum per hoc, quod res accepta ſit aliena, & ſit accepta, inuito domino, per hoc autem, quod res accepta ſit magni valoris, & accepta ſit in loco ſacro, conſtituitur peius; ergo Theologus debet conſiderare circumſtantias.

17. Tertia ratio eſt: Theologus conſiderat actus humanos, in quantum ſunt meritorij, vel demeritorij; ſed ad hoc requiritur, vt ſint voluntarij; ergo conſiderat actus vt voluntarios, vel inuoluntarios; ſed actus conſtituun-

ſtituuntur voluntarij, vel inuoluntarij ex cognitione, vel ignorantia circumſtantiarum, vt dictum eſt quæſtione 13; ergo Theologus debet conſiderare circumſtantias.

18. Aduertit S. Thomas conſiderationem circumſtantiarum pertinere non ſolum ad Theologum, ſed etiam ad Philoſophum moralem, ad Politicum, & ad Rhetorem, ſed diuerſo modo. Philoſophus moralis debet conſiderare actus vt virtuoſos, vel vitioſos in ordine ad finem naturalem; ſed actus conſtituuntur virtuoſi, vel vitioſi, prout fiunt cum debitis circumſtantijs, vel ſine debitis circumſtantijs; ergo debet conſiderare circumſtantias. Politicus debet conſiderare actus vt meritorios præmij, aut pœnæ ad iudicandum, quo præmio, vel qua pœna debeant affici in ordine ad naturalem felicitatem Reipublicæ; ſed actus conſtituuntur meritorij præmij, aut pœnæ per hoc, quod fiunt cum debitis, vel ſine debitis circumſtantijs; ergo debet conſiderare circumſtantias, ideoque de circumſtantijs agitur in Iuriſprudentia, quæ eſt pars Politicæ. Rhetor debet conſiderare actus humanos in ordine ad laudandum, vel vituperandum, accuſandum, vel defendendum; ſed actus conſtituuntur laudabiles, vel vituperabiles, accuſabiles, vel excuſabiles per circumſtantias; ergo debet conſiderare circumſtantias. Theologus quia debet conſiderare actus humanos vt bonos, vel malos in ordine ad finem ſupernaturalem, & vt meritorios, vel demeritorios vitæ æternæ, debet conſiderare circumſtantias.

19. Quæritur octauò, quot, & quæ ſint circumſtantiæ morales actuum humanorum?

20. Respondeo ex Tullio lib. 1. de Inuent. & Nyſſeno, vel potius Nemeſio lib. 5. Philoſophiæ cap. 2. communiter aſſignari ſeptem circumſtantias contentas hoc verſu:

Quis, quid, vbi, quibus auxilijs, cur, quomodo, quando.

Cum enim agitur de furto e. g. conſiderandum eſt, quis ſit furatus, diues, an pauper, laicus, an clericus? &c: quid ſit furatus? rem magni, vel parui pretij, ſacram, vel non ſacram? vbi ſit furatus? in templo, vel in palatio Principis, an in domo priuata? quibus auxilijs, vel quibus inſtrumentis ſit furatus? cur, ſeu propter quem finem ſit furatus? num vt ſubſtentaret familiam, vel potius vt haberet vnde viueret intemperanter? quomodo ſit furatus? quando ſit furatus? nocte, vel die? &c. Ariſtoteles 3. Ethicorum cap. 1. addit octauam circumſtantiam *circa quid*, quam Tullius videtur comprehendiſſe in circumſtantia *quid*. Poteſt enim in furto conſiderari non ſolum quid aliquis ſit furatus, ſed etiam circa quam perſonam commiſerit furtum, circa pauperem, vel diuitem &c? Idem Ariſtoteles omittit circumſtantias loci, ac temporis, ac proinde aſſignat ſolum ſex circumſtantias, quæ ſunt *Quis, quid, circa quid, vel in quo, quo inſtrumento, cuius gratia, & quo modo*. Quia verò circumſtantiæ loci, & temporis, in quibus fit operatio, vt multi opinantur, comprehenduntur ab Ariſtotele in circumſtantia *in quo*; ideo Sanctus Thomas citato art. 3. aſſignat octo circumſtantias, hoc eſt ſeptem enumeratas in verſu, & circumſtantiam *circa quid*, atque eaſdem octo circumſtantias affert Damaſcenus l. 2. de fide cap. 24. licet circumſtantiam, quam Ariſtoteles vocat *circa quid*, Damaſcenus appellet *quem*, & eſt circumſtantia perſonæ, circa quam fit actio.

21. Probat S. Thomas conuenienter aſſignari octo circumſtantias enumeratas. Nam circumſtantiæ actus moralis ſunt, quæ ità non conſtituunt eſſentiam, ſeu ſubſtantiam actus moralis, vt actum moraliter attingant, conſtituendo illum meliorem, vel deteriorem; ſed tales circumſtantiæ afficiunt immediatè, vel ipſum actum, vel effectum actus, vel cauſam actus; ergo debent aſſignari circumſtantiæ, quarum aliquæ afficiant immediatè actum, aliæ effectum, aliæ cauſam actus; ſed ita ſe habent octo circumſtantiæ aſſignatæ; ergo &c. Probatur vltimum aſſumptum. Nam ex octo circumſtantijs enumeratis tres afficiunt immediatè ipſum actum moralem, nimirum modus, quo fit, & tempus, ac locus, quibus fit: quarta, hoc eſt circumſtantia *quid* ſpectat ad effectum: nam interroganti *quid fecit*? Reſpondetur *furatus eſt rem pretioſam, aut vilem*. Quatuor reliquæ ſpectant ad cauſas. Nam circumſtantia *quis* ſpectat ad cauſam principalem: circumſtantia *quibus auxilijs* ſpectat ad inſtrumenta, ſeu cauſam inſtrumentalem: circumſtantia *cur*, ſeu *propter quid* ſpectat ad cauſam finalem: circumſtantia *circa quid* ſpectat ad cauſam materialem, hoc eſt ad obiectum materiale, circa quod exercetur actio.

22. Confirmatur: nam ad hoc, vt aliqua diuiſio ſit bona, non eſt neceſſe, vt non poſſit aliter fieri, ſed ſufficit, vt fiat rationabiliter, & vt ſit adæquata, & vtilis ad finē ſcientiæ, quæ vtitur tali diuiſione: e. g. diuiſio terræ in quatuor partes eſt optima, quia eſt apta ad finem geographiæ, licet potuiſſet aliter fieri; ſed allata diuiſio circumſtantiarum eſt facta rationabiliter, vt patet ex ratione allata, & eſt adæquata; ſiquidem omnes circumſtantiæ morales reduci poſſunt ad illas octo; & præterea eſt vtilis ad finem philoſophiæ moralis, ac theologiæ, qui eſt, vt ex his circumſtantijs poſſint iudicare, quanta ſit bonitas, vel malitia actuum moralium; ergo allata diuiſio eſt optima.

23. Debet aduerti ex S. Thoma hac eadem quæſt. 7. art. 3. ad 3. quod cum quærimus circumſtantias accidentales, aſſignandæ ſunt illæ, quæ non ſpectant ad ſubſtantiam actionis moralis, ſed ſolum ad augendam, vel minuendam malitiam illius: e. g. dum circa furtum quæritur, *quis eſt furatus*? non debet reſponderi *furatus eſt inſanus, aut compos mentis*; nam hæc ſpectant ad eſſentiam furti, in quantum eſt actus moralis, ſiquidem ad hoc, vt furtum ſit

 ſit

ſit actus moralis, debet fieri non ab inſano, ſed à mentis compote: debet igitur reſponderi *furatus eſt pauper, vel diues*. Ruſus dum quæritur *quid furatus eſt?* non debet reſponderi *furatus eſt rem alienam*: nam circumſtantia alieni ſpectat ad ſubſtantiam furti; ſed reſpondendum eſt *furatus eſt rem pretioſam, aut vilem*. Cum quæritur *propter quem finem fecit actum fortitudinis?* non debet reſponderi, *fecit propter honeſtatem*: nam ad eſſentiam actus fortitudinis ſpectat, vt fiat propter honeſtatem; ſed debet reſponderi, aſſignando aliquem finem non eſſentialiter requiſitum ad actum fortitudinis, dicendo e. g. *fecit actum fortitudinis, vt liberaret ciuitatem ab obſidione, populum chriſtianum à periculo*.

24. Quæritur nonò, quænam ex octo circumſtantijs aſſignatis ſint principales?

25. Reſpondeo ex Ariſtotele 3. Ethic. cap. 1. Nyſſeno lib. 5. Philoſophiæ, cap. 1. ex S. Thoma 1. 2. quæſt. 7. art. 4. principales circumſtantias eſſe *cur*, & *quid*. Probatur: nam ex circumſtantijs illæ, ex quibus præcipuè deſumitur bonitas, & malitia actuum moralium, ſunt magis principales; ſed bonitas, & malitia actuum moralium præcipuè deſumitur ex fine, & ex eo, quod fit; ergo principales circumſtantiæ ſunt finis, & id, quod fit. Probatur minor: nam actus ſunt propriè humani, & morales, in quantum ſunt voluntarij, ac proinde denominantur boni, vel mali à bonitate, & malitia actus voluntaris; ergo bonitas, & malitia actuum moralium præcipuè deſumitur ex illis circumſtantijs, ex quibus deſumitur bonitas, & malitia actuum voluntatis; ſed bonitas, & malitia actuum voluntatis præcipuè deſumitur ex obiecto formali, & motiuo, quod eſt finis, ſecundario ex iis, quæ quis vult facere, & facit propter finem; ab alijs verò circumſtantijs deſumitur magis, aut minus, prout magis, aut minus appropinquant his; ergo bonitas, & malitia actuum moralium principaliſſimè deſumitur ex fine, ſeu *propter quid*, ſecundario ex *quid*, ſeu *quod fit*; ab alijs verò circumſtantijs deſumitur magis, aut minus, prout magis, aut minus appropinquant his; e. g. bonitas moralis actus fortitudinis, quo quis moritur pro defenſione patriæ, præcipuè deſumitur ex fine, qui eſt defenſio patriæ: ſecundario ex eo, quod facit, quod eſt pugnare vſque ad mortem: ab alijs verò circumſtantijs deſumitur magis, aut minus, prout magis, aut minus his appropinquant. Similiter cum quis furatur mille aureos, vt viuat intemperanter, malitia talis furti præcipuè deſumitur ex fine, qui eſt intemperanter viuere; ſecundario ex eo, quod facit, quod eſt furari mille aureos.

TRACTATVS III.

De libero, ac de libertate.

QVIA homo ſe mouet ad vltimum finem per actus voluntarios, liberos, ac morales, cum egerimus de beatitudine, quæ eſt vltimus finis, ac de voluntario, ſequitur vt tertio loco agamus de actibus liberis, ac de libertate.

QVÆSTIO XV.

Vtrum præter libertatem à coactione detur etiam libertas indifferentiæ, tum in Deo, tum in Angelis, tum in Hominibus?

S. Thom. quæſt. 13. art. 6.

1. PRimò videtur libertas indifferentiæ neque dari in Deo, ac proinde Deus neceſſitari ad volenda omnia, quæ vult, & ad facienda omnia, quæ facit. Intellectus enim diuinus dictat Deum debere velle quæ vult, & debere facere quæ facit; ſed diuina voluntas neceſſario ſe conformat dictamini diuini intellectus; ergo diuina voluntas neceſſario vult quæ vult, & neceſſario facit quæ facit.

2. Secundò videtur libertas indifferentiæ dari ſolum in Deo, non autem in Angelis, & Hominibus. Nam eſt impoſſibile, vt idem eodem pacto ſe habens non ſemper faciat idem; ſed ſi daretur libertas indifferentiæ, poſſet contingere, vt idem eodem pacto ſe habens non ſemper faceret idem, ſed aliquando faceret vnum, aliquando oppoſitum; ergo &c.

3. Tertiò ſi homo haberet libertatem indifferentiæ, faceret quod vult, & non faceret quod non vult; ſed ſæpè non facit quod vult, & facit quod non vult, ideoque Apoſtolus ad Roman. 8. dicit, *non enim quod volo bonum, hoc ago, ſed quod odi malum, illud facio*; ergo &c.

4. Quartò ſi homo haberet libertatem indifferentiæ, in poteſtate hominis eſſet velle, & non velle, operari, & non operari; ſed hæc non ſunt in poteſtate hominis, iuxtà illud Pauli ad Rom. 9. *Non eſt volentis, neque currentis, ſed miſerentis Dei*, & iuxta illud Ieremiæ 10. *Non eſt in homine via eius, nec viri eſt, vt dirigat greſſus ſuos*; ergo &c.

5. Quintò ſi homo haberet libertatem indifferentiæ, ità eſſet dominus ſuorum actuum, vt ad illos moueret ſeipſum, & non moueretur ab alio; ſed homo ad ſuos actus bonos mouetur à Deo, ideoque Prouerb. 20. dicitur; *Cor Regis in manu domini, & quocunque*

volue·

voluerit ſi-Het illud; & ad Philippenſ. 2. *Deus eſt qui operatur in nobis velle, & perficere*; ergo &c.

6. Reſpondeo, quod quia duplex eſt libertas, libertas coactionis, & libertas indifferentiæ, & duplex eſt neceſſitas, altera coactionis, altera determinationis ad vnum, debemus agere de vtraque libertate, ac de vtraque neceſſitate,

7. Neceſſitas coactionis definiri poteſt ex Auguſtino lib. 5, de Ciuit. Dei, cap. 10. *quæ non eſt in poteſtate, ſed etiamſi nolumus, efficit quod poteſt, ſicut eſt neceſſitas mortis*; per illam enim morimur, etiamſi nolimus mori. Libertas igitur à coactione eſt, *per quam ita poſſumus aliqua facere, vel omittere volendo, vt non neceſſitemur ad illa facienda, vel omittenda, etiamſi nolimus*.

8. Quæritur, vtrum voluntas eo ipſo, quod poteſt exercere aliquem ſuum actum elicitum, ſit libera libertate à coactione ad illum exercendum?

9. Reſpondeo in voluntate dari duo genera actuum elicitorum. In primo genere ſunt, per quos ità aliquid volumus, aut nolumus, vt ſaltem exercitè velimus ipſum actum volendi, & nolendi. In ſecundo genere ſunt actus, per quos ita aliquod obiectum proſequimur, aut ſugimus, vt non eo ipſo exercitè velimus efficaciter tales actus proſequutionis, aut fugæ. Ex. gr. cum aliquis per actum contritionis amat Deum, & omnia peccata, de iiſque dolet, exercitè vult Deum amare, peccata odiſſe, ac de iis dolere. E conuerſo damnati ita dolent de pœnis, quas experiuntur, vt neque exercitè velint dolere.

10. Hoc poſito, ad quæſitum reſpondeo per duas concluſiones. Prima eſt: eo ipſo, quod voluntas, poteſt facere actus, qui ſunt volitio exercita ſui ipſius, eſt libera libertate à coactione ad illos faciendos, adeoque implicat contradictionem, vt tales actus non ſint liberi à coactione. Probatur: nam ex dictis in reſponſione ad primum quæſitum tunc voluntas eſt libera libertate à coactione, cum ità poteſt aliqua facere volendo, vt non neceſſitetur ad illa facienda, etiamſi nolit; ſed eo ipſo, quod voluntas poteſt facere actus, qui ſunt volitio exercita ſui ipſius, ità poteſt illos facere, volendo, vt implicet contradictionem voluntatem neceſſitari ad illos faciendos, etiamſi nolit; ergo &c. Probatur minor: nam ſicut implicat, vt idem ſimul affirmemus, & negemus, ſic implicat, vt idem ſimul efficaciter velimus, & nolimus; ſed ſi actus, qui ſunt volitio exercita, & efficax ſui ipſius, faceremus nolendo, ſimul efficaciter exercitè vellemus illos facere, ſimul efficaciter nollemus facere; ergo &c. Omnes igitur actus, quibus bene, vel malè viuitur, ſunt eſſentialiter liberi à coactione, ac non poſſumus illos facere, nolendo: puta non poteſt aliquis peccare, & ſimul nolle peccare: cum enim eo ipſo, quod aliquis peccat, exercitè velit peccare, implicat, vt peccet, nolendo peccare; alioquin ſimul vellet, & nollet peccare.

11. Hæc doctrina deſumpta eſt ex S. Auguſtino lib. 5, de Ciuit. cap. 10. vbi dicit: *Si enim neceſſitas noſtra illa dicenda eſt, quæ non eſt in noſtra poteſtate, ſed etiamſi nolumus, efficit quod poteſt, ſicut eſt neceſſitas mortis, manifeſtum eſt voluntates noſtras, quibus rectè, vel perperam viuitur, ſub tali neceſſitate non eſſe. Multa enim facimus, quæ ſi nollemus, non vtique faceremus; quo primitus pertinet & ipſum velle. Nam ſi volumus eſt, ſi nolumus, non eſt: non enim vellemus, ſi nollemus.* Auguſtinum ſequuntur Anſelmus in Dialogo de libero arbitrio, cap. 5. dicens; *non poteſt velle nolens velle: nam omnis volens ipſum ſuum velle neceſſariò vult*: & Bernardus lib. de gratia, & libero arbitrio circa initium, aliique communiter,

12. Infertur fuiſſe ſtultum errorem Manichæorum, qui dixerunt animas, dum peccant, ideo peccare, quia natura bona à mala, cum qua eſt mixta, cogitur ad peccandum, licet nolit, Cum enim ſit impoſſibile, vt aliquis peccet, abſque eo quod peccato conſentiat, ac non poſſit ita conſentire, vt ſimul nolit conſentire, ſtultè dicitur, quod aliquis peccat, quia licet nolit, cogitur ad peccandum.

13. Secunda concluſio eſt: actus, qui non ſunt volitio exercita ſui ipſius, poteſt aliquis exercere, reflexè nolens, adeoque cum aliqua neceſſitate coactionis ſecundum quid tali, & ſine perfecta libertate à coactione.

14. Probatur: nam damnati neceſſitantur ad dolendum de pœnis, ſiue velint, ſiue nolint dolere. Rurſus in hac vita, aliquando quædam ità concupiſcimus, vt nolimus concupiſcere, ideoque S. Thomas 1. parte quæſtione 83. art. 1. ad 1. illud Apoſtoli ad Rom. 7. *non enim quod volo bonum hoc ago, ſed quod odi malum illud facio*, explicat de actibus, quibus aliqua malè concupiſcimus, nolentes concupiſcere. Ratio eſt, quia cum tales actus non ſint volitio exercita efficax ſui ipſius, non repugnat, vt illos faciamus, nolendo. Tales actus cum ita fiant, vt voluntas non conſentiat, carent omni culpa. Quod autem hæc neceſſitas, qua neceſſitamur ad tales actus exercendos, etiamſi nolimus, ſit coactio ſolum ſecundum quid, probatur. Nam ad coactionem ſimpliciter requiritur, vt actus procedant merè ab extrinſeco, paſſo non concurrente; ſed tales actus procedunt, concurrente vitaliter voluntate; ergo non ſunt coacti ſimpliciter, ſed ſolum ſecundum quid.

15. Libertas indifferentiæ, ſeu potentia libera libertate indifferentiæ communiter definitur, *quæ poſitis omnibus requiſitis ad agendum, poteſt agere, & non agere*. Nomine requiſitorum intelliguntur illa, per quæ potentia conſtituitur proximè potens agere, & non agere.

re

15. Ly *poteſt agere, & non agere* ſumitur ſtrictè, & ſignificat poteſtatem dominatiuam, per quam poteſt ſe determinare ad agendum, vel non agendum. Senſus ergo definitionis eſt: *Potentia libera eſt, quæ poſitis omnibus requiſitis, per quæ conſtituitur proximè, & completè potens agere, poteſt ſe determinare ad agendum, vel non agendum.* Duæ igitur conditiones requiruntur ad potentiam liberam. Prima eſt, vt poſitis omnibus requiſitis, per quæ conſtituitur proximè potens agere, non ſit determinata ad vnum, hoc eſt ad agendum, ſed ſit indifferens ad agendum, vel non agendum. Ex defectu huius conditionis ignis non habet potentiam liberam calefaciendi, quia ignis, poſitis requiſitis, per quæ conſtituitur proximè potens calefacere, eſt determinatus ad vnum, hoc eſt ad calefaciendum, & non poteſt non calefacere. Ex eadem ratione Sol non habet potentiam liberam illuminandi; idemque dic de alijs agentibus naturalibus. E conuerſo homo dum peccat, habet potentiam liberam peccandi, quia poſitis requiſitis, per quæ conſtituitur proximè potens peccare, non eſt determinatus ad vnum, hoc eſt ad peccandum, ſed eſt indifferens ad peccandum, vel non peccandum. Secunda conditio eſt, vt potentia ita ſit indifferens, vt poſſit ſe ipſam determinare ad vtramlibet partem contradictionis. Ex defectu huius conditionis habitus peccandi, licet ſit habitus potentiæ liberæ, non eſt liber, & non eſt potentia libera, quia licet poſitis omnibus requiſitis, per quæ conſtituitur proximè potens concurrere ad peccandum, ſit indifferens ad concurrendum, vel non concurrendum, tamen non poteſt ſe determinare, ſed debet determinari ab ipſo peccante, qui cum poſſit habitu vti, vel non vti, poteſt ſe ipſum, & habitum determinare ad hoc, vt peccet, vel non peccet. Ex proportionali ratione habitus charitatis in via licet poſitis requiſitis, ſit indifferens ad actum charitatis eliciendum, vel non eliciendum, tamen non eſt potentia libera, quia non ipſe ſe ipſum determinat, ſed debet determinari ab homine, qui poteſt habitu charitatis vti, vel non vti.

16. Quæritur, vtrum præter libertatem à coactione detur etiam libertas indifferentiæ?

17. Quidam antiqui infideles docuerunt dari ſolum libertatem à coactione, libertatem autem indifferentiæ non dari, ne in Deo quidem. Deus igitur iuxta hunc errorem omnia, quæ vult, liberè vult libertate à coactione, quia ità vult, vt non neceſſitetur ad volendum, etiamſi nolit velle, ſed nihil liberè vult libertate indifferentiæ, quia quicquid vult, ita vult, vt non poſſit non velle, fato Deum neceſſitante ad volendum quæ vult. Nomine fati videntur intellexiſſe effatum, ſeu dictamen, quo diuinus intellectus dictat quid ſit faciendum, vel volendum. Quia igitur diuinus intellectus ab æterno, & neceſſario dictat Deum debere velle quæ vult, & facere, quæ facit, ac debere ita ordinare ſeriem cauſarum, vt ſequantur omnia, quæ ſequuntur, hoc effatum, ſeu dictamen diuini intellectus, cui diuina voluntas neceſſario ſe conformat, iuxta hunc errorem eſt neceſſitas, vt Deus velit omnia, quæ vult, nolit omnia, quæ non vult, adeoque vt ſuis temporibus fiant omnia, quæ fiunt, non fiant omnia, quæ non fiunt.

18. Hic error non ſolum repugnat fidei, ſed etiam lumini naturali. Primo enim eſt abſurdum, vt per omnes conſultationes, ac deliberationes conſultemus, ac deliberemus de ponendo, vel non ponendo aliquo impoſſibili, & chimerico; ſed hoc ſequitur; ergo &c. Probatur minor: nam per omnes conſultationes conſultamus, ac deliberamus, vtrum ponamus vnam, vel alteram partem contradictionis: ex. gr. ego delibero, vtrum hoc veſpere eam, vel non eam ad ſanctum Petrum; ſed ſi daretur neceſſitas fatalis, vt hoc veſpere non eam, eſſet chimericum, & impoſſibile, vt hoc veſpere irem ad ſanctum Petrum, & nulla potentia daretur ne in Deo quidem, vt hoc veſpere irem; ergo cum delibero, vtrum eam, vel non eam, delibero, vtrum faciam, vel non faciam aliquid impoſſibile, & chimericum: ſi verò datur neceſſitas fatalis, vt eam ad Sanctum Petrum, eſt impoſſibile, & chimericum, vt non eam, ſed maneam domi; ergo dum delibero, vtrum maneam domi, vel non maneam, delibero, vtrum ponam, vel non ponam aliquid chimericum. Secundo ſequeretur, quod qui per totam vitam ſunt cæci, claudi, ſtulti &c. eſſent eſſentialiter tales, quod eſt abſurdum. Probatur: nam qui ità eſt cæcus, vt implicet contradictionem, quod non ſit cæcus, eſt eſſentialiter cæcus; ſed ſi datur neceſſitas fatalis, implicat contradictionem, vt qui eſt cæcus non ſit cæcus; ergo &c. Hinc ſequitur, quod homines cæci ſpecie differant à non cæcis. Nam animal eſſentialiter cæcum ſpecie differt à non cæco. Rurſus qui moriuntur in infantia, eſſentialiter eſſent irrationales, ſiquidem implicaret, vt diſcurrerent, adeoque non eſſent homines: nam homo eſt animal rationale. Sequitur vlterius, quod qui ſunt fures, homicidæ &c. eſſent eſſentialiter fures, homicidæ &c. qui ſunt miſeri, eſſent eſſentialiter miſeri: qui ſunt beati eſſent eſſentialiter beati. Natura igitur humana in pleriſque eſſet eſſentialiter mala, & miſera, quod eſt abſurdum. Videri poteſt Cardinalis Pallauicinus de Actibus humanis diſp.7.quæſt.2.art.3.

19. Vlterius quæritur, vtrum libertas indifferentiæ non ſolum detur in Deo, ſed etiam in Angelis, & hominibus?

20. Stoici, quos ex antiquis Hæreticis ſecuti ſunt Priſcillianiſtæ, ex recentioribus Lutherani, & Caluiniſtæ, docuerunt homines non habere libertatem indifferentiæ, ſed

ità neceſſario velle quod volunt, vt non poſſint non velle.

21. Dicendum quod etiam hic error non ſolum repugnat fidei, ſed etiam rationi naturali.

22. Quod repugnet fidei, probatur: nam Deuter. 13. dicitur: *Teſtes inuoco Cœlum, & terram, quod propoſuerim vobis vitam, & mortem, maledictionem, & benedictionem: elige ergo &c.* Ioſue 24. *Optio vobis datur, eligite quod placet.* Eccleſiaſtici 24. *Appoſuit tibi ignem, & aquam, ad quod volueris extende manum tuam.* Quæ verba tractans Auguſtinus de Gratia, & libero arbitrio cap. 12 *Ecce*, inquit, *apertiſſimè videmus expreſſum noſtræ voluntatis arbitrium.* Geneſeos 4. *Sub te erit appetitus tuus, & tu dominaberis illius:* Eccleſiaſtici 31. *Qui potuit tranſgredi, & non eſt tranſgreſſus &c.* Sed hæc non verificarentur, niſi in nobis daretur libertas indifferentiæ; ergo &c. Probatur minor: nam ineptè dicitur, *elige quod placet, ad quod volueris extende manum tuam*, ei, qui non habet potentiam indifferentem ad eligendum vtrumlibet, & ad manum extendendam ad vtrumlibet. Rurſus ſi conſentiens appetitui ſenſitiuo non poteſt non conſentire, non dominatur appetitui, ſed potius eſt ſub dominio appetitus: ac de eo, qui ita non tranſgreditur, vt non poſſit tranſgredi, non verificatur, *potuit tranſgredi, & non eſt tranſgreſſus.* Quod repugnet rationi, probatur primo. Vt enim docet Ariſtoteles 3. Ethic. cap. 3. vir ſanè medius de ijs ſolum conſultat, ac deliberat, quæ arbitratur eſſe in ſua poteſtate: ex. gr. cum aliquis conſultat, ac deliberat, vtrum eligat militiam, exiſtimat in ſua eſſe poteſtate, vt militiam eligat, vel non eligat, prout voluerit: ſed omnes, natura ſuadente, conſultamus, ac deliberamus de multis eligendis, atque agendis; ergo exiſtimamus in noſtra eſſe poteſtate illa eligere, vel non eligere, agere, vel non agere, ac proinde nos habere libertatem indifferentiæ ad illa eligenda, vel non eligenda: eo pacto, quo qui conſultat, ac deliberat, vtrum eligat militiam, exiſtimat in ſua eſſe poteſtate eligere, vel non eligere vitam militarem, adeoque ſe habere libertatem indifferentiæ ad militiam eligendam, vel non eligendam; ergo qui negant dari in nobis libertatem indifferentiæ, repugnant communi exiſtimationi nobis inditæ ab ipſa natura.

23. Secundò probatur: nam vnicuique euidens eſt, quod non obligatur ad faciendum quod non poteſt facere, & ad non faciendum quod non poteſt non facere; ſed vnicuique peccanti eſt euidens, quod obligatur ad non peccandum; ergo vnicuique peccanti eſt euidens, quod poteſt non peccare, adeoque quod peccat cum libertate indifferentiæ ad non peccandum.

24. Tertiò probatur: nam vnicuique eſt euidens, quod non meretur pœnam per hoc, quod faciat id, quod non poteſt non facere; ſed vnicuique peccanti eſt euidens, quod per hoc, quod peccat, meretur pœnam; ergo vnicuique peccanti eſt euidens, quod ita peccat, vt poſſit non peccare, adeoque habet libertatem indifferentiæ ad non peccandum.

25. Quartò probatur; nam vnicuique eſt euidens, quod non meretur præmium per hoc præcisè, quod faciat id, quod non poteſt non facere; ſed euidens etiam eſt, quod ſicut cum peccamus, meremur pœnam, ſic cum honeſtè agimus, meremur præmium; ergo euidens eſt, quod opera honeſta ita facimus, vt poſſimus non facere, adeoque habemus libertatem indifferentiæ ad illa facienda, vel non facienda.

26. Probatur quinto, deſtruendo fundamenta, propter quæ infideles, & hæretici negarunt homini libertatem indifferentiæ. Si enim homo non habet libertatem indifferentiæ, ſed neceſſitatur ad vnum, vel neceſſitatur ab influxibus corporum cæleſtium, vt docuerunt Stoici, & Priſcillianiſtæ; vel neceſſitatur a diſpoſitionibus corporis, & appetitus ſenſitiui, vt videtur docuiſſe Lutherus relatus à Roffenſi artic. 7. contra eumdem Lutherum; vel neceſſitatur à voluntate, & concurſu primæ cauſæ, hoc eſt Dei, vt docuit Caluinus, quem ſequutus eſt Ianſenius; vel neceſſitatur à dictamine intellectus, quem voluntas neceſſario ſequitur: nullum ex his dici poteſt; ergo &c. Probatur minor, & primo oſtenditur voluntatem non neceſſitari ab influxibus corporum cæleſtium, neque à diſpoſitionibus corporis, & à paſſionibus appetitus ſenſitiui. Nam potentia immaterialis, & inorganica naturaliter non poteſt immediatè moueri à corpore; ſed voluntas eſt potentia immaterialis, & inorganica; ergo non poteſt immediate moueri, & neceſſitari ad volendum à corporibus cæleſtibus per influxus; ergo ſi neceſſitatur ab influxibus corporum cæleſtium, eatenus neceſſitatur, quatenus corpora cæleſtia, vel influxus, alterando corpus, & organum appetitus ſenſitiui, per accidens mouent appetitum ſenſitiuum ad aliquas paſſiones, voluntas autem neceſſariò conſentit paſſionibus appetitus ſenſitiui; ſed voluntas cum ſit ſuperior, & præſtantior appetitu ſenſitiuo, non neceſſariò conſentit appetitui ſenſitiuo, ſed poteſt illi reſiſtere, ac diſſentire, ac de facto continentes reſiſtunt paſſionibus etiam vehementiſſimis appetitus ſenſitiui; ergo voluntas non neceſſitatur ab influxibus corporum cæleſtium, neque à diſpoſitionibus corporis, & à paſſionibus appetitus ſenſitiui: ideoque Ptolomæus dicit in centiloquio parum à principio, quod *ſapiens dominatur aſtris*, quia nimirum, vt explicat S. Thomas 1. 2. quæſt. 9. artic. 5 ad 3. *reſiſtens paſſionibus, impedit per voluntatem liberam, & nequaquam motui cæleſti ſubiectam, huiuſmodi cæleſtium corporum effectus.* Secundò probatur, quod voluntas neque neceſſitatur à Deo per ſuum concurſum. Deus enim per ſuum concurſum mouet cauſas ſecundas ad agen-

dum

dum modo ipſis connaturali; ſed eſt iuxta naturam voluntatis, vt cum eligit vnum ex pluribus, non neceſſitetur ad eligendum vnum; ergo Deus ita mouet voluntatem, vt non neceſſitetur ad eligendum vnum. Qualis autem ſit motio, qua Deus ita mouet voluntatem, vt non neceſſitet ad vnum, explicandum eſt in tract. de Gratia. Confirmatur: nam repugnat, vt Deus ſimul voluntatem noſtram obliget præcepto, ſimul neceſſitet ad tranſgreſſionem præcepti; ſed ſi tranſgrediens præceptum non poſſet non tranſgredi, Deo per ſuum concurſum illam neceſſitante ad tranſgreſſionem, Deus ſimul nos obligaret præcepto, ſimul neceſſitaret ad tranſgreſſionem præcepti; ergo &c.

27. Tertiò demum probatur, quod neque voluntas neceſſitetur à dictamine intellectus. Nam intellectus per dictamen, quo proponit plura vt eligibilia non neceſſitat ad electionem vnius; ſed intellectus proponit voluntati plura vt eligibilia ex contrarijs motiuis: e. gr. proponit vt eligibilem violationem ieiunij præcepti propter delectationem comedendi, & proponit vt eligibile ieiunium propter honeſtatem obſeruandi præceptum; ergò. Sed hæc doctrina magis eſt explicanda inferius quæſtione 19. cum agetur de libertate eligendi minus bonum; relicto maiori.

28. Infertur contra Cornelium Ianſenium libertatem indifferentiæ ſiue à neceſſitate, non ſolum datam fuiſſe in Adamo pro ſtatu naturæ integræ, & innocentis, ſed etiam de facto dari in hominibus pro ſtatu naturæ lapſæ; ideoque inter quinque propoſitiones Ianſenij, quas Innocentius Decimus damnauit vt hæreticas, tertia eſt: *Ad merendum, vel demerendum in ſtatu naturæ lapſæ non requiritur in homine libertas à neceſſitate, ſed ſufficit libertas à coactione.*

29. Probatur primò: nam loca Scripturarum, quibus ſupra oſtendimus dari in hominibus libertatem à neceſſitate, loquuntur de hominibus poſt peccatum Adami, ideoque in ſtatu naturæ lapſæ. Secundo etiam in ſtatu naturæ lapſæ conſultamus de agendis; ſed conſultatio eſt argumentum, quod vtraque pars contradictionis eſt in poteſtate conſultantis; ergo &c. Tertio in ſtatu naturæ lapſæ qui peccant obligantur ad non peccandum, & peccando, merentur pænam; ſed nemo obligatur ad id, quod non eſt in eius poteſtate, neque meretur pænam, cum facit id, quod non poteſt non facere; ergo &c.

30. Obijcit Ianſenius: poteſt aliquis in pænam peccati præteriti obligari ad id, quod non eſt in eius poteſtate, ſed fuit in eius poteſtate, cum primo peccauit; ideoque de facto damnati in pœnam peccatorum commiſſorum in hac vita obligantur ad non peccandum, & ſimul neceſſitantur ad peccandum, puta ad Deum blaſphemandum, & odio habendum; ergo in pænam peccati originalis poſſumus obligari ad non peccandum, & ſimul neceſſitari ad peccandum; ſiquidem Adam potuit non peccare, & non peccando non mereri ſibi, & nobis hanc pænalem neceſſitatem peccandi.

31. Reſpondeo primò negando antecedens. Nam primo repugnat vniuerſim, vt etiam damnati ſimul obligentur ad non blaſphemandum, ſimul in pænam peccatorum neceſſitentur phyſicè ad blaſphemandum; ideoque communior opinio negat dari in damnatis phyſicam neceſſitatem blaſphemādi, & admittit ſolum neceſſitatem moralem. Secundò licet neceſſitas peccandi poſſet in damnatis coniungi cum obligatione non peccandi, tamen peccata damnatorum facta cum phyſica neceſſitate non merentur pænam; ſed in ſtatu naturæ lapſæ peccando merentur pænam; ergo &c. Tertiò eſt adhuc magis abſurdum, quod Deus peccatum originale remiſſum, & deletum in baptiſmo puniat hac pæna, vt hominem iuſtificatum neceſſitet ad peccandum; ſed hoc ſequitur, & conceditur à Ianſenio; ergo &c. Probatur minor: nam qui poſt baptiſmum primo mortaliter peccant, iuxta errorem Ianſenij neceſſitantur ad peccandum; ergo in pænam peccati originalis iam deleti neceſſitantur ad peccandum, quod eſt abſurdum, & repugnat Apoſtolo ad Rom. 8. dicenti: *Nihil damnationis eſt ijs, qui verè conſepulti ſunt cum Chriſto per baptiſmum in morte?* Quo pacto enim nihil damnationis eſt in baptizatis, ſi etiam poſt baptiſmum merentur hanc pænam, vt neceſſitentur ad peccandum mortaliter, & ad merendam damnationem æternam?

32. Ad 1. diſtinguo maiorem: intellectus diuinus dictat Deum debere velle quæ vult per dictamen determinatum ad vnum, nego: per dictamen indeterminatum ad plura, concedo maiorem; concedo minorem; & nego conſequentiam. Intellectus diuinus dictat Deum ex infinitis actionibus diuinæ bonitati conuenientibus debere exercere vnam, hanc, vel illam, & vnamquamque earum poſſe conuenienter exercere; ergo voluntas diuina licet neceſſario ſe conformet dictamini intellectus, tamen poteſt quamlibet ex infinitis volitionibus exercere, vel non exercere, ideoque habet libertatem indifferentiæ ad quamlibet determinatam volitionem exercendam, vel non exercendam. Vide dicta de Deo quæſt. 49.

33. Ad 2. diſtinguo maiorem: repugnat, vt idem eodem pacto ſe habens per hoc, quod habeat potentiam electiuam plurium, non ſemper faciat idem, nego. repugnat, vt idem eodem pacto ſe habens, ita vt non habeat potentiam electiuam plurium, non ſemper faciat idem, concedo: diſtinguo eodem pacto minorem; & nego conſequentiam. Non repugnat, vt idem eodem pacto ſe habens in actu primo quoad hoc, vt poſſit eligere, vel hoc, vel oppoſitum, aliquando eligat vnum, aliquando eligat oppoſitum; ſed libertas in-

dif-

differentiæ conſiſtit in hoc ipſo, vt poſſimus eligere vel hoc, vel oppoſitum; ergo &c. Addo, quod hoc argumentum probat nec in Deo dari libertatem indifferentiæ, & continet petitionem principij. Qui enim dicit dari libertatem indifferentiæ, aſſerit dari aliquas cauſas, quæ licet eodem pacto ſe habeant in actu primo, tamen poſſunt agere, vel non agere, adeoque poſſunt non ſemper facere idem; ergo aduerſarij dum aſſumunt contrarium, petunt principium.

35. Dices: repugnat, vt aliquid fiat abſque eo quod in actu primo detur maior ratio, cur fiat, quam non fiat.

36. Reſpondeo hoc idem argumentum impugnare libertatem Dei, & petere principium. Nego igitur antecedens, ac dico, quod vt aliquid fiat, ſufficit, vt in actu primo detur æqualis ratio faciendi vel illud, vel oppoſitum cũ potentia ſe determinandi ad vtramlibet partem contradictionis. Dices rurſus: ſi cauſa poteſt agere, & non agere, quare potius agit, quam non agit? Reſpondeo per cauſam formalem, quod ideo agit, quia cum poſſit ſe determinare ad agendum, vel non agendum, ſe determinat ad agendum.

37. Ad 3. diſtinguo maiorem: ſi homo haberet libertatem indifferentiæ, faceret electiones, & conſenſus, quos vult, & non faceret quos non vult, concedo; faceret actus concupiſcentiæ, quos vult, & non faceret quos non vult, nego; diſtinguo eodem pacto minorem; & nego conſequentiam. Homo habet libertatem indifferentiæ, per quam poteſt ex pluribus bonis propoſitis eligere hoc, vel illud, & motibus concupiſcentiæ conſentire, vel non conſentire: at in natura lapſa non habet libertatem indifferentiæ, per quam poſſit facere actus concupiſcentiæ, quos vult, non facere quos non vult. De his actibus concupiſcentiæ, vt explicat Sanctus Auguſtinus lib. 3. contra Iul. cap. 26. relatus à Sancto Thoma 1. parte quæſt. 83. art. 1. ad 1. loquitur Apoſtolus dicens: *non quod volo bonum hoc ago, ſed quod odi malum hoc facio*. Sæpè enim volumus bonum non concupiſcendi illicita, & nolumus malum concupiſcendi illicita, & tamen non facimus bonum volitum non concupiſcendi, ſed facimus malum nolitum concupiſcendi. Licet non habeamus libertatem indifferentiæ, per quam poſſimus non concupiſcere illicita, habemus libertatem indifferentiæ, per quam poſſumus velle, vel nolle concupiſcere, & concupiſcentiæ conſentire, vel non conſentire. Concupiſcentia porrò, vt docet Tridentinum ſeſſ. 5. in decreto de peccato originali, *cum ad agonem relicta ſit, nocere non conſentientibus, ſed viriliter per Chriſti gratiam repugnantibus non valet*: ideoque eſt dictum commune: *non nocet ſenſus, vbi non eſt conſenſus*.

38. Dices: concupiſcere illicita eſt peccatum; ſed aliquando non poſſumus non concupiſcere illicita; ergo aliquando non poſſumus non peccare.

39. Reſpondeo, diſtinguo maiorem: concupiſcere illicita, non conſentiendo, eſt peccatum propriè, & nocens non conſentienti, nego: eſt peccatum impropriè, in quantum eſt effectus peccati originalis, & ad peccandum inclinat, concedo. Concupiſcere illicita, non conſentiendo, eſt peccatum impropriè, in quantum eſt effectus peccati originalis, & ad peccandum inclinat, vt docet Tridentinum loco citato dicens. *Hanc concupiſcentiam, quam aliquando Apoſtolus peccatum appellat, Sancta Synodus declarat Eccleſiam Catholicam nunquam intellexiſſe peccatum appellari, quod verè, & propriè in renatis peccatum ſit, ſed quia ex peccato eſt, & ad peccatum inclinat. Si quis autem aliter ſenſerit, anathema ſit.* Idem docuerat Auguſtinus lib. 3. de lib. arb. cap. 19.

40. Ad 4. diſtinguo maiorem: in poteſtate hominis eſſet velle, & operari prout oportet ad ſalutem, ita vt ad volendum, & operandum non indigeret gratia Dei, nego; ità vt indigeret, concedo maiorem; diſtinguo eodem pacto minorem; & nego conſequentiam. Apoſtolus verbis citatis non negat in poteſtate hominis eſſe ex gratia Dei velle, & currere prout oportet ad ſalutem, ſed vt explicat Sanctus Thomas 1. parte quæſt. 83. art. 1. ad 2. ſolum docet, quod liberum arbitrium ad hoc non eſt ſufficiens, niſi moueatur, & adiuuetur à gratia Dei. Similiter vt explicat idem Sanctus Thomas art. cit. in reſponſione ad 4. Ieremiæ 10. dicitur non eſſe in homine via eius quantum ad executionem electionum, à quibus homo poteſt impediri, velit, nolit; electiones autem ipſæ ſunt in nobis, ſuppoſito tamen diuino auxilio.

41. Ad 5. concedo, quod homo ita eſt dominus ſuorum actuum, vt ad illos moueat ſe ipſum, ſed nego, quod ita moueat ſe ipſum, vt non moueatur ab alio, hoc eſt à Deo. Quia enim homo eſt dominus ſuorum actuum dominio ſubordinato ſupremo dominio Dei, per liberum arbitrium ſe ipſum mouet ad agendum, vt docet Sanctus Thomas art. cit. in reſponſ. ad 3. ſed ita, vt etiam moueatur à Deo per gratiam ad omnes actus bonos. *Deus igitur* (Verba ſunt Sancti Thomæ loco citato) *eſt prima cauſa mouens, & naturales cauſas, & voluntarias; & ſicut naturalibus cauſis mouendo eas, non aufert, quin actus earum ſint naturales, ita mouendo cauſas voluntarias non aufert, quin actiones earum ſint voluntariæ, ſed potius hoc in eis facit. Operatur enim in vnoquoque ſecundum eius proprietatem.* Hactenus S. Thomas. Quia igitur proprium voluntatis eſt agere cum libertate indifferentiæ, Deus ita mouet voluntatem ad volendum, vt velit, & agat cum libertate indifferentiæ, ideoque mouet voluntatem per auxilia indifferentia, quibus per ſcientiam mediam videt liberum arbitrium conſenſurum.

QVAESTIO XVI.

Vtrum ſola potentia actiua appetitiua habeat libertatem indifferentiæ?

1. PRimò videtur non ſolum potentia actiua, ſed etiam potentia purè paſſiua poſſe eſſe libera libertate indifferentiæ, vt docent aliqui recentiores. Sicut enim non repugnat potentia, quæ poſitis omnibus requiſitis ad agendum, poſſit agere, vel non agere, ſic non repugnat potentia, quæ poſitis omnibus requiſitis ad patiendum, poſſit pati, vel non pati; ſed potentia, quæ poſitis omnibus requiſitis ad agendum, poteſt agere, & non agere, eſt libera libertate indifferentiæ actiuæ; ergo potentia, quæ poſitis omnibus requiſitis ad patiendum, poteſt pati, vel non pati, eſt libera libertate indifferentiæ paſſiuæ.

2. Secundò libertas indifferentiæ videtur prius, & principalius eſſe in potentia cognoſcitiua, hoc eſt in intellectu, quam in potentia appetitiua, hoc eſt in voluntate, vt docet Durandus in 2.diſt.23.quæſt.3.num.15. quem ſequitur Aureolus. Nam libertas, ſeu dominium actus prius, & principalius debet eſſe in potentia nobiliori; ſed intellectus eſt nobilior voluntate, vt oſtenſum eſt ſupra quæſt.4; ergo &c.

3. Tertiò libertas non poteſt exerceri circà incognitum; ergo illa potentia primo, & principaliter eſt libera, quæ cognoſcit; ſed intellectus cognoſcit, non voluntas; ergo &c.

4. Quartò voluntas non poteſt eligere vnum præ alio, niſi intellectus practicè iudicet illud eſſe eligendum præ alio; poſito verò, quod intellectus practicè iudicet vnum eſſe eligendum præ alio, non poteſt voluntas illud non eligere; ergo primo intellectus debet eſſe liber ad practicè iudicandum vnum eſſe eligendum præ alio.

5. Quintò ideo voluntas eſt libera, quia propoſitis motiuis pro vtraque parte, poteſt eligere alterutrum ex oppoſitis; e. g. propoſitis motiuis ieiuuandi, vel non ieiunandi, poteſt dicere *volo ieiunare*, vel *volo non ieiunare*: ſed etiam intellectus, propoſitis motiuis pro vtraque parte, poteſt practicè iudicare alterutrum ex oppoſitis: e. g. in caſu propoſito poteſt practicè iudicare *eſt ieiunandum*, vel practicè iudicare *non eſt ieiunandum*; ergo &c.

6. Sextò voluntas cum habet motiua pro vtraque parte, & à talibus motiuis ad neutram determinatè neceſſitatur, poteſt ſe determinare ad alterutram; ſed etiam intellectus ſæpè habet motiua probabilia pro vtraque parte contradictionis, & ad neutram determinatur à talibus motiuis; ergo tunc poteſt liberè ſe immediatè determinare ad aſſenſum alterutri parti contradictionis.

7. Septimò voluntas in ſententia ſatis communi non diſtinguitur ab intellectu; ergo repugnat, vt voluntas ſit libera, intellectus non ſit liber.

8. Octauò videtur libertas indifferentiæ non ſolum conuenire potentiæ appetitiuæ rationali, hoc eſt voluntati, ſed etiam appetitui ſenſitiuo brutorum. Ideo enim voluntas eſt libera, quia poſſunt illi motiua proponi pro vtraque parte oppoſitorum; ſed etiam appetitui ſenſitiuo brutorum poſſunt proponi motiua pro vtraque parte oppoſitorum; e.g. canis, viſo lupo, ſimul ſpe victoriæ habet motiuum ad aggrediendum, ſimul timore mortis, & vulnerum habet motiuum ad fugiendum; ergo. Nec dicas, quod bruta neceſſitantur à motiuo fortiori. Nam præterquam quod poſſunt proponi duo motiua æqualia, ſicut voluntas non neceſſitatur à motiuo fortiori, ſic neque neceſſitatur appetitus ſenſitiuus.

9. Reſpondeo, quod cum oſtenderimus dari libertatem indifferentiæ, debemus examinare, cui potentiæ conueniat?

10. Dicendum igitur primò: repugnat, vt potentia purè paſſiua ſit libera libertate indifferentiæ.

11. Probatur primò: nam ex dictis q. 15. nu. 15. potentia libera libertate indifferentiæ definitur, *quæ poſitis omnibus requiſitis ad agendum, poteſt agere, vel non agere*; ſed potentia, quæ poteſt agere, eſt actiua; ergo eſt de eſſentia, & definitione potentiæ liberæ, vt ſit actiua.

12. Probatur ſecundò: nam ex dictis ibidem potentia libera eſt, quæ ità eſt indifferens ad actum habendum, vel non habendum, vt poſſit ſe ipſam determinare; ſed potentia purè paſſiua non poteſt ſe ipſam determinare ad recipiendum actum, ſed debet determinari ab agente; nam ſicut determinari ad recipiendum eſt quoddam pati, ſic determinare ad recipiendum actum eſt quoddam agere; ergo &c.

13. Probatur tertiò: nam potentia eatenus eſt libera, quatenus eſt domina actus, & continet illum in ſua virtute, ideoque poteſt ſe ipſam determinare ad actum; ſed ſola potentia actiua poteſt continere actum in ſua virtute, ideoque eſt domina actus, & poteſt actum determinare; potentia autem purè paſſiua, cum non contineat actum in ſua virtute, debet illum recipere à potentia actiua, quæ contineat actum in ſua virtute; ergo &c.

14. Dicendum ſecundò contrà Durandum, & Aureolum: ſola potentia appetitiua poteſt eſſe libera libertate indifferentiæ. Probatur: nam illa potentia eſt libera libertate indifferentiæ, quæ poſitis omnibus requiſitis ad agendum, eſt domina agendi, vel non agendi; ſed ſola potentia appetitiua poteſt eſſe domina agendi, vel non agendi; ergo &c. Probatur minor: nam illa ſola potentia eſt domina agendi, vel non agendi, quæ agit, quia vult, non agit, quia non vult; ſed ſola potentia appetitiua agit, quia vult, non agit,

quia

quia non vult; ſiquidem ipſum velle eſt actus potentiæ appetitiuæ; ergo &c. Probarur minor ex S. Auguſtino lib. 3. de libero arbitr. cap. 3. vbi dicit: *Non enim poſſet aliud ſentire eſſe in poteſtate noſtra, niſi quod cum volumus, facimus*; ergo per Auguſt. illud ſolum eſt in poteſtate, & dominio alicuius, quod cum vult, facit. Probatur ſecundò eadem maior: nam habitus virtutum, puta charitatis, temperantiæ &c. poſitis omnibus requiſitis ad agendem, poſſunt agere, vel non agere, & ſuos actus elicere, vel non elicere, & tamen quia non ideò eliciunt ſuos actus, quia volunt, ſed quia voluntas vult, non ſunt domini ſuorum actuum, neque ſunt liberi, ſed ſola voluntas eſt libera, & eſt domina, cum eliciat actus temperantiæ, charitatis, quia vult, non eliciat, quia non vult; ergo ad dominium actus requiritur, vt potentia agat, quia vult, non agat, quia non vult.

15. Confirmatur primò: nam non poteſt intelligi, quod potentia calefactiua, potentia frigefactiua &c. ſint liberæ, & dominæ ſuorum actuum, non ex alia ratione, niſi quia cum non ſint appetitiuæ, eſt impoſſibile, vt agant, quia volunt, non agant, quia non volunt; ergo ad dominium actuum requiritur, vt potentia agat, quia vult, non agat, quia non vult.

16. Confirmatur ſecundò: nam eſt euidens, quod cum cauſa non agit, vel ideò non agit, quia non poteſt, vel ideò, quia non vult; ſed ratio, cur cauſa libera non agat, non eſt quia non poteſt, ſiquidem vt ſit libera, debet proximè poſſe agere, & non agere; ergo ratio, cur cauſa libera non agat, eſt, quia non vult; ſed ſola cauſa appetitiua non agit, quia non vult; ergo ſola potentia appetitiua poteſt eſſe libera.

17. Dicendum tertiò: ſola potentia appetitiua rationalis, hoc eſt voluntas, poteſt eſſe libera, appetitus ſenſitiuus non poteſt eſſe liber.

18. Probatur: vt enim potentia ſit libera, poſitis prærequiſitis, debet eſſe indifferens ad eligenda plura oppoſita, puta debet eſſe indifferens ad eligendum currere, vel non currere, ire ad vnum locum, vel ire ad alterum; ſed ſola voluntas, ſeù appetitus rationalis poteſt eſſe indifferens ad eligendum plura oppoſita; ergo &c. Probatur minor: nam illa ſola potentia poteſt eligere plura oppoſita, cui per cognitionem proponi poſſunt plura oppoſita ſub ratione boni, & eligibilis; ſed ſoli appetitui rationali poſſunt proponi plura oppoſita ſub ratione boni, & eligibilis; ergo &c. Probatur minor: vt enim cognitio proponat plura oppoſita ſub ratione boni, & eligibilis, debet plura oppoſita comparando inter ſe, cognoſcere, quod alterum eſt bonum, & eligibile propter vnum motiuum, alterum propter aliud motiuum: e.g. vt poſſimus eligere comedere, vel non comedere, cognitio debet proponere, quod comedere habet bonitatem delectationis, non comedere habet bonitatem honeſtatis, & meriti; ſed talis comparatio includit quamdam ratiocinationem de pluribus oppoſitis, ideoque eſt actus rationis, & intellectus; potentia autem cognoſcitiua materialis, ſicut non poteſt ratiocinari, ſic non poteſt comparare plura oppoſita ſub ratione boni, & eligibilis; ergo cognitio proponens plura oppoſita ſub ratione boni, & eligibilis, debet eſſe actus rationis, & intellectus; ſed ſolus appetitus rationalis poteſt immediatè dirigi à cognitione rationis, & intellectus, ideoque dicitur appetitus rationalis, appetitus ſenſitiuus autẽ ſolum poteſt dirigi à cognitione ſenſitiua; ergo ſoli voluntati, ſeu appetitui rationali poſſunt proponi plura oppoſita eligibilia, ideoque ſola voluntas poteſt eſſe potentia libera, & electiua.

19. Quod autem ſola ratio, & intellectus poſſit comparare plura oppoſita, puta currere, & non currere, probatur etiam: nam ſolus intellectus eſt potentia cognoſcitiua omnium, ideoque definitur, *qui poteſt omnia fieri*; ſed qui comparat plura contradictoriè oppoſita, puta currere, & non currere, eo ipſo poteſt cognoſcere omnia, ſiquidem quodlibet vel eſt currens, vel non eſt currens; ergo ſolus intellectus poteſt comparare plura contradictoriè oppoſita. Hæc ratio fundatur in doctrina Ariſtotelis 9. Metaphyſicæ tex. 3. vbi docet ſolas potentias rationales eſſe potentias contrariorum, quia ratio eſt contrariorum, ita vt comparet contraria, & per vnum contrarium cognoſcat aliud; potentias autem irrationales eſſe vnius tantum ex contrarijs, ac determinatas ad vnum, quia forma, quæ non eſt actus rationis, eſt vnius tantum contrarij.

20. Ad 1. diſtinguo maiorem: ſicut non repugnat potentia, quæ poſitis requiſitis, poteſt agere, & non agere, ſic non repugnat potentia, quæ poſitis omnibus requiſitis, poſſit purè pati, & non pati, ita vt poſſit nihil agendo determinare ſe ipſam ad patiendum, nego; itá vt non poſſit determinare ſe ipſam ad patiendum, concedo: & diſtinguo minorem: potentia, quæ poſitis omnibus requiſitis, poteſt agere, & non agere, itá vt poſſit ſe ipſam determinare ad vtrumlibet, eſt libera, concedo; itá vt non poſſit determinare ſe ipſam, nego; & nego conſequentiam. Ad potentiam liberam non ſufficit, vt poſitis requiſitis, poſſit agere, & non agere, ſed requiritur, vt poſſit ſe ipſam determinare; & quia habitus virtutum, puta charitatis, fortitudinis &c. poſitis requiſitis, poſſunt quidem agere, & non agere, ſed non poſſunt ſe ipſos determinare ad agendum, vel non agendum, ſed debent determinari à voluntate, quæ eſt domina, & poteſt vti, vel non vti habitu, ideo habitus virtutum non ſunt potentiæ liberæ; ſed potentia purè paſſiua, licet poſſit eſſe indifferens ad patiendum, vel non patiendum, tamen nihil agendo, non poteſt ſe ipſam

determinare, ſed debet determinari ab agente; ergo repugnat, vt potentia purè paſſiua ſit libera.

21. Ad 2. diſtinguo maiorem: libertas, ſeu dominium actus debet eſſe prius, & principalius in potentia nobiliori, tanquam in dante facultatem eligendi, ac proindè tanquam in potentia virtualiter libera, concedo; tanquam in habente facultatem eligendi, & tanquam in potentia formaliter libera, nego; concedo minorem; & diſtinguo eodem pacto conſequens. Calor virtualiter prius eſt in corporibus cæleſtibus, ac nobilioribus, ſiquidem corpora cæleſtia per lucem calefaciunt inferiora; at calor formaliter non eſt in corporibus cæleſtibus, quæ non ſunt formaliter calida, ſed eſt ſolum in corporibus inferioribus. Proportionaliter libertas, ſeu potentia electiua formaliter eſt in ſola voluntate; at virtualiter eſt in intellectu, qui per hoc, quod proponat voluntati plura eligibilia, dat voluntati potentiam liberam, ſiue electiuam plurium. Addo, quod id, quod eſt abſolutè perfectius altero, poteſt eſſe imperfectius ſecundum quid: e. g. homo, qui eſt abſolutè perfectior aquila, eſt imperfectior ſecundum quid, puta in potentia viſiua, ſiquidem aquila perfectius videt, quam homo; ergo intellectus licet ſit abſolutè perfectior voluntate, poteſt eſſe imperfectior ſecundum quid in hoc, quod intellectus non eſt liber, voluntas eſt libera.

22. Ad 3. diſtinguo maiorem; libertas non poteſt exerceri circa incognitum agenti liberè *vt quod* concedo; agenti liberè *vt quo* nego; concedo minorem;& nego conſequentiam. Agens liberum, & electiuum *vt quod* eſt ſuppoſitum, puta homo, vel Angelus; voluntas autem eſt libera ſolum *vt quo*, ſiquidem voluntas non tam eligit, quam eſt potentia, qua homo, & Angelus eligit. Homo, & Angelus, qui ſunt liberi, & electiui *vt quod* non poſſunt exercere ſuam libertatem circa incognitum: at voluntas poteſt exercere libertatem circa incognitum voluntati, ſed cognitum Angelo, vel homini.

23. Ad 4. diſtinguo maiorem: voluntas non poteſt eligere vnum præ alio, niſi intellectus practicè iudicet vnum eſſe eligendum præ alio ſine mutua vtrinſque præeligibilitate in ordine ad diuerſa, nego; cum mutua vtriuſque præeligibilitate in ordine ad diuerſa, concedo; & diſtinguo minorem; poſito, quod intellectus iudicet vnum eſſe eligendum præ alio cum mutua præeligibilitate in ordine ad diuerſa, non poteſt voluntas illud non eligere, nego; ſine hac mutua præeligibilitate, tranſeat; & nego conſequentiam. Vt voluntas poſſit vnum eligere præ alio, ſufficit, vt intellectus practicè iudicet illud in ordine ad aliquid eſſe eligendum præ alio; ſi verò etiam iudicet illud alterum in ordine ad aliquid diuerſum eſſe eligendum præ primo, tunc voluntas poteſt eligere vtrumlibet; ſed de facto intellectus proponit plura oppoſita eſſe mutuó præeligibilia in ordine ad diuerſa, puta proponit in ordine ad delectationem præſentem eſſe præeligendam comeſtionem, in ordine ad honeſtatem, & meritum eſſe præeligendum ieiunium; ergo voluntas eſt libera ad eligendum vtrumlibet.

24. Dices: voluntas non poteſt non eligere quod intellectus proponit, omnibus penſatis, eſſe melius, & magis eligendum; ergo non eſt libera ad eligendum id, vel oppoſitum.

25. Reſpondeo, negando antecedens, ex quo ſequitur neminem poſſe peccare, quin incidat in hæreſim. Nemo enim peccare poſſet, niſi iudicaret hic, & nunc, omnibus penſatis, melius eſſe facere, quam non facere actionem peccaminoſam; ſed hoc eſt hæreticum, cum de fide ſit in omni caſu melius eſſe non facere, quam facere actionem peccaminoſam; ergo omnis peccans deberet incidere in hæreſim. Dicendum igitur, quod cum intellectus proponit plura, vt mutuo eligibilia in ordine ad diuerſa, licet ſimul proponat vnum, omnibus penſatis, eſſe melius, & magis eligendum, voluntas poteſt eligere non ſolum id, quod proponitur vt melius, ſed etiam quod proponitur vt minus bonum, iuxtà illud Ouidij.

Video meliora, proboque
Deteriora ſequor.

Incontinens e. g. licet videat, quod melius eſt, omnibus penſatis, & magis eligendum abſtinere ab illicitis voluptatibus, tamen, quia ſimul iudicat, quod in ordine ad ſatisfaciendum hic, & nunc paſſioni appetitus ſenſitiui, melius eſt facere illicita, facit illicita, & videns meliora, liberè ſequitur deteriora.

26. Ad 5. diſtinguo maiorem: ideò voluntas eſt libera, quia propoſitis motiuis pro vtraque parte, poteſt eligere alterutrum ex oppoſitis, ſe ipſam determinando ad alterum actuum oppoſitorum, concedo; non ſe ipſam determinando, nego; & diſtinguo minorem: intellectus, propoſitis motiuis pro vtraque parte, poteſt practicè iudicare alterutrum ex oppoſitis, ſe ipſum determinando ad alterum actuum oppoſitorum, nego: non ſeipſum determinando ad alterum actuum oppoſitorum, ſed ſimul iudicando vtrumlibet oppoſitorum eſſe eligibile diuiſim in ordine ad diuerſa, concedo minorem; & nego conſequentiam. Ideò voluntas eſt libera, quia propoſitis motiuis pro vtraque parte, poteſt ſe determinare ad alterum actuum oppoſitorum: e. g. propoſitis motiuis pro ieiunio, & pro negatione ieiunij, poteſt ſe determinare vel ad actum, quo dicat *volo ieiunare*, vel ad actum oppoſitum, quo dicat *volo non ieiunare*; ſed intellectus, propoſitis motiuis pro vtraque parte, non poteſt ſeipſum determinare ad alterutrum actuum oppoſitorum, puta ad dicendum *ieiunium eſt eligibile*, vel ad dicendum *ieiunium non eſt eligibile*, ſed determinatur ad

ad dicendum, *eſt eligibile diuiſim tum ieiunium, tum negatio ieiunij in ordine ad diuerſa*; nam in ordine ad honeſtatem, & meritum eſt eligibile ieiunium, in ordine ad præſentem voluptatem appetitus ſenſitiui, eſt eligibilis negatio ieiunij; ergo &c.

27. Dices: intellectus poteſt ſe determinare ad iudicandum practicè alteram partem contradictionis eſſe hic, & nunc determinatè eligendam, putà ad iudicandum practicè hic, & nunc eſſe determinatè eligendum ieiunium; ergo eſt liber.

28. Reſpondeo, nego antecedens, ac dico intellectum ex ſe, & antecedenter ad omnem actum voluntatis eſſe determinatum ad dicendum, quod vna pars eſt eligenda in ordine ad vnum, alia in ordine ad aliud; putà ieiunium eſt eligendum in ordine ad honeſtatem, & meritum, negatio ieiunij in ordine ad voluptatem præſentem. Si tamen voluntas liberè eligat alteram partem, puta voluptatem præſentem, intellectus conſequenter ad hanc liberam voluntatis electionem determinatur ad dicendum eligendam eſſe negationem ieiunij, ſiquidem ſine tali negatione haberi non poteſt hic, & nunc illa voluptas: ſi voluntas eligat honeſtatem, & meritum, intellectus determinatur ad iudicandum eligendum eſſe ieiunium, ſiquidem illa honeſtas, & illud meritum haberi non poteſt ſine ieiunio; ergo neque in hoc caſu intellectus determinatur à voluntate.

29. Ad 6. concedo maiorem, & minorem, & nego conſequentiam. Ideo voluntas poſitis motiuis pro vtraque parte, poteſt ſe determinare ad alterutrum, quia poteſt facere quod vult, cum ſit potentia volendi; ſed intellectus poſitis motiuis probabilibus pro vtraque parte, non poteſt facere quod vult, cum non ſit potentia volendi; ergo &c. Tranſeat igitur, quod cum habemus motiua probabilia pro vtraque parte contradictionis, puta pro hac *Cælum eſt corruptibile*, & etiam pro hac *Cælum non eſt corruptibile*, poſſimus nos determinare ad aſſentiendum vtrilibet; tamen dico, quod eo ipſo poſſumus nos determinare ad eſſentiendum vtrilibet parti per, hoc, quod libeat; ſed libitum ſignificat actum voluntatis; ergo poſſumus aſſentiri ità, vt per actum voluntatis determinemus intellectum ad aſſentiendum illi parti, cui libet aſſentiri.

30. Ad 7. diſtinguo antecedens: voluntas non diſtinguitur ab intellectu quoad principium, tranſeat; quoad actus, nego; & diſtinguo conſequens; ergo repugnat, vt voluntas ſit libera in ordine ad actus volendi, & intellectus non ſit libera in ordine ad actus intelligendi, nego conſequentiam; in alio ſenſu, tranſeat. Quidquid ſit, vtrum voluntas, & intellectus diſtinguantur inter ſe, & ab anima, certum eſt actus, quibus intelligimus, diſtingui ab actibus, quibus volumus. Hoc poſito, ſenſus quæſtionis eſt, vtrum ſimus liberi immediatè in ordine ad actus volendi, an in ordine ad actus intelligendi. In hac quæſtione dicimus, quod ſumus immediatè liberi in ordine ad actus volendi, ſiquidem ſumus ita indifferentes ad volendum, vel non volendum, vt poſſimus nos immediatè determinare ad volendum, vel non volendum; negamus nos eſſe immediatè liberos ad actus intelligendi. Aſſerimus enim, quod cum poſſumus aſſentiri vni parti, vel oppoſitæ, non poſſumus nos determinare, niſi volendo; ergo libertas immediatè eſt ad volendum, ad actus autem intellectus, & aliarum potentiarum datur ſolum libertas mediata.

31. Ad 8. diſtinguo maiorem: ideo voluntas eſt libera ad eligendum plura oppoſita, quia poſſunt illi proponi motiua pro vtraque parte oppoſitorum, propter quæ intellectus iudicet vt conuenientem, & eligibilem vtramlibet partem in ordine ad diuerſa, concedo; ità vt intellectus non proponat vt conuenientem, & eligibilem vtramlibet partem, nego; & diſtinguo minorem; ſed etiam brutis poſſunt proponi motiua pro vtraque parte, ita vt bruta apprehendant vt conuenientem vtramlibet partem, nego; ita vt apprehendant vt conuenientem vnam tantum partem, concedo; & nego conſequentiam. Voluntas eſt libera, quia intellectus poteſt illi proponere vt conuenientem, & eligibilem vtramque partem contradictionis: e. g. poteſt proponere, quod tum ieiunium eſt conueniens ad merendum, tum negatio ieiunij eſt conueniens ad acquirendam voluptatem ſenſitiuam; ſed iudicium, quo vtraque pars contradictionis iudicatur vt conueniens in ordine ad diuerſa, includit comparationem vtriuſque partis contradictionis cum diuerſis motiuis, ex quibus vtraque pars contradictionis eſt conueniens: hæc autem comparatio eſt quædam ratiocinatio, & eſt actus rationis, adeoque non conuenit brutis, quæ carent ratione; ergo bruta non poſſunt apprehendere vt conuenientem vtramque partem contradictionis, ſed vnam tantum. E. g. canis, viſo lupo, ex ſenſu, & imaginatione lupi, vel determinatur ad apprehendendum vt conueniens lupum aggredi, & proindè neceſſariò aggreditur, & non poteſt fugere, quia non apprehendit vt conueniens fugere; vel determinatur ad apprehendendum vt conueniens fugere, & tunc neceſſariò fugit, & non poteſt aggredi, quia non apprehendit vt conueniens aggredi; prout verò in brutis mutantur imaginationes, ex quibus modo apprehendunt vt conuenientes quaſdam actiones, modo alias, determinantur modo ad exercendas quaſdam actiones, modo ad exercendas alias.

32. Dices: poſſet lupo famelico proponi cibus æquè appetibilis ex parte dextra, & ſiniſtra in æquali omninò diſtantia; ſed in hoc caſu non eſſet maior ratio, cur apprehenderet vt conueniens potius moueri ad cibum propoſitum ex parte dextra, quam ad propoſitum ex ſiniſtra; ergo apprehenderet vt æquè con-

conueniens moueri ad vtramlibet partem.

33. Reſpondeo tranſeat maior, & nego minorem. Nam omnia animalia, poſita æquali propoſitione obiectorum extrinſecorum, habent in ſe ipſis intrinſecam determinationem, vt moueantur potius ad vnam partem, quam ad alteram. Patet. Vt enim docet Ariſtoteles 2. de Cælo text. 8. & libro de inceſs. animalium, cap. 4. in animalibus datur diſtinctio inter partem dexteram, & ſiniſtram, & pars dextera eſt vnde naturaliter incipiunt motum progreſſiuum; ergo brutum famelicum, propoſito cibo in æquali diſtantia determinatur ad apprehendendum cõueniens incipere motum ex parte dextra; ſed per motum incipientem ex parte dextra animal conuertitur ad ſiniſtram; ergo animal determinatur ad ſe conuertendum ad ſiniſtram; ergo in caſu propoſito brutum apprehenderet vt conueniens moueri ad cibum exiſtentem in parte ſiniſtra; ergo naturaliter repugnat caſus, in quo bruta non habeant naturalem determinationem ad vnam partem, ſicut repugnat, vt cum brutum debet moueri motu progreſſiuo, nõ habeat naturalem determinationem ad incipiendum motum potius ex vno pede, quam ex alio; nam ſi non ſit determinatio, vt incipiat motum ex pede ſiniſtro, datur determinatio, vt incipiat ex dextro propter ipſam naturam dextri.

QVÆSTIO XVII.

Vtrum voluntas ſit libera ad volendum, & amandum malum vt malum, & ad nolendum, & odio habendum bonum vt bonum?

S. Thom. qu. 8. art. 1.

1. Videtur, quod ſit, primo quia eadem potentia eſt oppoſitorum: e. g. potentia viſiua non ſolum poteſt percipere album ſub ratione albi, ſed etiam nigrum ſub ratione nigri; ſed bonum, & malum ſunt oppoſita; ergo voluntas poteſt velle non ſolum bonum ſub ratione boni, ſed etiam malum ſub ratione mali.

2. Secundo ex Ariſtotele 9. Metaph. tex. 3. potentiæ rationales ſunt potentiæ oppoſitorum: e. g. ars medicinæ non ſolum poteſt efficere ſanitatem, ſed etiam ægritudinem; ſed voluntas eſt potentia rationalis, cum ſit in ratione, vt dicitur 3. de Anima tex. 12; ergo poteſt velle non ſolum bonum, ſed etiam malum.

3. Tertiò bonum conuertitur cum ente, adeoque quod non eſt ens, non eſt bonum; ſed voluntas poteſt velle non ſolum entia, ſed etiam non entia: e. g. poteſt velle non ſolum ambulare, & loqui, ſed etiam non ambulare, & non loqui; ergo poteſt velle non ſolum bonum, ſed etiam non bonum.

4. Quartò damnati odio habent Deum, quem euidenter cognoſcunt eſſe purum, & ſummum bonum ſine vlla admixtione mali; ergo odio habent purum bonum ſub ratione boni.

5. Quintò poteſt aliquis in vis velle Deum odiſſe, etiamſi non apprehendat in odio Dei vllam rationem boni; ergo poteſt voluntas velle odium Dei ſub ratione puri mali. Probatur antecedens: nam non poteſt quis apprehendere in odio Dei rationem boni, niſi ex ſumma excæcatione intellectus; ſed excæcatio intellectus cum ſit pœna peccati, non prærequiritur ad peccatum; ergo ad hoc, vt quis peccet peccato volendi odiſſe Deum, non prærequiritur, vt in odio Dei apprehendat vllam rationem boni.

6. Sextò qui odit inimicum vult illi malum ſub ratione mali, & quia malum inimici eſt; ergo &c.

7. Septimò purum bonum poſſumus non amare; ergo etiam poſſumus odiſſe. Probatur conſequentia. Cum enim voluntas ſit potentia faciendi actus oppoſitos, eatenus non poteſt facere vnum actuum oppoſitorum, quatenus neceſſitatur ad faciendum alterum; ſed voluntas non neceſſitatur ad amandum purum bonum; ergo poteſt odiſſe, & nolle purum bonum.

8. Reſpondeo, quod vt docet Vaſquez 1. 2. diſp. 31. cap. 1. ante Scotum omnes cum S. Thoma 1. 2. quæſt. 8. art. 1. docuerunt vt certum, quod voluntas nihil poteſt appetere, niſi ſub ratione boni. Primus omnium Scotus de veritate huius axiomatis dubitauit in 1. diſt. 1. quæſt. 4. & dixit nondum eſſe ſatis probatum, voluntatem non poſſe velle, & amare malum ſub pura ratione mali, & non poſſe nolle, ac odiſſe bonum ſub pura ratione boni, atque in eodem dubio perſeuerans in 2. diſt. 43. quæſt. 2. cenſuit probabile poſſe dari peccatum odij in Spiritum ſanctum, licet in eo nulla apprehendatur ratio mali; atque hanc ſententiam ſub dubio ſolum à Scoto propoſitã ſecutus eſt Ocham, cum Nominalibus in 3. quæſt. 13. ad 3. dubium, eandemque vt conformiorem doctrinæ Scoti defendunt communiter Scotiſtæ, licet Scotus meliora tandem ſapiens in 4. diſt. 49. quæſt. 10. docuerit cum communi ſententia non poſſe voluntatem velle malum ſub pura ratione mali.

9. Dicendum primò: repugnat, vt voluntas velit, & amet malum ſub pura ratione mali, & nolit, atque odio habeat bonum ſub pura ratione boni.

10. Probatur primò auctoritate. S. Dionyſius de diuinis nominibus dicit malum eſſe præter voluntatem, & omnia bonum appetere. S. Auguſtinus lib. 2. confeſſionum capite 4. vſque ad 10. ex profeſſo oſtendit nullum eſſe, qui in peccato, quod committit, non quærat aliquam rationem boni; & 13. de Trinitate, cap. 4. atque in Enchirid. cap. 86. dicit; *Beati eſſe volumus, & miſeri non*

ſolum

ſolum eſſe nolumus, ſed neque velle poſſumus, non ex alia profectò ratione, niſi quia miſeria proponitur vt purum malum. S. Anſelmus lib. de concordia liberi arbitrij cum prædeſtinatione dicit: *Nihil vult voluntas niſi commoditatem, aut rectitudinem. Quidquid enim aliud vult, aut propter commoditatem, aut propter rectitudinem vult, & ad has etiamſi fallitur, putat ſe referre quod vult*.

11. Probatur ſecundò ratione ex S. Thoma loco citato. Nam omnis appetitus eſt eſſentialiter alicuius boni; ſed volitio, & amor eſt quidam appetitus rationalis; ergo voluntas, & amor eſt eſſentialiter alicuius boni, adeoque repugnat amor, & volitio mali ſub pura ratione mali. Probatur maior: nam appetitus nihil aliud eſt, quam quædam inclinatio appetentis in aliquid; ſed nullum appetens inclinatur in aliquid, niſi in quantum eſt proportionatum, & conueniens appetenti; ergo omnis appetitus eſt in aliquid proportionatum, & conueniens appetenti, in quantum eſt conueniens; ſed ſolum bonum eſt proportionatum, & conueniens appetenti; ergo omnis appetitus eſt boni. Probatur aſſumptum: nam bono eſt proportionatum, & conueniens ſolum bonum; ſed omne ens, & omnis ſubſtantia, & natura appetens eſt bona; ergo omni appetenti eſt proportionatum, & conueniens ſolum bonum, ac proinde omnis appetitus eſt ſolius boni, ideoque Ariſtoteles 1. Ethic. cap. 1. dicit *bonum eſſe, quod omnia appetunt*. Breuiter: omnis inclinatio eſt ad aliquid proportionatum, & conueniens appetenti; ſed bono eſt proportionatum, & conueniens ſolum bonum, & omne appetens eſt bonum; ergo omnis appetitus, & omnis proſequutio eſt alicuius boni. Ex proportionali ratione omne odium, & omnis fuga eſt ſolius mali. Vt enim arguit S. Thomas 1. 2. qu. 29. art. 1. omnis fuga eſt alicuius diſconuenientis, & improportionati reſpectu fugientis; ſed cum omne fugiens ſit bonum, quod fugienti eſt inconueniens, & improportionatum, eo ipſo habet rationem mali; ergo omnis fuga eſt alicuius mali; ſed omnis nolitio, & omne odium eſt fuga; ergo omnis nolitio, & omne odium eſt alicuius mali, adeoque repugnat nolitio, & odium boni ſub pura ratione boni.

12. Infertur primò bonum *vt ſic* eſſe obiectum formale ſub quo, ſeu rationem *ſub qua* omnis amoris, & omnis actus proſequutiui voluntatis. Probatur: nam ratio *ſub qua* eſt, quæ ita mouet ad aliquod genus actuum, vt nihil non includens talem rationem poſſit mouere ad tale genus actuum, quodlibet includèns poſſit mouere; e. g. ſonus eſt ratio *ſub qua* auditionis, quia ſonus ità mouet ad audiendum, vt nihil, quod non ſit ſonus, mouere poſſit ad audiendum, omne, quod eſt ſonus, mouere poſſit ad audiendum; ſed nihil, quod non ſit bonum, mouere poteſt voluntatem creatam ad amorem, vel ad vllum actum proſequutiuum; omne, quod eſt bonum, mouere poteſt voluntatem ad amorem, & ad actum proſequutiuum; ergo bonum *vt ſic* eſt ratio *ſub qua* omnis actus proſequutiui voluntatis, & ex proportionali ratione malum *vt ſic* eſt ratio *ſub qua* omnis odij, & omnis fugæ voluntatis. Obiectum formale ſub quo, ſeu ratio *ſub qua* voluntatis, in quantum eſt potentia proſequtiua, & fugitiua non videtur poſſe aſſignari vnum, ſed duplex, hoc eſt bonum, & malum. Sicut bonum, & malum *vt ſic* ſunt ratio, ſub qua voluntatis, ſic bonum, & malum ſenſibile ſunt ratio *ſub qua* appetitus ſenſitiui.

13. Infertur ſecundò bona, & mala particularia, ac ſpecifica non eſſe obiectum formale *ſub quo*, ſeu rationem *ſub qua*, ſed ſolum eſſe obiectum formale *quod*, ſeu rationem *qua* voluntatis. Probatur, & explicatur: nam rationes *quas* dicimus illas, quæ ità mouent ad aliquod genus actuum, vt etiam quæ non includunt talem rationem poſſint mouere: e. g. ratio albedinis reſpectu viſionis, ac potentiæ viſiuæ eſt ratio *qua*, non autem *ſub qua*, quia albedo ità mouet ad videndum, vt etiam nigredo, & alij colores poſſint mouere ad videndum: ſed bonum honeſtum e. g. ita poteſt mouere ad amorem, vt etiam bonum non honeſtum, ſed ſolum iucundum poſſit mouere voluntatem creatam ad amorem; ergo bonum honeſtum non mouet vt obiectum formale *ſub quo*, & vt ratio formalis *ſub qua*, ſed vt obiectum formale *quod*, & vt ratio, *qua*: & ſimiliter bonum iucundum mouet voluntatem, vt pura ratio *qua*, quia poteſt mouere etiam bonum honeſtum, in quo non appareat iucunditas.

14. Infertur tertiò, quod aliqua poſſumus velle, & amare tanquam obiecta purè materialia, ita vt formaliter non moueant ad amorem, adeoque neque ſint ratio *qua*, neque ſint ratio *ſub qua*: e. g. cum quis vult ambulare, loqui &c. ratio ambulationis, loquutionis &c. eſt obiectum purè materiale, quia tales rationes licet amentur propter aliquam rationem boni, tamen ſola ratio boni mouet, ratio autem ambulationis, loquutionis &c. non mouet.

15. Dicendum ſecundò: vt actu voluntatis aliquid appetamus, non requiritur, vt illud ſit bonum in rei veritate, ſed ſufficit, vt in eo apprehendamus aliquam rationem boni, ideoque Ariſtoteles 2. Phyſic. tex. 3. docet quod finis eſt bonum, vel apparens bonum.

16. Probatur ex S. Thoma loco citato: nam cum omnis inclinatio ſit ad aliquod bonum, & conueniens appetenti, hæc eſt differentia inter appetitum naturalem, & appetitum elicitum, quod appetitus naturalis ſequitur formam merè naturalem, per quam illud, quod appetitur, verè conuenit rei, eo pacto, quo grauitas, ſeu appetitus naturalis centri ſequitur formam naturalem terræ, per

quam

quam centrum conſtituitur verè conueniens terræ ; at appetitus elicitus ſenſitiuus, vel intellectiuus ſequitur formam vt apprehenſam, ſeu cognitionem, per quam aliquid apprehenditur vt bonum, & conueniens ; ſed volitio, ſeu amor eſt appetitus rationalis ; ergo ſequitur formam vt apprehenſam, hoc eſt ſequitur cognitionem, qua aliquid apprehenditur vt bonum, & conueniens, adeoque vt aliquid appetitu elicito appetamus, non requiritur, vt illud ſit bonum in rei veritate, ſed ſufficit, vt in eo apprehendamus aliquam rationem boni.

17. Infertur implicare contradictionem, vt appetitus elicitus feratur in incognitum. Probatur; nam ſicut implicat, vt detur homo, qui non habeat prædicatum ſpecificum rationalis, per quod homo differt à bruto, & per quod definitur, ſic implicat, vt detur appetitus elicitus non habens prædicatum ſpecificum, per quod appetitus elicitus differt à purè innato, & naturali ; ſed appetitus elicitus differt à purè naturali, & innato per hoc, quod appetitus naturalis eſt in bonum non cognitum ab appetente, ſed cognitum ab auctore naturæ, appetitus elicitus eſt in bonum vt cognitum ab ipſo appetente ; ergo &c.

18. Dices: cognitio non eſt cauſa, ſed mera conditio reſpectu actus appetitiui; ergo actus appetitiuus ſaltem de potentia abſoluta poteſt ferri in bonum non cognitum.

19. Reſpondeo primo, negando antecedens. Exiſtimo enim cognitionem concurrere ad actum appetitiuum vt cauſam, & non vt puram conditionem. Ratio eſt, quia quod ità prærequiritur ad effectum, vt effectus illi ſpecialiter aſſimiletur, prærequiritur vt cauſa, & non vt mera conditio : ſiquidem eſt proprium cauſæ aſſimilare ſibi effectum ; ſed cognitio ita prærequiritur ad actum appetitiuum, vt actus appetitiuus aſſimiletur cognitioni in vitalitate, intentionalitate, & in pluribus alijs prædicatis ; ſiquidem ad volitionem ſupernaturalem prærequiritur cognitio ſupernaturalis &c: ergo cognitio prærequiritur vt cauſa, & non vt mera conditio.

20. Reſpondeo ſecundò, diſtinguo antecedens : cognitio non eſt cauſa, ſed pura conditio præſuppoſitiuè incluſa in definitione actus appetitiui, concedo ; nullo pacto incluſa in definitione actus appetitiui, nego ; & nego conſequentiam. Actus per nullam potentiam poſſunt dari ſine conditionibus obiectiuis, vel formalibus, quæ includuntur in definitionibus talium actuum : e. g. quia deſiderium definitur *appetitus boni vt non habiti*, non poteſt deſiderium tendere in bonum, quod non habeat conditionem *non habiti* : quia gaudium definitur *quies in bono vt habito*, non poteſt gaudium tendere in bonum, quod non habeat conditionem *habiti* ; ſed appetitus elicitus definitur *inclinatio in bonum* vt cognitum, & repræſentatum ; ergo non poteſt appetitu elicito appeti bonum, quod non habeat conditionem cogniti, & repræſentati, ſeu talis conditio habeat rationem cauſæ, ſeu ſit pura conditio.

21. Quæres, vtrum ad hoc, vt velimus aliquid, requiratur, vt affirmemus illud eſſe bonum, vel ſufficiat, vt in eo apprehendamus aliquam bonitatem, licet illam non affirmemus?

22. Reſpondeo procul dubio non ſufficere, vt in eo apprehendamus bonitatem purè negatam ſine vlla ſuſpicione, quod inſit ; e. gr. cum aliquis cognoſcit euidenter miſeriam non includere vllum bonum, apprehendit in miſeria bonitatem negatam, ſiquidem nihil poteſt affirmari, vel negari, quin apprehendatur, & tamen procul dubio non poteſt velle miſeriam, quia in illa apprehenſione apprehendit bonitatem, quam negat. Quæritur ergo, vtrum ad hoc, vt aliquid velimus, ſufficiat, vt apprehendamus in eo aliquam rationem boni ; apprehenſione fundante ſuſpicionem, quod illi inſit talis ratio boni, an requiratur iudicium, quo affirmemus obiecto ineſſe aliquam rationem boni. Probabilius cenſeo ſufficere apprehenſionem fundantem ſuſpicionem. Probatur primo: nam Ariſtoteles 2. Phyſic. tex. 21. dicit, quod *finis eſt bonum, vel apparens bonum* ; ſed ad hoc, vt aliquid ſit apparens bonum, ſufficit, vt apprehendamus illud tanquam bonum, apprehenſione ſuſpicatiua, licet non iudicemus illud eſſe bonum; ergo &c. Secundò probatur: nam vt aliquid velimus, ſufficit, vt illud appareat bonum apparentia, propter quam poſſit reddi ſufficiens ratio, cur voluntas, quæ eſt potentia rationalis, illud appetat ; ſed vt reddatur talis ratio, ſufficit, vt appareat bonum apparentia fundante ſuſpicionem ; ergo &c. Probatur minor: nam interrogatus, quare aliquid velit, ſi dicat : *volo, quia ſuſpicor illud eſſe bonum, licet hoc non affirmem*, reddit rationem ſufficientem, cur velit.

23. Ad 1. diſtinguo maiorem: eadem potentia eſt oppoſitorum ſemper eodem modo, nego; non ſemper eodem modo, ſed aliquando oppoſito modo, concedo maiorem; concedo minorem, & nego conſequentiam. Sicut intellectus eſt veri, & falſi, ſed eſt veri aſſentiendo, & eſt falſi diſſentiendo ; ſic voluntas eſt boni, & mali, ſed eſt boni, illud volendo, & amando, & mali illud nolendo, & odio habendo.

24. Dices : potentia viſiua eſt albi, & nigri eodem modo, nimirum videndo album ſub ratione albi, & nigrum ſub ratione nigri ; ergo voluntas eſt boni, & mali eodem modo, nimirum volendo bonum ſub ratione boni, & malum ſub ratione mali.

25. Reſpondeo, negando conſequentiã. Diſparitas eſt, quia potentia viſiua non habet duos modos tendendi in obiectum, alterum proſequutionis, alterum fugæ, ſed habet vnicum modum, qui eſt videre ; ergo non

non poteſt tendere in obiecta etiam contraria, niſi videndo; ſed voluntas, & intellectus habent duos modos tendendi, alterum proſequutionis, alterum fugæ; ergo ſicut intellectus in verum vt verum tendit ſolum per proſequutionem, affirmando; in falſum, vt falſum per fugam, negando; ſic voluntas in bonum vt bonum tendit per proſequutionem, nimirum volendo, & amando; in malum vt malum per fugam, hoc eſt nolendo, & odio habendo.

26. Ad 2. diſtinguo maiorem: potentiæ rationales poſſunt proſequi oppoſita contenta ſub ratione obiecti conuenientis, concedo; non contenta ſub ratione obiecti conuenientis, nego; concedo minorem; & nego conſequentiam. Potentiæ rationales poſſunt proſequi oppoſita, dummodo contineantur ſub ratione communi obiecti conuenientis; ſed obiectum conueniens voluntatis eſt bonum; ergo voluntas poteſt proſequi oppoſita, dummodo habeant rationem boni: e.g. quia moueri, & quieſcere, loqui, & tacere, ità ſunt oppoſita, vt habeant rationem boni, voluntas poteſt velle non ſolum moueri, ſed etiam quieſcere, non ſolum loqui, ſed etiam tacere; ſed malum ſub ratione mali ità eſt contrariũ bono, vt non contineatur ſub ratione boni; ergo voluntas non poteſt proſequi, & velle malum ſub ratione mali.

27. Ad 3. concedo maiorem, & diſtinguo minorem; per voluntatem poſſumus velle non ſolum entia, ſed etiam non entia, quæ apprehendantur ſub aliqua ratione entis, concedo; quæ non apprehendantur ſub aliqua ratione entis, nego; & diſtinguo eodem pacto conſequens. Priuationes, negationes &c. ſicut apprehendnntur ſub aliqua ratione entis, ideoque dicuntur entia rationis, ſic apprehenduntur ſub aliqua ratione boni, ideoque dicuntur bona apprehenſa, & apparentia, & vt talia poſſumus velle, & amare negationes, & priuationes; ideoque Ariſtoteles 5.ſ Ethic. cap. 1. dicit, quod carere malo habet aliquam rationem boni.

28. Dices: Deus non ens, & non bonum non apprehendit ſub ratione entis, & boni; ſed Deus poteſt velle non ens, & non bonum puta poteſt velle non creare mundum, poteſt velle, vt quis careat malo; ergo poteſt velle obiectum, & non ſub ratione boni.

29. Reſpondeo, negando minorem, ac dico, quod ſi non creare mundum, carere malo &c. non dicunt vllum ens, & vllum bonum ſaltem abuſiuum; Deus non poteſt per actum proſequutionis velle non creare, & velle, vt aliquis careat malo, ſed ſolum poteſt per actum fugæ, & nolitionis nolle creare, & nolle malum alicui. Si verò negationes, & priuationes conſiſtunt in aliquo ente, & bono ſaltem abuſiuo, vt multi docent, Deus poteſt illas velle per actum proſequutionis, in quantum ſunt quædam entia, & quædam bona ſaltem abuſiua.

30. Ad 4. diſtinguo maiorem: damnati odio habent Deum, quem euidenter cognoſcunt eſſe purum, & ſummum bonum ſine vlla admixtione mali intrinſeci, concedo; ſine vlla admixtione mali extrinſeci, & relatiuè ad ipſos damnatos, nego; & nego conſequentiam. Licet damnati cognoſcant euidenter Deum eſſe ſummum bonum ſine vlla admixtione mali intrinſeci, per quam ſit malus in ſe, tamen apprehendunt Deum vt infligentem damnatis æternam miſeriam, & vt impedientem eorum felicitatem; ſed hoc eſt apprehendere Deum ſub aliqua ratione mali extrinſeci, & relatiuè ad ipſos damnatos; ergo apprehendnnt, & odio habent Deum ſub aliqua ratione mali.

31. Ad 5. nego antecedens, ac dico, quod ſicut non poteſt aliquis odiſſe Deum, niſi in Deo apprehendat aliquam rationem mali relatiuè ad odio habentem, ſic non poteſt velle odium Dei, niſi apprehendat in odio Dei aliquam rationem boni, putà quod eſt bonum, & conueniens odiſſe inimicum. Ad probationem antecedentis reſpondeo dupliciter: primo diſtinguo minorem; excæcatio intellectus, cum ſit pæna peccati, non prærequiritur ad peccatum non ſupponens aliud peccatum, concedo; ſupponens aliud peccatum, nego; & nego conſequentiam. Dici poteſt odium Dei eſſe peccatum, quod non poteſt fieri, niſi ex ſuppoſitione alterius peccati, in cuius pænam intellectus ità excæcetur, vt apprehendat odium Dei tanquam bonum, & conueniens. Reſpondeo ſecundo, diſtinguo maiorem: non poteſt quis apprehendere in odio Dei rationem boni, niſi ex excæcatione ſtricta, & propria, nego; niſi ex excæcatione lata, & impropria, concedo; & diſtinguo minorem; excæcatio ſtricta, & propria eſt pæna peccati, concedo; excæcatio lata, & impropria eſt eſſentialiter pæna peccati, nego; & nego conſequentiam. Duplex eſt excæcatio intellectus. Prima propria, & ſtricta conſiſtit in hoc, vt intellectus ita imperfectè cognoſcat malitiam peccati, vt moraliter voluntas neceſſitetur ad peccandum, qualis excæcatio datur in damnatis, & aliquando etiam in peccatoribus pro ſtatu vitæ præſentis; & hæc excæcatio ſemper eſt pæna peccati. Secunda eſt excæcatio lata, & impropria, conſiſtens in hoc, vt ex vna parte apprehendamus in peccato aliquam rationem boni delectabilis, vel vtilis, & ex alia parte non benè penetremus malitiam peccati; & hæc ita præcedit omne peccatum, vt relinquat potentiam moralem non peccandi. Ad hoc, vt aliquis velit odiſſe Deum, non requiritur excæcatio propria, quæ ſemper eſt pæna peccati, ſed ſufficit excæcatio impropria, quæ non ſemper eſt pæna peccati; ſiquidem cum ad omne peccatum debeat præcedere aliqua ignorantia, vt ex Ariſtotele docent omnes Philoſophi, & ex ſacra Scriptura omnes Theologi, debet etiam præcedere aliqua impropria cæcitas.

32. Ad 6. diſtinguo antecedens: qui odit inimicum, vult illi malum ſub ratione mali reſpectu inimici, ſed ſub ratione boni reſpectu odio habentis, vel alterius, concedo: & non ſub ratione boni reſpectu odio habentis, vel alterius, nego; & nego conſequentiam. Qui odit inimicum vult inimico malum ſub ratione mali reſpectu inimici, ſed hoc ipſum, quod inimicus habeat malum, apprehendit vt bonum odio habentis, vel alterius; ergo vult malum non ſub pura ratione mali, ſed ſub aliqua ratione boni. Proportionaliter Deus dum vult damnatis malum pœnæ, vult malum pœnæ ſub ratione boni conferentis ad pulchritudinem, & bonum vniuerſi. Admittimus igitur voluntatem in aliquo ſenſu poſſe velle malum ſub ratione mali, ſed negamus poſſe velle malum ſub pura ratione mali non includentis vllam rationem boni.

33. Ad 7. reſpondeo dupliciter. Primo nego antecedens. Dicetur enim quæſtione 18. quod purum bonum non poſſumus non amare aliquo amore. Reſpondeo ſecundo transeat antecedens, & nego conſequentiam. Ad probationem nego antecedens. Vt voluntas non poſſit facere vnum actuum oppoſitorum, non requiritur, vt neceſſitetur ad faciendum alterum, ſed ſufficit, vt in obiecto non appareat ratio ſub qua talis actus; ſed ratio ſub qua odii eſt malum, vt oſtenſum eſt; ergo eo ipſo, quod in puro bono nulla appareat ratio mali, voluntas non poteſt odiſſe purum bonum.

34. Dices primò: poteſt alicui proponi, quod bonum eſt amare purum malum; ſed in hoc caſu poterit velle amare purum malum, ideoque illud amabit; ergo &c.

35. Reſpondeo, transeat maior, & nego minorem. Sicut ſi aliquis exiſtimet, quod bonum eſt videre ſonum, & velit videre ſonum, non poterit videre ſonum, quia ſonus non eſt obiectum viſus, ſed ſolius auditus; ſic ſi quis exiſtimet bonum eſſe amare purum malum, & velit amare purum malum, non poterit amare purum malum, quia purum malum non eſt obiectum amoris, ſed odii.

36. Dices ſecundò: amor reflectit ſupra ſe ipſum in eodem genere amoris, & amat ſe ipſum; ergo ſi amor puri mali proponatur vt bonus, eo ipſo amor puri mali diſtincti ab amore, in quantum amat ſe ipſum, amabit aliquod bonum, adeoque eſt poſſibilis talis amor.

37. Reſpondeo, diſtinguo conſequens: amabit aliquod bonum diſtinctum ab ipſo amore, nego: indiſtinctum ab ipſo amore, concedo; & nego talem amorem eſſe poſſibilem. Sicut repugnat amor creatus, qui non amet aliud obiectum, quam ſe ipſum, ſic repugnat amor creatus, qui non amet aliud bonum, quam bonum ipſius amoris.

38. Dices tertiò: amor increatus Dei poteſt non velle aliud bonum, quam identificatum cum ipſo amore; ergo etiam amor creatus poterit non velle aliud bonum, quam identificatum cum ipſo amore.

39. Reſpondeo, negando conſequentiam. Diſparitas eſt, quia de eſſentia amoris eſt, vt ſit à bonitate obiecti; ſed amor increatus, quia eſt à ſe, etiamſi nullum aliud bonum amet, quam ſe ipſum, eſt à bonitate obiecti, cum ſit à ſe ipſo, & ſit obiectum ſui ipſius; ergo amor increatus poteſt non amare aliud bonum, quam ſe ipſum. At amor creatus, ſi nullam aliam bonitatem amaret, quam ſe ipſum, ſicut non eſt à ſe ipſo, ſic non eſſet à bonitate ſui obiecti, quod eſt contra eſſentiam amoris. Addo, quod amor increatus licet poſſit non velle vllum bonum diſtinctum ab ipſo amore, tamen non poteſt præter ſe ipſum velle purum malum; ergo licet amor creatus poſſet non velle vllum bonum diſtinctum à ſe, non poteſt præter ſe ipſum velle purum malum.

QVÆSTIO XVIII.

Vtrum voluntas habeat libertatem contrarietatis, vel contradictionis circa purum bonum, & purum malum, circa felicitatem, & miſeriam, & circa bona, vel mala particularia?

1. Videtur, quod felicitatem poſſimus non ſolum amare, & velle, ſed etiam odiſſe, & nolle, adeoque circa illam habeamus libertatem contrarietatis; primo quia illud poſſimus nolle, & odiſſe, in quo poſſumus apprehendere rationem mali; ſed felicitatem poſſumus apprehendere vt difficilem ad conſequendum, adeoque vt malam malitia difficultatis; ergo felicitatem poſſumus nolle, ac de facto qui de felicitate deſperant propter difficultatem, videntur nolle felicitatem.

2. Secundò poſſumus velle malum, quod apprehendimus vt neceſſarium ad vitandum aliud malum, & ad conſequendum aliquod bonum; ſed poſſumus apprehendere, quod vt fruamur bonis huius vitæ, & vitemus moleſtias, difficultates, & labores obſeruandi diuina præcepta, neceſſarium eſt, vt non conſequamur æternam felicitatem, ſed ſimus in æternum miſeri; ergo poſſumus nolle eſſe in æternum felices, & velle eſſe in æternum miſeri, vt fruamur bonis huius vitæ, & vitemus mala obſeruandi præcepta.

3. Tertiò licet naturaliter velimus eſſe, & viuere, tamen per accidens poſſumus velle non eſſe, & non viuere, eo pacto, quo qui interimunt ſe ipſos, volunt non eſſe, quia apprehendunt non eſſe vt neceſſarium ad vitandas miſerias, quas experiuntur; & eo pacto,

ctio, quo damnati volunt non eſſe voluntate efficaci affectiuè; ergo licet naturaliter velimus eſſe beati, tamen poteſt aliquis nolle eſſe beatus, ac velle eſſe miſer, quia apprehendit eſſe neceſſarium, vt non ſit beatus, ſed miſer, ad vitandas moleſtias obſeruandi diuina præcepta.

4. Quartò videtur, quod circa purum bonum abſtractiuè cognitum habeamus libertatem contradictionis, ſeu quoad exercitium, ità vt poſſimus purum bonum non velle. Solum enim bonum purum, & infinitum intuitiuè cognitum habet vim neceſſitandi ad amorem ſui; ergo ſi cognoſcitur abſtractiuè, non neceſſitat.

5. Quintò eatenus non poſſemus non amare, & non velle purum bonum, quatenus non poſſemus habere vllam rationem, & vllum motiuum ipſum non amandi; ſed poſſumus habere motiuum, & rationem non amandi purum bonum ex eo, quod intellectus proponat bonum eſſe ſuſpendere amorem puri boni; ergo &c.

6. Sextò poſſumus habere motiuum ad non amandam, & non volendam felicitatem; ergo poſſumus illam non amare, & non velle. Probatur antecedens: nam poteſt proponi felitas vt difficilis ad conſequendum, & vt incompoſſibilis cum voluptatibus vitæ præſentis; ſed hoc eſt motiuum ſufficiens ad illam non volendam, & amandam amore efficaci, ac de facto qui de felicitate deſperant propter difficultates, & oppoſitionem cum voluptatibus vitæ deſiſtunt ab amore efficaci felicitatis: ex eadem ratione poſſumus felicitatem non amare etiam amore inefficaci ſimplicis complacentiæ; ergo &c.

7. Reſpondeo communiter ex S. Thoma 1. 2. quæſt. 20. art. 2. duplicem diſtingui libertatem, alteram contrarietatis, ſeu quoad ſpecificationem, alteram contradictionis, ſeu quoad exercitium. Libertas contrarietatis, & quoad ſpecificationem eſt, per quam poſitis prærequiſitis, circa aliquod obiectum poſſumus verſari per actus ſpecie contrarios, puta per quam poſſumus obiectum velle, & nolle, amare, & odiſſe. Libertas quoad exercitium eſt, per quam poſitis prærequiſitis, poſſumus aliquem actum exercere, & non exercere, puta per quam poſſumus obiectum velle, vel non velle, amare, vel non amare; & quia exercere, & non exercere, velle, & non velle, opponuntur contradictoriè, libertas quoad exercitium vocatur etiam libertas contradictionis.

8 Libertas contrarietatis comparatur ad libertatem contradictionis, ſicut ſpecies ad genus, & ſicut homo ad animal. Sicut enim non poteſt intelligi homo, qui non ſit animal, ſed poteſt intelligi animal, puta equus, quod non ſit homo, ſic non poteſt intelligi libertas contrarietatis, quæ non ſit libertas contradictionis, at poteſt intelligi libertas contradictionis, quæ non ſit libertas contrarietatis: e. gr. non poteſt intelligi, quod aliquis poſſit velle, & nolle, quin intelligatur poſſe velle, & non velle: nam ſi nolit, procul dubio non vult; ſi odit, procul dubio non amat; at poteſt intelligi, quod aliquis poſſit velle, & non velle, abſque eo quod poſſit velle, & nolle, eo pacto, quo multi putant, quod licet poſſimus purum bonum velle, & non velle, tamen non poſſumus purum bonum velle, & nolle. Addo libertatem contrarietatis ad volendum, & nolendum, ad amandum, & odio habendũ, includere duas libertates contradictionis. Si enim poſſum velle, & nolle, poſſum velle, & non velle, poſſũ nolle, & nõ nolle; ſed poſſe velle, & nõ velle eſt vna libertas contradictionis; poſſe nolle, & non nolle, eſt alia libertas contra dictionis; ergo libertas contrarietatis includit duas libertates cõtradictionis.

9. His poſitis, quærimus, circa quæ obiecta voluntas habeat libertatem contrarietatis, vel contradictionis.

10. Dicendum primò: circa purum bonum, & purum malum non datur libertas contrarietatis. Probatur: vt enim dictum eſt quæſt. 17. purum bonum poſſumus velle, & amare, non autem nolle, & odiſſe; purum malum poſſumus nolle, & odiſſe, non autem velle, & amare; ſed libertas contrarietatis conſiſtit in hoc, vt idem obiectum poſſimus velle, & nolle, amare, & odiſſe; ergo &c.

11. Dicendum ſecundò: circa felicitatem, & miſeriam ſub conceptu felicitatis, & miſeriæ noſtræ non habemus libertatem contrarietatis. Probatur: nam ex dictis bonum ſub pura ratione boni non poſſumus nolle, & odiſſe; ſed beatitudo, ſeu felicitas ità apprehenditur vt perfectum bonum, vt in ea nulla poſſit apparere ratio mali, & defectuoſi; ergo &c. Probatur minor: nam beatitudo ex ſuo conceptu eſt bonum perfectum, & quietatiuum, & eſt *ſtatus omnium bonorum aggregatione perfectus*; ſed in bono perfecto, & quietatiuo, & in ſtatu omnium bonorum aggregatione perfecto non poteſt apprehendi vlla ratio mali, ac defectuoſi; ergo &c. Rurſus ſicut omne bonum eſt vel honeſtum, vel delectabile, vel vtile; ſic omne malum, vel eſt inhoneſtum, vel doloriferum, vel pernicioſum; ſed beatitudo apprehenditur vt includens maximam honeſtatem ſine vlla inhoneſtate, maximam iucunditatem ſine vllo dolore, & vt non potens afferre vllam perniciem; ergo &c. Proportionaliter malum ſub pura ratione mali non poſſumus velle, & amare; ſed miſeria eſt malum, in quo non poteſt apprehendi vlla ratio boni, & conuenientis reſpectu eius, qui eſt miſer: nam neque poteſt apprehendi vt honeſta, ſiquidem includit ſtatum peccati, neque vt iucunda, neque vt vtilis; ergo &c.

12. Dices: miſeria eſt pœna; ergo poteſt apprehendi vt includens bonum pœnæ, & ſub tali ratione amari.

13. Reſpondeo, diſtinguo conſequens; ergo miſeria poteſt apprehendi vt includens bonum pœnæ, quod ſit bonum reſpectu vniuerſi, & ſit purum malum reſpectu puniti, concedo: quod non ſit purum malum reſpectu puniti, nego. Nemo poteſt velle,& amare id, quod reſpectu ſui eſt purum malum; ſed miſeria apprehenditur vt pœna, quæ ità ſpectat ad bonum vniuerſi, vt reſpectu puniti ſit purum malum; ergo &c. Ex oppoſita ratione poteſt aliquis velle puniri pœna medicinali, & correctiua puniti, puta velle puniri à Deo in hac vita, vt emendetur.

14. Dicendum tertiò; licet in nullo eaſu poſſimus nolle beatitudinem ſub conceptu beatitudinis, tamen poſſumus per accidens nolle id, in quo beatitudo conſiſtit: puta licet beatitudo conſiſtat in viſione, vel amore Dei, poteſt aliquis nolle Deum in æternum videre, & amare. Probatur; nam illud poſſumus nolle, quod poſſumus apprehendere ſub ratione mali, & defectuoſi; ſed poteſt aliquis apprehendere viſionem, & amorem Dei ſub ratione mali, & defectuoſi, atque exiſtimare vitam perpetuo occupatam in Deo videndo, & amando, eſſe plenam laboris, & tædij; ergo &c.

15. Dicendum quartò: licet naturaliter velimus eſſe, & viuere, tamen per accidens poſſumus nolle eſſe, ac viuere, ac velle non eſſe, & non viuere.

16. Probatnr: nam illud poſſumus velle, quod poſſumus apprehendere vt bonum; illud poſſumus nolle, quod poſſumus apprehendere vt malum; ſed eſſe, & viuere poſſumus apprehendere vt malum: non eſſe,& non viuere poſſumus apprehendere vt bonum; ergo. Probatur minor: nam qui ex deſperatione ſeipſos interimunt, exiſtimantes animam eſſe mortalem, & perire cum corpore, apprehendunt eſſe,& viuere vt fundamentum miſeriæ, quam experiuntur, adeoque vt malum, non eſſe apprehendunt vt finem omnis miſeriæ, ac proinde vt bonum, adeoque nolunt eſſe, & volunt non eſſe. Ex proportionali ratione etiam alia bona particularia poſſumus apprehendere ſub ratione mali, ideoque nolle.

17. Cum explicauerimus,circa quæ obiecta habeamus, vel non habeamus libertatem contrarietatis, ſequitur, vt explicemus, circa quæ obiecta habeamus, vel non habeamus libertatem contradictionis. Dicendum igitur quinrò: circa purum bonum, & purum malum abſtractiuè cognitum regulariter habemus libertatem contradictionis indirectam, non autem directam.

18. Probatur prima pars: nam nomine libertatis contradictionis indirectæ intelligo, per quam poſſumus liberè ab aliquo cogitationem auertere, non cogitando de illo, & ſic illud non amare, neque odiſſe; ſiquidem voluntas non tendit in incognitum; ſed in hac vita regulariter poſſumus auertere cogitationem à puro, & ſummo bono, & à felicitate æterna, & ab æterna miſeria, vt patet experientia; ergo in hac vita regulariter poſſumus non amare purum,& ſummum bonum æternæ felicitatis,ac non odiſſe ęternam miſeriam, licet aliquando per accidens propter motum phantaſmatum, vel propter alias cauſas non poſſimus ab his cogitationem auertere.

19. Probatur ſecunda pars: nam nomine directæ libertatis contradictionis intelligo,per quam poſito, quod intellectus cogitet de aliquo obiecto, voluntas poteſt illud velle, aut non velle, amare, aut non amare, nolle, vel non nolle, odiſſe, vel non odiſſe; ſed poſito, quod intellectus ita proponat bonum, vt in eo non appareat malum, neque defectus, voluntas non poteſt illud non velle, & non amare; poſito, quod intellectus ita proponat malum, vt in eo nihil appareat boni, voluntas non poteſt illud non nolle, & non odiſſe; ergo &c.

20. Probatur minor primo à priori: nam cum voluntas ſit potentia rationalis,ſicut non poteſt amare obiectum, in quo nulla appareat ratio illud amandi, ſic non poteſt liberè non amare obiectum, in quo appareat pura ratio amandi, & nulla appareat ratio non amandi; ſed in obiecto, quod proponitur tanquam purum bonum, ità vt nulla in eo appareat malitia, nulluſque defectus, nulla apparet ratio liberè non amandi; ſiquidem vnica ratio liberè non amandi eſt, quia habet aliquod malum,& aliquem defectum; ergo &c. Proportionaliter in puro malo apparet ſolum ratio illud odio habendi ſine vlla ratione non odio habendi; ergo voluntas non poteſt non odiſſe purum malum.

21. Confirmatur: nam libertas contradictionis fundatur in hoc, vt intellectus proponat voluntati motiua, & rationes pro vtraque parte contradictionis;ſed cum intellectus proponit voluntati obiectum ſub pura ratione boni, & non proponit vllum malum, & defectum, proponit ſolum motiua, & rationes ad amandum, non autem ad non amandum; ſiquidem motiuum non amandi eſt malum, & defectus; ergo.

22. Probatur ſecundò eadem minor à poſteriori. Nam motus primo primi non ſunt liberi; ſed non ex alia ratione carent libertate, niſi quia obiectum proponitur vt purum bonum; ergo &c. Probatur minor, & explicatur argumentum. Aliquando contingit, vt vir timoratæ conſcientiæ, accepta iniuria, ſtatim per motum primo primum, adeoque non liberum impingat alapam ei, qui iniuriam intulit; ſed in hoc caſu facit illam actionem ſine vlla libertate etiam contradictionis, quia intellectus proponit purè bonum vindictæ, & non proponit vllum malum, & vllum motiuum ad abſtinendum ab illa actione; ergo &c.

23. Dicendum ſexto: ſi in medijs ſufficientibus ad acquirendum purum bonum nulla

nulla appareat ratio mali, neceſſitamur ad volendum efficaciter purum bonum: ſi autem in medijs appareat aliqua ratio mali, puta difficultas, non neceſſitamur ad volendum efficaciter purum bonum.

24. Probatur: nam libertas contradictionis ad volendum, vel non volendum aliquid efficaciter, fundatur in hoc, quod intellectus proponit motiua pro vtraque parte contradictionis; ſed cum intellectus proponit purum bonum conſequendum per media, in quibus nulla appareat ratio mali, non proponit vllum motiuum, neque ex parte finis, neque ex parte mediorum ad non volendum efficaciter tale bonum per talia media; cum autem proponit in medijs aliquod malum, ipſa malitia mediorum eſt motiuum ſufficiens ad non volendum efficaciter tale bonum; ergo &c.

25. Confirmatur à poſteriori: nam in caſu poſito concluſione 5. qui accepta iniuria per motum primo primum dat alapam inferenti, ideo non liberè exercet illam actionem, quia intellectus proponit purè bonum vindictæ, & in medio, hoc eſt in inflictione alapæ non proponit vllam malitiam. Proportionaliter cum proponitur purum malum, & in medijs ad illud vitandum nulla apparet malitia, vel difficultas, neceſſitamur ad efficaciter nolendum purum malum per talia media.

26. Dicendum ſeptimò: ſi in medijs neceſſarijs ad conſequendum purum bonum, puta felicitatem, & ad vitandum purum malum, puta miſeriam, proponitur aliquod malum, putà difficultas, poſſumus non efficaciter velle felicitatem, & non efficaciter nolle miſeriam. Probatur: nam malitia, & difficultas mediorum eſt motiuum ſufficiens ad non volendam efficaciter felicitatem, & ad non nolendam efficaciter miſeriam; ergo &c. Confirmatur: nam qui propter difficultatem obſeruandi præcepta diuina deſperant de beatitudine, & de vitatione æternæ miſeriæ, non volunt efficaciter beatitudinem, & non nolunt efficaciter miſeriam; ergo &c.

27. Quæritur, vtrum propter difficultatem mediorum poſſimus felicitatem, vel aliud purum bonum non ſolùm non velle, ſed etiã poſitiuè nolle?

Reſpondeo negatiuè. Ratio eſt, quia cum aliquid poſitiuè nolumus, poſſumus quædam agere, vel non agere, vt illud impediamus; ſed nemo poteſt aliquid agere, vel non agere, vt ſuam felicitatem impediat, & vt non ſit felix, ſed miſer; ergo &c. Felicitatem igitur non poſſumus poſitiuè nolle, ſed poſſumus non efficaciter velle propter malitiam, & difficultatem mediorum. Poſſumus etiam priuationem felicitatis, & miſeriam permittere, & acceptare, eo pacto, quo qui propter difficultatem mediorum de felicitate deſperant, dum volunt peccare, permittunt, & acceptant priuationem felicitatis, & miſeriam æternæ damnationis.

28. Ad 1. diſtingno maiorem: illud poſſumus nolle, in quo poſſumus apprehendere rationem mali, per quod ipſummet ſit malum, concedo; per quod ſint mala ſola media neceſſaria ad ipſum conſequendum, nego; diſtinguo eodem pacto minorem; & nego conſequentiam. Vt poſſim nolle felicitatem, debeo apprehendere ipſam vt malam; ſed omne malum eſt vel inhoneſtum, vel iniucundum, ſeu doloriferum, vel perniciosum; ergo debeo poſſe apprehendere felicitatem, vel vt inhoneſtam, vel vt iniucundam, ſeu doloriferam, vel vt pernicioſam; ſed repugnat, vt felicitatem, hoc eſt bonum ſatiatiuum appetitus rationalis apprehendam vt inhoneſtam, iniucundam, vel pernicioſam; ergo non poſſum apprehendere felicitatem vt malam, ſed ſolùm poſſum apprehendere vt mala, puta vt difficilia, iniucunda, ac dolorifera media neceſſaria ad felicitatem obtinendam, & ex hac apprehenſione odiſſe, & nolle media. Et quia qui non vult media neceſſaria ad finem, eo ipſo non vult efficaciter finem, ac deſperat de fine, propter difficultatem mediorum poſſum non velle efficaciter felicitatẽ, ac de illa deſperare, vt dictũ eſt concluſione 6. & 7. n. 23. & 24.

29. Ad 2. diſtingno maiorem. poſſumus nolle malum, quod apprehendimus neceſſarium neceſſitate conſequutionis ad vitandum aliud malum, nego: quod apprehendimus vt neceſſarium neceſſitate vtilitatis, concedo; diſtinguo eodem pacto minorem; & nego conſequentiam. Poſſumus velle malum, quod apprehendimus vt neceſſarium neceſſitate vtilitatis ad vitandum aliud malum, & ad conſequendum aliquod bonum: ex. gr. qui apprehendit malum amputationis brachij eſſe neceſſarium neceſſitate vtilitatis ad vitandum malum mortis, poteſt velle malum amputandi brachium vt vtile ad vitandum malum. At malum, quod apprendimus ſolùm neceſſario conſequens ex vitatione alterius mali, poſſumus quidem permittere, & acceptare, & non efficaciter nolle, ſed non poſſumus poſitiuè velle: ex. gr qui apprehendit ex vitatione mali amputandi brachium neceſſario ſequututam mortem, poteſt quidem nolendo malum amputandi brachium, mortem acceptare, permittere, & non efficaciter nolle, ſed non poteſt mortem velle, niſi in morte ipſa rationem boni apprehendat.

30. Ad 3. concedo antecedens, & nego conſequentiam. Diſparitas patet ex dictis. Malum, quod apprehendimus vt vtile, ſeu neceſſarium neceſſitate vtilitatis ad vitandum aliud malum, poſſumus poſitiuè velle; ſed qui ex deſperatione ſe ipſos interimunt, apprehendunt non eſſe, & non viuere tanquam vtile ad vitandas miſerias, quas experiuntur, vel timent; ergo poſſunt poſitiuè velle non eſſe. At malum, quod non poſſumus apprehendere tanquam vtile ad vitandum aliud malum, ſed ſolum vt neceſſario conſequens ex vitatione alterius mali, non poſſumus poſitiuè

ſitiuè velle, ſed ſolum poſſumus permittere, & acceptare; ſed miſeriam, & priuationem felicitatis non poſſumus apprehendere tanquam vtilem ad vitandum vllum malum, vel ad conſequendum vllum bonum, ſed ſolum vt neceſſario conſequentem ex vitatione moleſtiarum in obſeruantia præceptorum; ergo &c. Regula à poſteriori ad diſcernendum, vtrum poſſimus aliquid poſitiuè velle, vel nolle, eſt: illud poſſumus poſitiuè velle, ad quod conſequendum poſſumus aliquid facere, vel omittere: illud poſſumus poſitiuè nolle, ad quod impediendum poſſumus aliquid facere, vel omittere; ſed nemo poteſt quicquam facere, vel omittere, vt ſit miſer, vel vt impediat ſuam felicitatem: è conuerſo qui ſe ipſum interimit multa facit, vt non ſit, & vt impediat ſuum eſſe; ergo poteſt aliquis poſitiuè velle ſuam deſtructionem, & poſitiuè nolle ſuum eſſe; at non poteſt poſitiuè velle ſuam miſeriam, & nolle ſuam felicitatem. E conuerſo cum poſſumus aliquid facere, ex quo videmus aliud ſequuturum; ſed non poſſumus facere ad hoc, vt illud ſequatur, poſſumus id, quod ſequitur, permittere, atque acceptare, non autem poſitiuè velle, ſed poſſumus facere ea, ex quibus videmus ſequuturam noſtram miſeriam, non poſſumus facere ad hoc, vt ſequatur noſtra miſeria; ergo miſeriam poſſumus permittere, & acceptare, non autem poſitiuè velle.

31. Dices: natura eſt determinata ad vnum; ergo ſi naturaliter volumus eſſe, & viuere, quo pacto poſſumus aliquando velle oppoſitum, hoc eſt non eſſe, & non viuere?

32. Reſpondeo, diſtinguo antecedens: natura eſt determinata ad vnum, vel ſemper, vel plerumque, concedo; ſolum ſemper, nego. Vt ex Ariſtotele notat Caietanus 1. 2. qu. 10. in commentario articuli 2. natura in quibuſdam, puta in corporibus cæleſtibus, ſemper eſt determinata ad vnum, itaut neque per accidens poſſit facere oppoſitum; in alijs, vt in pleriſque inferioribus, eſt determinata ad vnum plerumque, ſed per accidens, & raro poteſt facere oppoſitum: ex. gr. homo ita eſt determinatus ad plerumque generandum hominem, vt aliquando per accidens generare poſſit monſtrum. In caſu noſtro voluntas ita naturaliter vult felicitatem, & purum bonum, vt in nullo caſu ne per accidens quidem poſſit velle oppoſitum, hoc eſt miſeriam, & purum malum. E conuerſo ita naturaliter vult eſſe, viuere, ſcire &c. vt per accidens in aliquo caſu poſſit velle oppoſitum, hoc eſt non eſſe, non viuere, non ſcire &c.

33. Ad 4. diſtinguo antecedens: ſolum purum, & infinitum bonum intuitiuè cognitum habet vim neceſſitandi ad amorem ſui neceſſitate excluſiua libertatis etiam indirectæ, concedo; neceſſitate excluſiua ſolius libertatis directæ, nego; & nego conſequentiam. Purum bonum intuitiuè cognitum ita neceſſitat videntem ad amorem ſui, vt auferat etiā libertatem indirectam non amandi: ſiquidem videns Deum, cum experiatur viſionem eſſe purum bonum, & ipſam formalem beatitudinem, non poteſt velle auertere intellectum à viſione Dei, ideoque neque habet libertatem indirectam non amandi Deum. At purum bonum abſtractiuè cognitum ità neceſſitat ad amandum, vt per ſe relinquat libertatem indirectam non amandi. Cum enim poſſimus apprehendere, quod bonum eſt auertere intellectum à cognitione puri boni, poſſumus regulariter auertendo intellectum non amare purum bonum.

34. Ad 5. diſtinguo maiorem: eatenus non poſſumus non amare purum bonum, quatenus non habemus vllum motiuum ex parte obiecti illud non amandi, concedo: ex parte exercitij amoris, nego: diſtinguo eodem pacto minorem: & nego conſequentiam. Sicut ad hoc, vt aliquod obiectum poſſit amari, debet proponi aliqua bonitas in ipſo obiecto, ideoque ſi proponatur bonitas amandi obiectum, in quo nullum appareat bonum, non poſſumus illud amare ex defectu motiui obiectiui, ſic vt voluntas poſſit liberè non amare, in ipſo obiecto debet proponi aliqua malitia, vel aliquis defectus, qui ſit ratio non amandi; ideoque etiamſi proponatur bonitas non amandi purum bonum, voluntas non poteſt non amare.

35. Dices: ſi proponatur bonitas non amandi purum bonū, voluntas propter hanc bonitatem poterit velle non amare purum bonum; ſed adhuc amabit; ergo amabit purum bonum volens non amare, quod implicat.

36. Reſpondeo, negando maiorem. Purum enim bonum neceſſitat ad amorem ſui; ſed amor eſt volitio exercita ſui ipſius, vt dictum eſt ſupra; ergo neceſſitat ad volendum exercitè amare purum bonum; ſed volitio exercita amandi excludit volitionem ſignatā non amandi; ergo &c.

37. Ad 6 concedo poſſe nos propter difficultatem mediorum deſiſtere ab amore efficaci felicitatis; ſed nego poſſe nos deſiſtere ab amore inefficaci eiuſdem. Diſparitas eſt, quia difficultas conſequendi felicitatem, & incompoſſibilitas felicitatis cum voluptatibus vitæ præſentis ſunt motiuum ſufficiens ad deſiſtendum ab eo amore felicitatis, quo acceptemus difficultatem mediorum, & priuationem voluptatum vitæ præſentis; ſed per amorem efficacem felicitatis acceptamus difficultatem mediorum, & priuationem voluptatum vitæ præſentis; per amorem autem inefficacem, ac ſimplicis complacentiæ non acceptamus difficultatem mediorum &c. ergo &c. Quod autem propter difficultatem mediorum non poſſimus deſiſtere ab amore inefficaci felicitatis, probatur à poſteriori. Si enim propter difficultatem mediorum poſſemus deſiſtere ab amore inefficaci felicitatis, cum quis deſiſtit, ac proinde deſperat de felicitate,

citate, poſſet non dolere; ſed non poteſt non dolere; ergo &c. Probatur maior: nam nemo dolet de carentia boni, quod non amat vllo amore, ideoque Sanctus Auguſtinus lib. de vera Relig. cap. 47. in fine dicit: *Hoc enim ſine amore noſtro aderat, quod ſine dolore diſcedit*. Eadem ratione oſtenditur, quod neque poſſumus deſiſtere ab amore inefficaci eſſendi, & viuendi. Nam qui ex deſperatione ſe interimunt, & volunt non eſſe, & non viuere, non poſſunt non dolere; ergo inefficaciter amant vitam, & eſſe.

38. Addo probabile mihi eſſe, quod etiam cum proponitur bonum mixtum malo, non poſſumus abſtinere ab amore inefficaci per modum ſimplicis complacentiæ circa bonum, & ab odio inefficaci per modum ſimplicis diſplicentiæ circa malum. Ratio eſt, quia voluntas eſt libera ſolum ad illum amorem boni, quo acceptat aliquod malum; ſed per amorem ſimplicis complacentiæ, qui eſt quædam velleitas, non acceptat malum, ſed ſolum vellet bonum, ſi poſſet habere ſine malo, cui eſt coniunctum; ergo &c. Explicatur. Cum alicui proponitur iucunditas comeſtionis, & honeſtas ieiunij præcepti, licet non poſſit non amare efficaciter iucunditatem comeſtionis, quin eo ipſo acceptet malum violationis præcepti, tamen poteſt amare inefficaciter iucunditatem comeſtionis ſecundum ſe, abſque eo quod acceptet malum violationis præcepti; ergo licet non neceſſitetur ad amorem efficacem, tamen neceſſitatur ad amorem inefficacem comeſtionis. Confirmatur ex ſigno. Nam dum eligit ieiunium, non poteſt, non dolere de carentia voluptatis comedendi; ſed ſi poſſet illam voluptatem nullo amore amare, poſſet non dolere de eius carentia; ergo &c.

QVAESTIO XIX.

Vtrum voluntas ſit libera ad volendum bonum æquale, vel minus, relicto æquali, vel maiori etiam efficacius propoſito?

S. Thomas quæſt. art.

1. Videtur ſaltem voluntas diuina non eſſe libera ad eligendum minus bonum, relicto maiori, ſed neceſſitari ad eligendum optimum. Eſt enim imperfectio moralis, relicto meliori, eligere minus bonum; ſed Deus eſt incapax imperfectionis moralis; ergo &c.

2. Secundò videtur neque voluntas creata eſſe libera ad eligendum minus bonum. Sicut enim voluntas quia eſt potentia rationalis non poteſt eligere id, quod ratio non proponit vt eligendum, ſic non poteſt præferre id, quod ratio non proponit vt præferendum; ſed ratio non poteſt proponere minus bonum vt præferendum maiori bono, ſiquidem hoc eſt euidenter falſum; ergo &c.

3. Tertiò minus bonum comparatione maioris habet rationem puri mali; ſed voluntas non eſt libera ad eligendum purum malum; ergo &c.

4. Quartò quicquid voluntas eligit, eligit ex amore boni; ſed ex amore boni non poteſt eligere minus bonum, relicto maiori; ergo &c. Probatur minor: minus bonum ità ſe habet ad maius bonum, ſicuti decem nummi ex. gr. ſe habent ad duodecim, & ſicut voluptas vt duo ſe habet ad voluptatem vt tria; ſed nemo ex amore pecuniæ poteſt eligere decem nummos, relictis duodecim, ex amore voluptatis eligere voluptatem vt duo, relicta voluptate vt tria; ergo neque ex amore boni poteſt eligere bonum minus, puta vt duo, relicto maiori, puta vt tria.

5. Quintò ex amore finis non poſſumus eligere medium minus vtile, relicto vtiliori: ex. gr. ex amore ſanitatis non poſſumus eligere medicamentum minus vtile; ergo neque ex amore boni poſſumus eligere bonum minus, relicto maiori.

6. Reſpondeo aliquos, quos refert Vaſq. 1. 2. diſp. 128. cap. 1. docuiſſe non poſſe voluntatem aliquid eligere præ alio, niſi intellectus proponat illud eſſe maius bonum. Hinc explicant, quo pacto omnis peccans prius erret errore intellectuali. Nam omnis peccans iudicat hic, & nunc melius eſſe facere actionem peccaminoſam, quam non facere; ſed hoc iudicium eſt falſum, & continet errorem; ergo.

7. Reijcitur hæc opinio. Nam ſequitur neminem peccare, quin præcedat in intellectu hæreſis, atque error contra fidem, quod eſt abſurdum. Probatur antecedens: nam qui mentitur, iuxta hanc opinionem iudicat hic, & nunc eſſe melius mentiri, quam non mentiri; ſed hoc iudicium eſt hæreticum, & erroneum contra fidem; ſiquidem eſt de fide nunquam melius eſſe mentiri, quàm non mentiri; ergo &c.

8. Pater Vaſquez docuit voluntatem poſſe quidem eligere id, quod intellectus proponit vt minus bonum, ſed non poſſe eligere niſi id, quod intellectus efficaciùs proponit. Et quia licet peccans, puta mentiens propter aliquam vtilitatem temporalem, cognoſcat ex fide maius bonum eſſe honeſtatem non mentiendi, quàm vtilitatem temporalem mendacij, tamen efficacius cognoſcit vtilitatem temporalem mendacij, quàm honeſtatem non mentiendi, ideo poteſt præferre bonum mendacii minus, ſed efficaciùs propoſitum, maiori bono honeſtatis inefficacius propoſito.

9. Reijcitur hæc opinio. Nam ſi voluntas non poteſt eligere bonum inefficacius propoſitum, quando intellectus efficacius proponit bonum temporale mentiendi, quàm bonum honeſtum abſtinendi à mendacio, non poteſt voluntas velle non mentiri; ergo non liberè vult mentiri, adeoque aufertur libertas.

10. Reſ-

10. Reſpondet Vaſquez, quod in eo caſu non liberè mentitur proxima libertate contrarietatis, qua poſſit velle non mentiri, ſiquidem non poteſt velle quod inefficaciùs proponitur; ſed liberè mentitur proxima libertate contradictionis, qua poteſt velle mentiri, & non velle mentiri, ſuſpendendo per puram omiſſionem volitionem mentiendi. Addit, quod cum voluntas ſuſpendit volitionem obiecti efficaciùs propoſiti, intellectus eo ipſo determinatur ad melius conſideranda motiua pro parte inefficaciùs propoſita, ex qua meliori conſideratione ſequitur tandem, vt intellectus efficaciùs proponat motiua contraria, adeoque vt poſſit eligere oppoſitum. Exempli gratia cum in caſu poſito efficaciùs proponitur vtilitas mentiendi, ſi voluntas ſuſpendat volitionem mentiendi, intellectus determinatur ad melius conſiderandam honeſtatem non mentiendi, ex qua conſideratione ſequetur, vt efficaciùs proponat honeſtatem non mentiendi, adeoque vt poſſit poſitiuè velle non mentiri, vel ſuſpendere hanc volitionem.

11. Hæc opinio eſt acuta, & digna ingenio authoris: ſed communiter reicitur dupliciter. Primò licet intellectus efficaciùs proponat bonum mentiendi, quàm bonum ſuſpendendi voluntatem mentiendi, tamen voluntas iuxta hanc opinionem eſt libera ad ſe determinandum non ſolùm ad volitionem mentiendi, quæ proponitur efficaciùs, ſed etiā ad ſuſpenſionem talis volitionis, quæ proponitur inefficaciùs; ergo licèt intellectus efficaciùs proponat bonum mentiendi, quàm bonum non mentiendi, tamen voluntas poterit ſe ipſam determinare tum ad volendum mentiri, tum ad volendum non mentiri. Sicut enim voluntas poteſt ſe determinare ad exercitium liberum omittendi inefficaciùs propoſitum, ſic poteſt ſe determinare ad exercitium liberum poſitiuè volendi non mentiri inefficaciùs propoſitum.

12. Secundò ſequitur, quod in aliquo caſu homo peccat contra aliquod præceptum affirmatiuum, & tamen non habet potentiam proximam illud implendi, quod eſt abſurdum. Probatur ſequela. Aliquis exiſtens in peccato mortali ſit propinquus morti, & vrgeat præceptum affirmatiuū confitendi, per quod obligetur ad confitendum, & non vlterius differendam confeſſionem, ſed proponantur illi efficaciùs motiua differendi ad priùs faciendum teſtamentum ex. gr. quam motiua confitendi, ac non differendi confeſſionem. In iſto caſu obligatur ad volendum confiteri ſine vlteriori dilatione; ſed non poteſt velle confiteri ſine vlteriori dilatione, ſiquidem inefficaciùs proponitur bonum honeſtum confitendi ſine dilatione, quàm bonum temporale differendi confeſſionem; ergo obligatur ad id, quod facere non poteſt, & non confitendo ſua peccata ſine dilatione, peccat, & tamen non habet proximam potentiam confitendi ſine dilatione.

13. Inſinuat reſponſionem Pater Vaſquez 1. 2. citata diſp. 128. cap. 5. num. 15. dicens præceptum affirmatiuum nunquam ita obligare, vt non poſſit quis licitè differre breuiſſimo temporis ſpatio, quo melius cogitet de motiuis, ità vt ex tali cogitatione proponatur efficaciùs bonum obſeruandi præceptum ſine vlteriori dilatione, quam bonum vlterius differendi.

14. Sed contrà, quia poteſt quis cognoſcere, quod in hac ipſa dilatione datur morale periculum mortis, adeoque amittendæ ſalutis æternæ; ergo poteſt obligari ad non differendam confeſſionem, vel contritionem vlla dilatione. Confirmatur: nam ſi nunquam præceptum affirmatiuum obligat ſine vlla dilatione, ſemper poſſumus licitè differre obſeruantiam præcepti affirmatiui, adeoque nunquam illud implere; ergo neceſſe eſt, vt præceptum affirmatiuum per ſe aliquando obliget ſine dilatione, & pro eo caſu procedit argumentum.

15. Tertiò reici poteſt eadem opinio. Nam ſupponit poſſibilem eſſe puram omiſſionem liberam, quam probabimus repugnare. quæſt. 20. proximè ſequenti.

16. Cardinalis Bellarminus to. 4. lib. 3. de gratia, & libero arbitrio, cap. 8. prop. 6. docet, quod voluntas non poteſt eligere, niſi id, quod intellectus per vltimum iudicium practicum iudicat, omnibus penſatis, eſſe faciendum; poſito verò vltimo iudicio practico, non poteſt non eligere quod per illud iudicatur eſſe faciendum. Exempli gratia propoſitis motiuis pro ieiunio, & comeſtione, vt voluntas eligat alteram partem, puta comeſtionem, neceſſe eſt, vt intellectus per vltimum iudicium practicum concludat, omnibus penſatis, hic & nunc eſſe comedendum; poſito verò hoc iudicio, voluntas non poteſt non eligere comeſtionem.

17. Hæc opinio habet difficultates vtriuſque ſententiæ iam reiectæ. Reicitur igitur primò: nam ſequitur, quod omnis peccans iudicet, omnibus penſatis, hic & nunc eſſe peccandum; ſed hoc iudicium eſt hæreticum, & contradictoriè oppoſitum articulo fidei, quo credimus nunquam, omnibus penſatis, eſſe peccandum; ergo ſequitur, quod omnis peccans prius incidat in hæreſim, & in errorem contra fidem, quod eſt abſurdum.

18. Reicitur ſecundò: nam vel vltimum iudicium practicum erat nobis liberum, vel non; neutrum dici poteſt; ergo &c. Probatur prima pars minoris: nam ſi iudicium practicum non eſt liberum, neque electio, quæ iuxta hanc opinionem neceſſariò ſequitur ex vltimo iudicio practico, eſt libera; ex. gr. ſi ego non ſum liber ad iudicandum, quod hic, & nunc eſt frangendum ieiunium, poſito verò, quod iudicem frangendum ieiunium, non poſſum non frangere ieiunium; ſimpliciter & abſolutè non poſſum ieiunium non frangere.

adeo-

adeoque non poſſum obſeruare præceptum.

19. Probatur iam ſecunda pars minoris. Nam ſi vt concedit Bellarminus, iudicium practicum, quo iudico hic, & nunc eſſe frangendum ieiunium, eſt mihi liberum, vel ad hoc, vt voluntas liberè determinet intellectũ ad hoc iudicium, prærequiritur aliud iudicium practicum, quo intellectus dictet hic, & nunc intellectum eſſe determinandum ad practicè iudicandum, frangendum eſſe ieiunium, vel non; ſi prærequiritur aliud iudicium practicum, de illo quæritur, vtrum ſit liberum, vel non, & ſic redit argumentum, & proceditur in infinitum; ſi non prærequiritur; ergo ſicut ad hoc, vt voluntas liberè determinet intellectum ad iudicium practicum, non prærequiritur, vt ſit determinata antecedenter per aliud iudicium practicum; ſic vt voluntas ſe determinet ad electionem, qua dicat *volo frangere ieiunium*, non requiritur, vt ſit antecedenter determinata per iudicium practicum ad talem electionem.

20. Reſpondet Bellarminus cap. 9. in reſp. ad 7. argumentum, iudicium practicum vltimò determinans ad electionem eſſe liberum voluntati: ſiquidem voluntas poteſt determinare intellectum, vel ad iudicandum ex. gr. frangendum eſſe ieiunium, vel ad iudicandum obſeruandum eſſe præceptum ieiunandi. At voluntas non determinat intellectum ad hoc potius, quam ad aliud iudicium practicum per electionem, neque per vllum actum poſitiuum, quo velit, vt intellectus faciat hoc potius iudicium practicum, quàm aliud oppoſitum: nam ſi hoc dicatur, redit argumentum, & proceditur in infinitum; ſed intellectum determinat purè negatiuè. Propoſitis nimirum rationibus, tum pro iudicando, quod obſeruandum eſt præceptum, adeoque ieiunandum, tum pro iudicando, quod violandum eſt præceptum, & comedendum, voluntas eſt libera ad hoc, vt ſinat ſe trahi, vel à rationibus allicientibus ad obſeruandum præceptum, vel à rationibus allicientibus ad præceptum violandum. Si igitur voluntas liberè non reſiſtens ſinat ſe trahi à rationibus allicientibus ad violandum præceptum, intellectus auerſus à motiuis pro obſeruantia præcepti, voluntate ſinente, practicè iudicat frangendum præceptum, & à tali iudicio voluntas abſque noua libertate determinatur ad eligendam fractionem præcepti: ſi voluntas ſinat ſe trahi à rationibus allicientibus ad obſeruandum præceptum, intellectus auerſus à motiuis violandi præceptum, voluntate ſinente, practicè iudicat obſeruandum præceptum, ac proinde voluntas ſine noua libertate determinatur ad eligendam obſeruantiam præcepti.

21. Hæc opinio, quæ eſt ſubtiliſſima, reijcitur primò: nam ad hoc, vt voluntas ſinat per exercitium libertatis purè negatiuum intellectum conuerti ad conſideranda hæc potius motiua, quàm illa, non prærequiritur iudicium practicum iudicans *ſinendum eſt, vt intellectus conuertatur ad hæc potius motiua, quam ad illa*; ergo neque ad hoc, vt voluntas per actum poſitiuum velit conuertere intellectum ad conſiderandum hæc potius motiua, quàm illa, prærequiritur iudicium practicum iudicans; *conſideranda ſunt potius hæc motiua, quàm illa*; ergo neque vt conſideratis motiuis, voluntas eligat hoc potius, quam illud, prærequiritur iudicium practicum iudicans *omnibus penſatis faciendum eſt hoc*.

22. Reijcitur ſecundò: nam voluntas debet eſſe libera immediatè præſertim ad actus maximè deliberatos; ſed actus conſequentes conſultationem, & conſiderationem intellectus ſunt maximè deliberati; ergo voluntas debet eſſe immediatè libera præſertim ad actus conſequentes conſultationem, & deliberationem intellectus; ſed electio ſequitur conſultationem, & deliberationem intellectus actus autem, per quos voluntas applicat intellectum ad conſideranda motiua pro hac, vel illa parte, præcedunt conſultationem, & deliberationem, adeoque ſunt minus deliberati; ergo voluntas debet eſſe immediatè libera præſertim ad electionem, adeoque non debet ad electionem determinari ab vltimo iudicio practico, vt docet hæc ſententia, iuxta quam immediata libertas datur ſolum ad actus, per quos determinamus intellectum ad conſultandum, deliberandum, & concludendum vltimum iudicium practicum, non autem ad ipſam electionem, quæ ſequitur deliberationem.

23. Tertiò demum reijcitur: nam videtur ſupponere primum exercitium libertatis eſſe purè negatiuum, adeoque conſiſtere in aliqua pura omiſſione; ſed hoc difficile explicatur, & præterea repugnat pura omiſſio, vt dicetur quæſtione ſequenti; ergo &c.

24. Reiectis his opinionibus, vt colligam doctrinam traditam in earum impugnationibus, & quæſtionem propoſitam ſoluam, dicendum primò: ad electionem liberam non requiritur, vt voluntas ſit antecedenter determinata per vltimum iudicium practicum.

25. Probatur: nam, vt dictum eſt impugnando opinionem Bellarmini, ſi tale iudicium non eſt liberum, neque electio eſt libera; ſi eſt liberum, ne procedatur in infinitum, voluntas debet poſſe determinare intellectum ad vltimum iudicium practicum, abſque eo quod ſit antecedenter determinata per aliud iudicium practicum; ergo poteſt ſe ipſam determinare ad electionem liberam, abſque eo quod ſit antecedenter determinata per iudicium practicum; præſertim quia non minus voluntas debet habere libertatem immediatam ad electionem, quæ eſt actus maximè deliberatus, quam ad iudicium practicum, & ad alios actus minus deliberatos. Confirmatur: nam iudicium practicum, quo peccantes iudicarent, omnibus penſatis, eſſe peccandum, eſſet hæreticum.

26. Dicendum ſecundò: ad electionem non requiritur, vt quod eligitur, efficacius proponatur ab intellectu, ſed poteſt etiam eligi quod inefficacius fuit propoſitum. Porrò illud obiectum dicitur efficacius proponi, ad quod ex vi propoſitionis magis inclinamur.

27. Probatur concluſio: nam vel voluntas eſt libera ad faciendum, vt vna pars contradictionis proponatur tum efficacius, tum inefficacius, vel non; ſi eſt libera, ſicut vt voluntas determinet intellectum ad proponendam efficacius vnam partem, non eſt neceſſe, vt antecedenter hoc ipſum efficacius proponatur, alioquin procederetur in infinitum; ſic vt voluntas eligat liberè vnam partem, non eſt neceſſe, vt illa pars antecedenter proponatur efficacius: ſi autem voluntas non eſt libera ad faciendum, vt vna pars contradictionis proponatur efficacius; ergo vt voluntas obiectum efficacius propoſitum liberè eligat libertate ſaltem contradictionis, debet poſſe omittere, vel ſuſpendere electionem obiecti efficacius propoſiti; ergo, vt dictum eſt impugnando ſententiam Vaſquez, licet efficacius proponatur electio, quam omiſſio, aut ſuſpenſio electionis, voluntas poteſt ſe determinare ad omiſſionem, & ſuſpenſionem liberam inefficacius propoſitam; ergo poteſt etiam ſe determinare ad electionem poſitiuam obiecti inefficacius propoſiti. Nam voluntas non minus debet eſſe libera ad electionem inefficacius propoſitam, quam ad omiſſionem, vel ſuſpenſionem inefficacius propoſitam.

28. Dicendum tertiò: non ſolum poſſumus eligere id, quod intellectus iudicat, omnibus penſatis, eſſe melius, ſed etiam id, quod iudicat, omnibus penſatis, eſſe bonum æquale, vel minus, licet minus bonum proponatur inefficacius.

Probatur: nam licet aliquis ex fide, & etiam ex ratione naturali iudicet, hic, & nunc eſſe melius non peccare, quam peccare, tamen poteſt velle peccare, iuxta illud: *video meliora, proboque: deteriora ſequor*; ergo poſſumus eligere id, quod omnibus penſatis, iudicamus eſſe minus bonum; ergo à fortiori poſſumus eligere id, quod omnibus penſatis, iudicamus eſſe æquale alteri. Addidi voluntatem poſſe eligere minus bonum etiã inefficacius propoſitum. Probatur: nam licet intellectus efficacius proponat actum honeſtum, quam eius ſuſpenſionem, & iudicet melius eſſe facere, quam ſuſpendere actum honeſtum, tamen voluntas poteſt actum honeſtum ſaltem ſuſpendere, vt concedit Vaſquez; ergo poteſt voluntas ſe determinare ad ſuſpenſionem inefficacius propoſitam, & quam intellectus iudicat eſſe minus bonam; ergo poteſt etiam eligere minus bonum, licet inefficacius propoſitum.

29. Exiſtimo inſuper de facto initium peccati in Angelis, atque in primis parentibus fuiſſe liberam determinationem ad id, quod iudicabant eſſe minus bonum, & inefficacius fuit illis propoſitum. Probatur: quod enim nobis minus bonum proponatur inefficacius, quã maius bonum, oritur ex defectu perfectæ rectitudinis in intellectu, & voluntate, & ex imperfecta ſubiectione appetitus ſenſitiui; ſed Angeli, & primi parentes in ſtatu innocentiæ habuerunt perfectam rectitudinem intellectus, & voluntatis, iuxta illud Eccleſiaſt. 7. 30. *Solummodò hoc inueni, quod fecerit Deus hominem rectum*, & præterea in Angelis non fuit appetitus ſenſitiuus, in primis parentibus per iuſtitiam originalem fuit perfectè ſubiectus rationi; ergo intellectus efficacius proponebat maius bonum, quam minus; ergo initium peccati fuit, quod ipſimet liberè ſe auerterunt à maiori bono efficacius propoſito, & ſe conuerterunt ad minus bonum inefficacius propoſitum.

30. Dices: ſequitur Angelos, & primos parentes peccaſſe ſine vllo præuio errore, & inconſideratione intellectus; ſed hoc repugnat Scripturæ Prou. 24. 22. dicenti: *Errant, qui operantur malum*: repugnat etiam Ariſtoteli ſeptimo Ethicorum, capite 3. & alibi ſæpè dicenti neminem peccare, niſi ex aliquo errore, vel inconſideratione intellectus; ergo &c.

31. Reſpondeo, diſtinguo maiorem; ſequitur Angelos, & primos parentes peccaſſe peccato perfecto, & conſummato abſque vllo errore, vel inconſideratione libera intellectus, nego; peccato initiali, concedo; diſtinguo eodem pacto minorem; & nego conſequentiam. Angeli, & primi parentes, licet intellectus vtpotè rectus efficacius proponeret maius bonum obediendi Deo, quam minus non obediendi, tamen conuerterunt ſe ad efficacius conſideranda motiua non obediendi, quam obediendi, & hoc fuit initium peccati, quod initium non præceſſit vllus error, nec vlla inconſideratio libera, ſeu per modum priuationis, ſed ſolum aliqua inconſideratio purè negatiua, hoc eſt negatio alicuius perfectioris cognitionis motiuorum retrahentium à peccato, quam perfectiorem cognitionem ſi habuiſſent, non ſe auertiſſent à conſideratione motiuorum retrahentium. Per peccatum initiale, quo Angeli, & primi parentes auerterunt intellectum à motiuis obediendi, cæpit obſcurari eorum intellectus; & quia, vt docet Ariſtoteles tertio Ethicorum capite quinto, *Qualis vnuſquiſque eſt, talis finis videtur ei*, paulatim prolapſi ſunt in errorem, vel inconſiderationem, qua putarunt, vel apprehenderunt peccatum non eſſe tantum malum, quantum videbatur ipſis antè obſcurationem intellectus, & ex hoc errore, vel inconſideratione tandem ruerunt in peccatum conſummatum, & opere completum. Addo primos parentes ante peccatum conſummatum comedendi, non ſolum erraſſe, ſed etiam incidiſſe in hæreſim, atque infidelitatem, vt ex communi Patrum doctrina docet Bellarminus Tom. 4. lib. 3. de amiſſione gratiæ, & ſtatu peccati, cap. 6.

cap. 6. vbi etiam explicat, in quam hæreſim incidérint. Scriptura igitur dicens: *errant, qui operantur malum*, loquitur de peccato conſummato, ſiquidem, ly *operantur malum*, ſignificat peccatum opere completum: ac de peccato conſummato docet etiã Ariſtoteles nunquam fieri, abſque eo quod ex parte intellectus præcedat error, aut inconſideratio, vt explicatum eſt. Quod autem initium peccati ſit libera auerſio intellectus à conſideratione motiuorum retrahentium, probatur tum experientia, tum ex eo, quod nemo repente fit peſſimus, ſed per quoſdam gradus, ac primus gradus eſt libera auerſio intellectus à motiuis retrahentibus à peccato, tum authoritate Scripturæ Hieremiæ 12. 12. *Deſolatione deſolata eſt terra, quia non eſt, qui recogitet corde*: Eccleſiaſtici 7. 40. *Memorare nouiſſima tua, & in æternum non peccabis*; ergo ad peccandũ auertendus eſt intellectus à memoria nouiſſimorum.

32. Ad 1. reſpondeo cum communi ſententia penè omnium, quod etiam Deus eſt liber ad eligendum minus bonum extrinſecum, relicto maiori. Probatur: nam cum melius ſit Verbum incarnari, quam non incarnari, mundum creari, quam non creari, ſi Deus non eſſet liber ad volendum minus bonum, non eſſet liber ad volendum non incarnari, ac non creare mundum, quæ ſunt abſurda. Dum opponitur: eſt imperfectio eligere minus bonum, relicto maiori, diſtinguo: eſt imperfectio, cum electio deſumit ſuam perfectionem ex bono electo, concedo; cum electio purè dat perfectionem bono electo, nego maiorem; concedo minorem; & nego conſequentiam. Cum eligens, & electio deſumunt ſuam perfectionem ex bono electo, eligere minus bonum includit imperfectionem phyſicam, vel moralem eligentis, & electionis: at cum eligens, & electio purè dant perfectionem obiecto electo, eligere minus bonum nullam includit imperfectionem eligentis, & electionis, ſed purè dat obiecto electo perfectionem minorem, & includentem defectum maioris perfectionis. Deus, & diuinæ electiones, quæ cum Deo identificantur, non deſumunt ſuam perfectionem ex obiectis extrinſecis electis, ſed purè illis dant perfectionem electam; ergo ſiue Deus eligat maius bonum extrinſecum, ſeu minus, nulla ſequitur imperfectio phyſica, vel moralis in Deo, & in diuinis electionibus. Ex oppoſita ratione quia electiones creatæ deſumunt ſuam perfectionem etiam ex obiectis electis, eo ipſo, quod creaturæ eligunt minus bonum, relicto maiori, datur in eligente, & electione aliqua imperfectio moralis, vel purè phyſica. Sed de libertate Dei ad eligendum minus bonum ex profeſſo egi quæſt. 50. 51. 52. & 53. de Deo.

33. Ad 2. diſtinguo maiorem: voluntas non poteſt eligere, & præferre niſi id, quod intellectus proponit vt præferendum neceſſario, nego; vt præferendum ſufficienter, concedo; diſtinguo eodem pacto minorem; & nego conſequentiam. Quia voluntas eſt potentia rationalis, non poteſt eligere, & præferre obiectum, niſi intellectus proponat ſufficientem rationem illud eligendi, ac præferendi alteri. At non requiritur, vt intellectus proponat rationem neceſſariam eligendi bonum minus, illudque præferendi maiori. Intellectus licet non poſſit proponere rationem neceſſariam eligendi bonum minus, illudque præferendi maiori, poteſt tamen proponere rationem ſufficientem præferendi minus bonum maiori; puta poteſt proponere iucunditatem comedendi vt rationem ſufficientem præferendi minus bonum comeſtionis bono ſeruandi ieiunium præceptum; ergo voluntas poteſt præferre minus bonum maiori.

34. Dices: non poteſt voluntas eligere A. præ B. niſi intellectus proponat maiorem rationem eligendi A, quam B.

35. Reſpondeo primò, nego antecedens. Vt enim voluntas eligat A. præ B. ſufficit, vt intellectus proponat rationem ſufficientem eligendi A. præ B. ſeu talis ratio ſit maior, quam ratio eligendi B, ſeu ſit minor, ſeu æqualis; ſed iucunditas A. puta comeſtionis, eſt ſufficiens ratio eligendi comeſtionem præ ieiunio; ergo &c.

36. Reſpondeo ſecundò, diſtinguo antecedens: non poteſt voluntas eligere A. præ B, niſi intellectus proponat maiorem rationem eligendi A, quam B, hoc eſt niſi proponat aliquam rationem magis impellentem ad eligendum A, quam eadem ratio impellat ad eligendum B. concedo; niſi intellectus proponat rationem magis impellentem ad eligendum A, quam alia ratio oppoſita impellat ad eligendum B, nego. Voluntas non poteſt eligere A. præ B, niſi intellectus proponat aliquam rationem magis impellentem ad eligendum A, quam eadem ratio impellat ad eligendum B: at non requiritur, vt intellectus proponat aliquam rationem, quæ magis impellat ad eligendum A, quam alia ratio impellat ad eligendum B; ſed iucunditas comeſtionis ex. gr. eſt ratio magis impellens ad comedendum, quam ad ieiunandum, imò nullo pacto impellens ad ieiunandum, ſed retrahens à ieiunando; ergo voluntas poteſt eligere A. præ B, puta comeſtionem præ ieiunio, licet honeſtas ieiunij magis impellat ad ieiunandum, quam iucunditas comedendi ad comedendum.

37. Ad 3. diſtinguo maiorem: minus bonum, in quo nulla appareat ratio alliciens, quæ non appareat in maiori bono, habet rationem puri mali, tranſeat; in quo appareat ratio alliciens, quæ non appareat in maiori bono, nego; concedo minorem; & diſtinguo eodem pacto conſequens. Minus bonum, in quo appareat ratio alliciens, quæ non appareat in maiori, non habet rationem puri mali: ex. gr. licet comeſtio ſit minus bonum, quam ieiunium præceptum, tamen quia in comeſtione apparet iucunditas ſenſibilis alli-

ciens ad comeſtionem, quæ iucunditas non apparet in ieiunio, iucunditas non proponitur vt purum malum, ſed vt bonum eligibile.

38. Infertur primò voluntatem propoſitis duobus bonis, altero honeſto, ſed non iucundo, altero iucundo, ſed non honeſto, poſſe eligere vtrumlibet, quia in vtroque apparet aliqua ratio alliciens, quæ non apparet in alio.

39. Infertur ſecundò voluntatem propoſitis duobus bonis honeſtis æqualibus, vel inæqualibus, ſed ſpecie diuerſis, poſſe eligere vtrumlibet, quia in vtrolibet apparet honeſtas ſpecifica alliciens, quæ non apparet in alio. Exempli gratia propoſito bono virginitatis, & bono matrimonij, licet bonum honeſtum virginitatis ſit maius bono honeſto matrimonij, tamen quia matrimonium habet honeſtatem ſpecie diuerſam ab honeſtate virginitatis, voluntas etiam ex motiuo ſpecialis honeſtatis matrimonij poteſt illud præferre virginitati.

40. Infertur tertiò, quod cum proponuntur iucunditates ſpecie diuerſæ, voluntas poteſt eligere vtramlibet: ex. gr. cum proponitur iucunditas videndi ſpectaculum, & iucunditas audiendi muſicam, voluntas poteſt eligere vtramlibet, ſeu proponantur vt æquales, ſeu vt inæquales, quia in vtraque apparet diuerſa ratio ſpecifica alliciens.

41. Infertur quartò, quod etiam cum proponuntur duæ honeſtates, vel duæ iucunditates æquales, ac ſolo numero differentes, voluntas poteſt eligere vtramlibet: ex. gr. licet quis exiſtimet eſſe æquè honeſtum dare eleemoſinam pauperi A, ac pauperi B. tamen poteſt velle dare potius pauperi A, quam pauperi B, quia in datione pauperi A. apparet honeſtas indiuidualis, quæ non apparet in datione pauperi B; ipſa autem honeſtas indiuidualis eſt motiuum ſufficienter alliciens. Ex proportionali ratione licet proponatur vt æquè iucundum bibere poculum A. ac bibere poculum B. poteſt voluntas propter hanc indiuidualem iucunditatem eligere potiùs bibere poculum A. quam poculum B. Confirmatur ex inconuenienti. Eſt enim inconueniens, vt voluntas neceſſitetur ad eligendum minus bonum, relicto maiori; ſed ſi voluntas, data optione duorum eiuſdem ſpeciei, & omninò æqualium, non poſſet alterum eligere, neceſſitaretur ad carendum vtroque; carere autem vtroque eſt minus bonum, quam habere alterum tantum; ergo &c.

42. Dices: voluntas non poteſt ſe liberè determinare ad vnum potius numero actum, quam ad alium; ergo &c.

43. Reſpondeo, diſtinguo: voluntas non poteſt ſe determinare ad vnum potiùs numero actum, quam ad alium, quos intellectus non diſcernat, concedo; quos intellectus diſcernat, nego. Voluntas non poteſt ſe determinare ad vnum potiùs numero actum, quam ad alium, quos intellectus non diſcernat: ex. gr. ſi intellectus non diſcernit ambulationem A. ab ambulatione B, voluntas non poteſt eligere potius ambulationem A, quàm ambulationem B. At cum intellectus diſcernit vnum indiuiduum ab alio per proprietates, quarum aggregatum in nullo alio fiet, vel alia ratione, poteſt voluntas eligere vnum indiuiduum præ alio. Et quia intellectus diſcernit dationem eleemoſinæ pauperi A. à datione eleemoſinæ pauperi B, voluntas poteſt alteram eligere præ altera, præſertim cum in mea ſententia, quam tradidi quæſtione 40. logicæ, indiuidua licet omninò æqualia, tamen differant per aliquam perfectionem indiuidualem diſſimilem. Confirmatur: nam Deus, quia diſcernit omnia indiuidua poſſibilia, poteſt velle vnum potius indiuiduum, quam aliud, licet omninò æquale; ergo etiam nos, cum diſcernimus indiuidua omninò æqualia, poſſumus velle vnum præ alio.

44. Ad 4. diſtinguo maiorem: quidquid voluntas eligit, eligit ex amore boni abſtracti, nego; vel abſtracti, vel contracti per differentias ſpecificas, vel indiuiduales, concedo; diſtinguo eodem pacto minorem; & nego conſequentiam. Voluntas non ſolum amat bonum abſtractum, puta bonum *vt ſic*, ſed etiam bonum contractum per differentias boni, in quantum eſt bonum, puta bonum honeſtum vt honeſtum; bonum iucundum vt iucundum; honeſtatem temperantiæ, vt honeſtas temperantiæ eſt; iucunditatem videndi, vt iucunditas videndi eſt, & ſic deſcendendo vſque ad ſpecies infimas, ac differentias indiuiduales boni. Licet igitur voluntas ex amore boni abſtracti non poſſit eligere minus bonū, tamen ex amore boni vt contracti, poteſt eligere minus bonum, puta ex amore boni iucundi vt iucundi poteſt eligere minus bonum comeſtionis, relinquendo maius bonum ieiunij. Ad probationem minoris, reſpondeo transeat maior, & diſtinguo minorem: nemo ex amore pecuniæ *vt ſic* poteſt eligere decem iulios, relictis duodecim, tranſeat; ex amore pecuniæ vt contractæ per differentias, nego; & nego conſequentiam. Tranſeat, quod ex amore pecuniæ *vt ſic* non poſſumus eligere decem iulios, relictis duodecim; at ex amore pecuniæ vt contractæ per differentiam aureæ e. g. poſſum eligere pecuniam auream valoris decem iuliorum, relicta argentea valoris duodecim iuliorum; & proportionaliter ex amore voluptatis vt contractæ per hoc, vt ſit voluptas vt duo videndi ſpectaculum, eligere voluptatem vt duo videndi ſpectaculum, relicta voluptate vt tria comedendi; ergo à pari. Addo bonum minus, in quo ſit ratio alliciens ſpecie diuerſa, quæ non ſit in bono maiori, non ſe habere ad bonum maius ſicut decem iulij ad duodecim; ſiquidem in decem iulijs non videtur eſſe ſpecialis ratio alliciens.

45. Ad 5. diſtinguo antecedens; ex amore finis non poſſum eligere medium minus

vtile,

vtile, in quo non appareat vlla ratio alliciens, quæ non appareat in medio vtiliori, concedo: in quo appareat aliqua ratio alliciens non apparens in vtiliori, nego; & diſtinguo eodem pacto conſequens. Ex amore ſanitatis poſſum eligere medicamentum minus vtile, ſi in eo appareat aliqua ratio alliciens non apparens in medicamento vtiliori, puta ſi medicamentum minus vtile appareat vt facilius, ſuauius, minoris pretij &c. ergo idem dicendum de bono in ratione finis. Verum quidem eſt, quod ſi amo finem amore efficaciſſimo, quo nimirum volo finem conſequi omni meliori, & ſecuriori modo, talis amor includit voluntatem efficacem ponendi media vtiliora, ideoque ex tali amore non poſſum eligere medium minus vtile, relicto vtiliori. Sed quia poſſumus amare finem efficaciter, ſed non ſumma efficacia, poſſumus ex amore efficaci finis eligere medium minus vtile, relicto vtiliori.

QVAESTIO XX.

Vtrum voluntas poſſit purè omittere omiſſione immediatè libera, & non fundata in vllo actu poſitiuo?

1. VIdetur poſſe, primò quia, ſi non poſſet, non ſatis explicaretur, quo pacto libertas contradictionis differret à libertate contrarietatis, & quo pacto peccatum omiſſionis differret à peccato commiſſionis.

2. Secundò propoſito per cognitionem abſtractiuam puro bono, voluntas poteſt illud non amare; ſed ſi non amat, omittit amorem per omiſſionem immediatè liberam, & non fundatam in vllo actu poſitiuo; ergo &c. Probo minorem: nam omiſſio amoris circa purum bonum non poſſet fundari in actu poſitiuo, quo voluntas purum bonum nollet, & odio haberet: ſiquidem ex dictis quæſtione 18. purum bonum non poſſumus odiſſe, & nolle; ſed non poteſt explicari, in quo alio actu poſitiuo fundaretur; ergo &c.

3. Tertiò ſi dicatur, quod omiſſio amoris circa purum bonum, debet fundari in actu reflexo, quo voluntas velit omittere amorem puri boni, contra eſt, quia cum alicui proponitur purum bonum, etiamſi reflexè non cognoſcat ſuum amorem, & omiſſionem amoris, poteſt liberè non amare purum bonum; ſed in hoc caſu non poteſt reflexè velle omiſſionem amoris, cum talem omiſſionem non cognoſcat, ac volitio non poſſit tendere in obiectum non cognitum; ergo poteſt omittere amorem puri boni per omiſſionem puram, hoc eſt non fundatam in vllo actu poſitiuo.

4. Quartò eo ipſo, quod aliquis poteſt ſe mouere per motus contrarios, puta ſurſum, vel deorſum, poteſt etiam omittere vtrumque motum contrarium, ac neque moueri ſurſum, neque deorſum; ſed voluntas circa bonum mixtum malo habet libertatem contrarietatis, per quam poteſt ſe mouere per actus contrarios, illud volendo, vel nolendo; ergo poteſt etiam per puram omiſſionem omittere vtrumque actum, & obiectum neque velle, neque nolle.

5. Quintò voluntas poteſt ſe determinare liberè ad id, quod ab intellectu proponitur illi ſub ratione boni; ſed poteſt intellectus proponere, quod bonum eſt neque amare, neque odiſſe aliquod obiectum includens bonum mixtum malo, ſed omittere omnem actum; ergo poteſt voluntas ſe liberè determinare ad puram omiſſionem omnis actus.

6. Sextò voluntas non ſolum eſt libera ad volendum obiectum, ſed etiam ad volendum illud amore magis, aut minus intenſo; ſed ſi velit amore minus intenſo, liberè omittit maiorem intenſionem; ergo poteſt voluntas liberè omittere maiorem intenſionem; ſed hæc omiſſio maioris intenſionis non fundatur in actu poſitiuo, quo reflexè velit omittere illam maiorem intenſionem; nam & ipſa volitio intenſionis poteſt eſſe magis, & minus intenſa, & de ea redit argumentum, & proceditur in infinitum; ergo intenſionem actus poteſt omittere per puram omiſſionem non fundatam in vllo actu poſitiuo.

7. Septimò voluntas diuina eſt libera ad nihil omninò producendum ad extrà; ſed in hoc caſu non exerceret vllum actum poſitiuum liberum, ſed purè omitteret; ergo voluntas diuina eſt libera ad purè omittendum; ergo etiam creata.

8. Reſpondeo, certum eſt primò voluntatem poſſe purè omittere omiſſione non libera, ſed neceſſaria. Patet: nam cum dormimus, habemus puram omiſſionem neceſſariam omnium actuum voluntatis.

9. Certum eſt ſecundò poſſe voluntatem omittere ſuos actus omiſſione libera, non pura, ſed fundata in aliquo actu poſitiuo. Patet: nam cum aliquis liberè vult non comedere, omittit liberè volitionem comedendi; ſed talis omiſſio licet libera non eſt pura, ſed fundatur in actu poſitiuo, quo voluntas vult non comedere. Cum enim repugnet, quod ſimul velit comedere, & velit non comedere, eo ipſo, quod poſitiuè, & liberè vult non comedere, ſequitur, quod liberè omittat actum oppoſitum, quo velit comedere.

10. Certum eſt tertiò omiſſionem liberam non puram aliquando fundari in actu contrario actui omiſſo; aliquando in actu, quo reflexè volumus ipſam omiſſionem; aliquando in actu, quo volumus non ipſam omiſſionem, ſed aliquam cauſam, vel occaſionem, ex qua videmus neceſſario ſequuturam

ram omiſſionem. Explicatur exemplis. Primò cum aliquis liberè vult non comedere, liberè omittit volitionem comedendi, & talis omiſſio fundatur in volitione non comedendi, quæ eſt contraria volitioni comedendi. Secundò cum aliquis liberè vult non facere actum contritionis, quem poteſt facere, liberè omittit actum contritionis, & talis omiſſio fundatur in actu, quo reflexè vult omittere actum contritionis. Tertiò cum aliquis toto mane vult ludere domi, videns ex hoc neceſſario ſequi omiſſionem volendi audire ſacrum, liberè omittit volitionem audiendi ſacrum omiſſione fundata in volitione poſitiua, qua licet non velit omiſſionem, vult ludum, ex quo videt ſequuturam omiſſionem volitionis audiendi ſacrum.

11. His ſuppoſitis, quæritur, vtrum voluntas poſſit omittere aliquem ſuum actum omiſſione immediatè libera, & non fundata in vllo actu poſitiuo, ex quo ſine noua libertate ſequatur talis omiſſio: ex. gr. vtrum qui poteſt velle audire ſacrum, poſſit omittere volitionem audiendi ſacrum omiſſione immediatè libera, ac non fundata in vllo actu poſitiuo, quo vel velit ſacrum non audire, vel velit omittere volitionem audiendi ſacrum, vel velit ludere toto mane, aut facere aliud, ex quo videt neceſſario ſequi omiſſionem volitionis audiendi ſacrum. Hæc quæſtio præſertim examinata eſt à recentioribus poſt Suarez, & Vaſquez, qui recentiores diuiſi ſunt in duas partes. Arriaga, Ripalda, & alij, concedunt poſſe dari omiſſionem liberam. Negant Cardinalis de Lugo in ſuis manuſcriptis de actibus humanis, Cardinalis Pallauicinus de actibus humanis diſputat. 3. quæſt. 2. Pater Eſparza de actibus humanis quæſtione decimaquinta, & alij. Exiſtimo autem hanc ſecundam opinionem tradi à Sancto Thoma 1. 2. quæſt. 75. artic. 5. in corpore, & in diſputatis quæſtione 2. de peccatis articulo primò, vbi dicit: *Sic igitur quantum ad hoc prima opinio eſt vera, quod ad omiſſiones requiritur actus voluntarius vt cauſa*; ergo exiſtimat non poſſe dari omiſſionem liberam, quæ non fundetur in aliquo actu poſitiuo, tanquam in cauſa. Nec obſtat, quod 1. 2. quæſtione 6. articulo 3. in corpore dicit: *voluntarium poteſt eſſe abſque actu, quandoque quidem abſque actu exteriori cum actu interiori, ſicut cum vult non agere; aliquando autem & abſque interiori, ſicut cum non vult.* Vt enim 1. 2. diſput. 24. numero 1. docet Vaſquez, licet ſequatur opinionem concedentem puram omiſſionem, S. Thomas eo loco quæſtionis ſextæ concedit omiſſionem poſſe dari abſque actu interiori, qui velit ipſam omiſſionem; inferius verò quæſtione ſeptuageſima prima articulo quinto oſtendit omiſſionem non poſſe dari abſque actu interiori, qui licet non velit directè ipſam omiſſionem, ſaltem ſit cauſa, vel occaſio omittendi; ergo ſententia Sancti Thomæ eſt non poſſe dari omiſſionem liberam, quæ non fundetur in aliquo actu poſitiuo, qui vel directè velit ipſam omiſſionem, vel ſaltem ſit cauſa, aut occaſio omittendi.

12. Dicendum cum ſecunda ſententia: repugnat pura omiſſio libera, ac proinde omnis omiſſio fundatur in aliquo actu poſitiuo, ex quo ſequitur ſine noua libertate.

13. Probatur ratione, quam inſinuat Cardinalis Pallauicinus citata diſputatione ſexta, quæſtione ſecunda, articulo quinto, numero ſecundo. Nam nulla potentia poteſt immediatè aliquid non contentum in fine intrinſeco adæquato talis potentiæ; ſed omiſſio non continetur in fine intrinſeco adæquato voluntatis; ergo voluntas non poteſt immediatè omittere ſuos actus per omiſſionem non fundatam in actu poſitiuo, ac proindè contento in fine voluntatis. Probatur maior, & minor, & explicatur argumentum. Finis intrinſecus adæquatus potentiæ vitalis eſt, vt ſe perficiat per ſuos actus vitales verſantes circa obiectum, & motiuum talis potentiæ: exempli gratia finis intrinſecus adæquatus potentiæ viſiuæ eſt, vt ſe ipſam perficiat per actus vitales videndi obiecta lucida, & colorata; & quia audire non continetur intra talem finem, ideò potentia viſiua non poteſt audire; idemque dic de alijs potentijs; ſed voluntas eſt potentia vitalis habens pro obiecto adæquato bonum, & malum; ergo finis intrinſecus adæquatus voluntatis eſt, vt ſe perficiat per ſuos actus vitales, quibus verſatur circa bonum, illud proſequendo, & circa malum, illud fugiendo; ſed omiſſio non eſt actus vitalis proſequens bonum, & fugiens malum, imò contradictoriè excludit tales actus vitales; ergo omiſſio non continetur in fine intrinſeco adæquato voluntatis, ac proindè voluntas non poteſt immediatè omittere: alioquin immediatè poſſet aliquid, quod non continetur in fine intrinſeco adæquato voluntatis, ſed contradictoriè opponitur tali fini; & cum habeat pro fine adæquato vitaliter agere, poſſet per omiſſionem excludere omnem actum vitalem. Confirmatur: nam ſicut quia obiectum adæquatum voluntatis eſt bonum, & malum, non poteſt voluntas verſari circa obiectum, quod neque continetur in bono, neque in malo; ſic quia finis intrinſecus adæquatus voluntatis eſt, vt ſe vitaliter perficiat, proſequendo bonum, & fugiendo malum, non poteſt voluntas immediatè aliquid, quod neque ſit vitalis proſequutio boni, neque vitalis fuga mali; ſed omiſſio non eſt vitalis proſequutio boni, neque vitalis fuga mali; ergo.

14. Dices primò: potentia viſiua, quæ eſt potentia neceſſaria, poteſt non ſolum neceſſario videre, ſed etiam neceſſario non videre per puram carentiam viſionis; ergo voluntas, quæ eſt potentia libera, poteſt non ſolum liberè exercere, ſed etiam liberè non exercere, ac purè omittere ſuos actus vitales.

15. Re-

15. Reſpondeo diſtinguo antecedens: potentia viſiua poteſt non videre, ita vt purè paſſiuè ſe habeat ad non videndum, concedo; ita vt non purè paſſiuè ſe habeat, nego: & nego conſequentiam. Potentia viſiua, quia habet pro fine adæquato videre, poteſt ſolum videre ita, vt actiuè ſe habeat ad videndum: at poteſt non videre potentia purè paſſiua, qua poteſt ab extrinſeco impediri à ſua viſione; ergo proportionaliter voluntas, quæ habet pro fine intrinſeco adæquato vitaliter agere, liberè, & actiuè, & determinatiuè poteſt ſolum ſe determinare ad vitaliter agendum, & ad omiſſiones ſequentes non puras, ſed fundatas in actibus vitalibus; ad puram autem omiſſionem actuum vitalium, vtpotè quæ non continetur in adæquato fine intrinſeco voluntatis, poteſt ſolum ab extrinſeco, adeoque non liberè determinari; ergo pura omiſſio, vtpotè ex determinatione extrinſeca non poteſt eſſe libera.

16. Dices ſecundò: licet omiſſio non contineatur in fine intrinſeco voluntatis, tamen voluntas poteſt liberè omittere omiſſione non pura; ergo poteſt etiam omiſſione pura.

17. Reſpondeo, negando conſequentiam. Diſparitas eſt, quia eatenus voluntas omittit omiſſione non pura, quatenus liberè facit aliquem actum poſitiuum incompoſſibilem cum alio actu poſitiuo, ex quo proindè ſine noua libertate ſequitur omiſſio illius actus: exempli gratia eatenus voluntas omittit actum odij, quatenus facit actum amoris, ex quo ſequitur omiſſio actus odij; ſed actus poſitiuus vitalis incompoſſibilis cum alio continetur in fine intrinſeco voluntatis, qui eſt vitaliter agere; ergo voluntas potens omittere non purè, poteſt aliquid contentum in fine intrinſeco voluntatis; ſed vt purè omittat, debet omittere ſine vllo actu vitali; ergo ſi voluntas poſſet purè omittere, poſſet aliquid non contentum in fine intrinſeco adæquato voluntatis, quod eſt abſurdum.

18. Dices tertiò: potentia agendi, & non agendi habet pro fine intrinſeco non ſolum agere, ſed etiam non agere; ſed potentia libera eſt potentia agendi, & non agendi; ergo habet pro fine non ſolum agere, ſed etiam non agere, ac proindè etiam omiſſio conſiſtens in non agere, continetur in fine intrinſeco potentiæ liberæ.

19. Reſpondeo, diſtinguo maiorem: potentia agendi, & non agendi habet pro fine non ſolum agere, ſed etiam purum non agere, nego; habet pro fine non ſolum hoc agere, ſed etiam aliud agere oppoſitùm, ex quo ſequitur negatio actionis oppoſitæ, concedo maiorem; & conceſſa minori; diſtinguo eodem pacto conſequens. Sicut quia agens habet pro fine formam, non priuationem, poteſt in ſubiectum introducere priuationem fundatam in forma, ſed non poteſt introducere puram priuationem; ſic quia voluntas habet pro fine vitaliter agere, non autem non agere, poteſt liberè non agere omiſſione fundata in aliqua actione vitali, at non poteſt non agere per omiſſionem puram. Addo, quod licet res poſſit habere potentiam purè paſſiuam, & determinabilem ad aliquid, quod non continetur in fine ipſius, eo pacto, quo aer habet potentiam paſſiuam non ſolum ad lucem, ſed etiam ad puram priuationem lucis, quæ priuatio non continetur in fine aeris, tamen non poteſt res habere potentiam actiuam, & determinatiuam ad aliquid non contentum in fine.

20. Ad 1. in quo quæritur, quo pacto negata pura omiſſione, libertas contradictionis differat à libertate contrarietatis; reſpondeo, quod libertas contrarietatis eſt libertas aliquod obiectum volendi, & nolendi, amandi, & odio habendi; libertas contradictionis eſt libertas idem obiectum volendi, & non volendi. Addo libertatem contrarietatis non poſſe dari ſine libertate contradictionis, cum illam includat; libertatem contradictionis poſſe dari ſine libertate contrarietatis. Nam felicitatem cognitam vt difficilem ad acquirendum, poſſumus efficaciter velle, & non velle, ſed non poſſumus nolle, vt dictum eſt quæſtione 18. num. 27. Si quæratur, vtrum detur libertas puræ contradictionis, reſpondeo negatiuè. Libertas enim puræ contradictionis eſt libertas volendi, & purè non volendi, adeoque purè omittendi, quæ libertas purè omittendi probata eſt impoſſibilis.

21. Dum rurſus quæritur, quo pacto peccatum omiſſionis differat à peccato commiſſionis: reſpondeo peccatum commiſſionis eſſe contra præceptum negatiuum, quo dicitur *ne facias hoc*: peccatum omiſſionis eſſe contra præceptum affirmatiuum, quo dicitur, *fac hoc*. Exempli gratia blaſphemans committit peccatum commiſſionis contra præceptum negatiuum *ne blaſphemes*: qui non audit ſacrum die feſto, facit peccatum omiſſionis contra præceptum affirmatiuum, *audi ſacrum*. Si quæratur, vtrum dari poſſit peccatum puræ omiſſionis non fundatæ in vllo actu poſitiuo: reſpondeo negatiuè. Addo præceptum principaliter affirmatiuum ſemper habere annexum præceptum negatiuum minus principale non faciendi aliquid incompoſſibile cum actione præcepta: exempli gratia præceptum affirmatiuum audiendi ſacrum die feſto habet annexum præceptum negatiuum prohibens ludere toto mane luſu incompoſſibili cum auditione ſacri. Proportionaliter præceptum negatiuum habet annexum præceptum affirmatiuum minus principale faciendi actus neceſſarios ad omiſſionem rei prohibitæ: exempli gratia præceptum negatiuum non blaſphemandi habet annexum præceptum affirmatiuum faciendi actus neceſſarios ad non blaſphemandum. Peccatum autem denominatur commiſſionis, vel omiſ-

ſionis

ſionis per reſpectum ad præceptum principale.

22. Ad 2. Dictum eſt quæſtione 18. numero 24. quod purum bonum abſtractiuè cognitum, ſi nulla appareat ratio mali in medijs ſufficientibus ad illud conſequendum, non poſſumus efficaciter non amare; ſi autem appareat ratio mali in medijs neceſſarijs, poſſumus illud efficaciter non amare: & tunc omiſſio amoris efficacis fundari poteſt non in odio puri boni, quod odium eſt impoſſibile, ſed in odio malitiæ difficultatis mediorum neceſſariorum ad conſequendum purum bonum, puta felicitatem. Cum enim repugnet, vt quis nolit ponere media neceſſaria ad finem, & efficaciter velit finem, eo ipſo quod aliquis nolit ponere media neceſſaria ad felicitatem, omittit amorem efficacem felicitatis, omiſſione non pura, ſed fundata in nolitione mediorum. Addo, quod cum proponitur felicitas vt difficilis &c. voluntas eſt libera ad illam amandam, vel amore efficaciſſimo, quo velit felicitatem omni meliori modo, vel amore efficaci, ſed non efficaciſſimo, vel amore inefficaci, in quo amore inefficaci dantur etiam gradus, & quod tales amores ſunt inuicem incompoſſibiles; ergo in vno amore fundatur omiſſio alterius, vt magis explicabitur in reſponſione ad ſextum.

23. Ad 3. concedo, quod cum intellectus proponit bonitatem omittendi amorem efficacem puri boni cogniti vt difficilis ad conſequendum, voluntas poteſt reflexè velle omittere amorem puri boni, ac proindè omiſſio talis amoris poteſt fundari in actu reflexo, quo voluntas vult omittere. Si autem intellectus non proponat bonitatem omittendi amorem puri boni, voluntas non poterit reflexè velle omiſſionem talis amoris, cum non poſſit velle incognitum, adeoque tunc omiſſio amoris efficacis puri boni non fundabitur in volitione reflexa omittendi, ſed in aliquo alio actu poſitiuo, vt explicatum eſt in reſponſione ad ſecundum. Addo, quod cum exercemus actus liberos, experimur difficultatem determinandi nos ad vnam partem contradictionis, ideoque ſemper, vel ferè ſemper cognoſcimus bonitatem omittendi, ac ſuſpendendi determinationem propter eius difficultatem, ideoque poſſumus velle omittere, ac ſuſpendere determinationem.

24. Dices primò: cum aliquis amat purum bonum, & cognoſcit bonum eſſe illud amare, poteſt vel purum bonum ità amare, vt reflexè velit amare, vel ità, vt omittat actum, quo velit reflexè amare; ſed ſi omittit, omittit per puram omiſſionem non fundatam in vllo actu poſitiuo; ergo &c. Probatur minor: nam talis omiſſio non poteſt fundari in alio actu poſitiuo, quam in actu, quo reflexè vellet omittere volitionem amandi; ſed non poteſt fundari in tali actu; ergo: Probatur minor: nam hanc ipſam volitionem omittendi poſſet omittere; ergo vel poſſet omittere per puram omiſſionem, & habetur intentum, vel ſolum poſſet omittere per actum poſitiuum, quo reflexè vellet omittere volitionem omittendi volitionem amandi, ac de hoc actu poſitiuo redit argumentum, & proceditur in infinitum; ergo ſiſtendum eſt in aliqua omiſſione pura, & immediatè libera.

25. Reſpondeo concedo maiorem, & nego minorem. Ad probationem reſpondeo dupliciter. Primò nego maiorem, ac dico, quod poteſt quis amare purum bonum, vel aliud obiectum amore, qui ita exercitè velit ſe ipſum, vt excludat omnem actum diſtinctum reflexum circa ipſum amorem; ergo tunc omiſſio volitionis amandi fundatur in ipſo amore excludente omnem actum reflexum circa ſe, ac proinde fundante omiſſionem omnis actus reflexi; & hæc reſponſio eſt valdè expedita. Secundò reſpondeo, tranſeat maior, & nego minorem. Ad probationem nego minorem. Ad probationem diſtinguo antecedens: hanc ipſam volitionem omittendi volitionem reflexam amandi, voluntas poſſet omittere, poſito quod omitteret volitionem reflexam amandi, nego; poſſet omittere, exercendo volitionem reflexam amandi, concedo; & nego conſequentiam. Poſito, quod voluntas ità amet purum bonum, vt liberè omittat volitionem reflexam illud amandi, non poteſt volitionem reflexam omittere per omiſſionem immediatè liberam, vt oſtenſum eſt; & dum aduerſarij hoc aſſumunt, petunt principium; ergo ſolum poteſt omittere volitionem reflexam amandi per omiſſionem fundatam in volitione reflexa omittendi, adeoque non poteſt omittere volitionem reflexam amandi purum bonum, & ſimul omittere volitionem reflexam omittendi, & ſic non redit argumentum, neque proceditur in infinitum. Quia tamen voluntas poteſt abſolutè amare purum bonum, & velle reflexe amare; volitio autem reflexa amandi purum bonum eſt incompoſſibilis cum volitione omittendi volitionem reflexam amandi purum bonum; voluntas abſolutè poteſt omittere volitionem omittendi volitionem reflexam amandi purum bonum omiſſione fundata in volitione reflexa amandi purum bonum.

26. Dices ſecundò: poteſt aliquis cognoſcere, quod bonum eſt amare purum bonum, & non cognoſcere, quod bonum eſt omittere volitionem amandi purum bonum; ſed in hoc caſu poterit amare purum bonum, & ſimul omittere volitionem reflexam amandi purum bonum, & tamen non poterit velle omittere volitionem reflexam amandi purum bonum, cum non cognoſcat bonitatem omittendi talem volitionem reflexam, & non poſ-

ſit velle quod non cognoſcit vt bonum; ergo poterit omittere volitionem reflexam per puram omiſſionem.

27. Reſpondeo primò, nego maiorem. Ratio eſt, quia cum poſſimus exercere actus reflexos, ſemper cognoſcimus bonum eſſe abſtinere ab huiuſmodi reflexionibus, eaſque omittere, propter earum difficultatem, ac vires potentiarum occupare in actibus directis vtilioribus; ergo cum exercemus actus reflexos, poſſumus velle illos omittere. Reſpondeo ſecundò, tranſeat maior, & nego minorem, ac dico, quod in caſu poſito, in quo aliquis non cognoſceret, quod bonum eſt omittere volitionem reflexam amandi purum bonum, non poteſt ſimul amare purum bonum, & omittere volitionem reflexam illud amandi; alioquin illam omitteret per puram omiſſionem, quam oſtendimus eſſe impoſſibilem, & aduerſarij dum aſſumunt oppoſitum, petunt principium. Reſpondeo tertiò concedo maiorem, & minorem, & nego conſequentiam, ac dico, quod poterit amare purum bonum amore, qui ità amet etiam ſe ipſum, vt excludat omnem diſtinctum amorem reflexum ſui, vt dictum eſt paulo ante.

28. Ad 4. diſtinguo maiorem: eo ipſo, quod aliquis poteſt ſe mouere per motus contrarios, puta ſurſum, vel deorſum, poteſt etiam omittere vtrumque motum, ac neque moueri ſurſum, neque deorſum, ſi cognoſcat bonum eſſe omittere vtrumque motum, vel bonum eſſe facere aliquid connexum cum omiſſione vtriuſque motus, concedo; ſi hoc non cognoſcat, nego; concedo minorem; & nego conſequentiam. Cum aliquis habet potentiam proximam ſe mouendi ſurſum, vel deorſum, ſi cognoſcat bonum eſſe omittere vtrumque motum, & quieſcere, vel bonum eſſe facere aliquid, ex quo ſequatur omiſſio vtriuſque motus, poteſt omittere vtrumque motum per omiſſionem non puram, ſed fundatam in actu, quo vult omittere, vel facere aliquid, ex quo ſequatur omiſſio vtriuſque motus; ſi autem hoc non cognoſcat, non poteſt omittere vtrumque motum; ergo à pari cum voluntas poteſt aliquod bonum amare, vel odiſſe, ſi cognoſcatur, vt ſemper, vel ferè ſemper cognoſcitur, bonum eſſe ſuſpendere, ac differre liberam determinationem, vel facere aliquid connexum cum tali ſuſpenſione, poteſt ſuſpendere vtrumque actum, non per puram omiſſionem, ſed per omiſſionem fundatam in volitione reflexa ſuſpendendi, ac differendi determinationem. Si argumentum vrgeatur ad oſtendendum proceſſum in infinitum in actibus reflexis, applicandæ ſunt reſponſiones traditæ in reſponſione ad tertium.

29. Ad 5. diſtinguo maiorem: voluntas ad id, quod ab intellectu proponitur ſub ratione boni, poteſt ſe determinare determinatione ex alio capite repugnante voluntati, nego: non repugnante voluntati, concedo; concedo minorem; & nego conſequentiam. Cum intellectus proponit aliquid ſub ratione boni, voluntas non poteſt ſe ad illud determinate determinatione repugnante naturæ voluntatis: exempli gratia ſi intellectus proponat bonum eſſe amare purum malum, voluntas non poteſt ſe determinare ad amandum purum malum, quia amor puri mali repugnat naturæ voluntatis; ergo ſi intellectus proponat bonum eſſe omittere omnem actũ per puram omiſſionem, non poteſt voluntas ad hoc ſe determinare, quia pura omiſſio repugnat voluntati, vt probatum eſt, ſed fortaſſe poterit ſe determinare ad volendum omittere omnem actum diſtinctum à tali volitione, quia tunc talis omiſſio vtpotè fundata in actu poſitiuo non repugnabit naturæ voluntatis.

30. Ad 6. concedo, quod voluntas liberè exercendo actum minùs intenſum, poſſit liberè omittere maiorem intenſionem, abſque eo quod reflexè velit omittere; ſed nego vltimam conſequentiam, quod nimirum omiſſio maioris intenſionis ſit pura, ità vt non fundetur in actu poſitiuo. Dum quæritur, in quo actu poſitiuo fundetur, dico, quod fundatur in actu poſitiuo minus intenſo. Vt enim dixi in Philoſophia lib. 3. quæſtione vigeſima tertia agens de intenſione, ſicut arcus ex curuo fit magis curuus, non per hoc, quod retineat curuitatem, quam habet, & acquirat nouum gradum curuitatis, ſed per hoc, quod amittat totam minorem curuitatem, & accipiat maiorem; ſic voluntas ex minus amante fit magis, & intenſiùs amans, non per hoc, quod retineat amorem, quem habet, & addat nouum gradum amoris, ſed per hoc, quod omittat amorem minus intenſum, quem habet, & faciat nouum actum amoris intenſiorem; & ſicut in arcu curuitas maior, & minor ſunt incompoſſibiles, ideoque ex eo, quod arcus habet curuitatem minorem, ſequitur, quod careat curuitate maiori carentia fundata in curuitate minori; ſic in voluntate ſunt incompoſſibiles amor intenſus vt vnum, & amor intenſus vt duo, ideoque eo ipſo, quod voluntas liberè facit actum intenſum vt vnum, omittit actum intenſum vt duo omiſſione non pura, ſed fundata in actu minus intenſo incompoſſibili cum maiori intenſione. Quod dixi de intenſione, proportionaliter dici poteſt de actu efficaci, vel inefficaci, & magis, aut minus efficaci, vt inſinuatum eſt in reſponſione ad ſecundum. Voluntas enim poteſt liberè ſe determinare vel ad actum inefficacem excluſiuum efficacis, vel ad efficacem excluſiuum inefficacis, vel ad actum efficaciorem excluſiuum minus efficacis, vel ad actum minus efficacem excluſiuum magis efficacis, ideoque cum facit vnum ex iſtis actibus, liberè omittit alios omiſſione non pura, ſed fundata in actu, quem facit.

 31. Ad

31. Ad 7. concedo maiorem, & nego minorem, ac dico, quod ſi Deus nihil produceret ad extrà, non haberet puram omiſſionem, ſed haberet actum poſitiuum liberum, quo nollet quicquam ad extrà producere, qui actus compleretur per hoc ipſum, quod nihil ad extrà produceret. Cæterum etiam anthores concedentes poſſibilem eſse puram omiſſionem in creatis, negant illam eſſe poſſibilem in Deo. Ratio eſt, quia omiſſio eſt negatio alicuius actualitatis vitalis, cuius capax eſt omittens; exempli gratia in homine omiſſio actus contritionis eſt negatio libera actualitatis vitalis illius actus contritionis, cuius homo eſt capax; ſed Deus eſt eſsentialiter omnis ſua actualitas vitalis; ergo Deo repugnat omiſſio non ſolum pura, ſed etiam non pura vllius actus vitalis, ac Deus ſolum eſt capax omittendi applicationem aliquam extrinſecam ſuorum actuum vitalium adhoc, vel illud obiectum, vt dictum eſt in tractatu de Deo, quæſtione 58.

QVAESTIO XXI.

Vtrum omnes actus liberi voluntatis ſint eſſentialiter liberi?

1. VIdetur, quod non; primò quia aliqui actus voluntatis ſunt indifferentes ad hoc, vt iidem numero fiant liberè, vel fiant neceſſario; ergo &c. Probatnr antecedens; nam tunc actus eſt liber, cum procedit à potentia proxima indifferente ad actnm faciendum, vel omittendum; tunc fit neceſſario, cum procedit à potentia proxima determinata ad faciendum talem actum; ſed idem numero actus voluntatis, puta actus contritionis, poteſt procedere, vel à voluntate determinata ad faciendū actum contritionis, vel à voluntate per concurſum Dei indifferentem proximè potente actum contritionis facere, vel non facere; ergo &c.

2 Secundò vt actus amoris Dei exempli gratia fiat liberè, volnntas debet habere motiuum ſufficiens non ſolum ad amandum, ſed etiam ad abſtinendum ab amore; ſi autem voluntas habeat ſolum motiuum ad amandum, non amat liberè, ſed neceſsario; ſed voluntas poteſt eumdem numero actum amoris exercere, ſeù habeat motiuum tum amandi, tum non amandi, ſeu ſolum habeat motiuum amandi, careat autem motiuo abſtinendi ab amore; ergo voluntas eſt indifferens ad hoc, vt eumdem numero actum amoris exerceat liberè, vel neceſsario. Probatur minor; vt enim voluntas exerceat aliquem actum, ſufficit, vt habeat motiuum alliciens, non autem requiritur, vt habeat motiuum retrahens à tali actu; ſed motiuum abſtinendi ab amore retrahit etiam ab hoc numero amore; ergo vt voluntas exerceat hunc numero amorem, non requiritur, vt habeat motiuum abſtinendi ab amore.

3. Tertiò eundem numero actum amoris Dei, quem aliquis liberè exercet in via ex cognitione abſtractiua fidei, poſset neceſsario exercere in patria ex viſione clara Dei, vt plures authores docent; ergo idem numero actus amoris eſt indifferens ad hoc, vt fiat neceſsariò, vel liberè.

4. Quartò actus, qui fiunt ex deliberatione præſertim perfecta, fiunt liberè; actns indeliberati, exempli gratia motus primo primi fiunt neceſsario; ſed poteſt contingere, vt aliquis, accepta iniuria, per motum primo primum velit ſumere vindictam, & tunc illa volitio ſumendi vindictam erit neceſsaria; poteſt rurſus ſequuta perfecta deliberatione, liberè perſeuerare in eadem numero volitione ſumendi vindictam; ergo eadem numero volitio ſumendi vindictam poteſt ab initio eſse indeliberata, & neceſsaria, deinde deliberata, & libera.

5. Quintò ideo actus externus, quo quis alterum occidit exempli gratia, eſt indifferens, vt fiat neceſsario, vel liberè, quia poteſt quis alterum occidere, vel per motum primo primum, adeoque neceſsarium, vel ex perfecta deliberatione, adeoque liberè; ſed etiam poteſt quis velle occidere alterum per motum primo primum, ac proinde neceſſarium, vel poteſt eandem numero volitionem exercere ex perfecta deliberatione, adeoque liberè; ergo &c.

6. Sextò idem numero actus contritionis exempli gratia poteſt fieri, vel ita vt efficaciter imperetur per alium actum, quo quis velit hic, & nunc exercere actum contritionis, vel ità, vt efficaciter non imperetur per alium actum; ſed ſi imperetur, non eſt immediatè liber, vt docet communior opinio, ſi non imperetur per alium actum, eſt immediatè liber; ergo idem nnmero actus voluntatis eſt indifferens ad hoc, vt ſit, vel non ſit immediatè liber.

7. Septimo idem numero actus intellectus poteſt eſse indifferens ad hoc, vt ſit verus, vel falſus; ergo idem numero actus voluntatis poteſt eſse indifferens ad hoc, vt ſit neceſsarius, vel liber.

8. Reſpondeo, quod ſupponimus cum communiſſima ſententia actus externos non eſse liberos intrinſecè, & eſsentialiter, ſed eſse indifferentes ad hoc, vt iidem numero fiant neceſsariò, vel liberè; exempli gratia actus externi mentiendi, blaſphemandi &c. ſunt indifferentes ad hoc, vt iidem numero fiant vel ex deliberatione ab homine vtente ratione, adeoque liberè, vel ſine deliberatione ab amente, furioſo, vel ebrio, adeoque neceſſario. Hinc ſequitur actus externos eſse liberos, vel neceſſarios, non per denominationem

nem ipſis adæquatè intrinſecam, ſed per denominationem partialiter extrinſecam ab internis actibus voluntatis, quibus imperantur: exempli gratia actiones externæ mentiendi, & blaſphemandi, ſi imperentur ab inſano per volitionem neceſſariam, à tali volitione denominantur neceſſariæ, ſi imperentur ab homine ſanæ mentis per volitionem liberam, à tali volitione denominantur liberæ.

9. Hinc oritur controuerſia, vtrum actus interni voluntatis ſint liberi eſſentialiter, an merè accidentaliter, ità vt ijdem numero actus ſint indifferentes ad hoc, vt fiant liberè, vel neceſſario.

10. Prima ſententia Vaſquez 1.2. diſputatione 55. cap. 3. num. 12. & 13. & diſput. 95. cap. 10. num. 47. quam etiam videntur ſupponere Suarez, & Molina, docet actus voluntatis non eſſe eſſentialiter liberos, ſed eſſe indifferentes ad hoc, vt ijdem numero ſint neceſſarij, vel liberi.

11. Secunda ſententia Cardinalis Pallauicini diſput. 7. de actibus humanis quæſtione 2. artic. 1. & 2. Patris Eſparzæ quæſtione 14. de actibus humanis, & aliorum recentiorum, qui magis ex profeſſo hanc quæſtionem examinarunt, docet omnes actus liberos voluntatis ità eſſe eſſentialiter liberos, vt ijdem numero non potuerint non eſſe liberi.

12. Dicendum cum ſecunda ſententia: omnes actus liberi voluntatis ſunt ità eſſentialiter liberi, vt ijdem numero non potuerint non eſſe liberi.

13. Probatur: nam actus, qui differunt ex ipſo vitali modo tendendi, differunt eſſentialiter, ſiquidem vitalis modus tendendi ſpectat ad ipſam eſſentiam actuum vitalium: ex. gr. deſiderium, & gaudium differunt eſſentialiter, quia differunt ex ipſo vitali modo tendendi; ſed actus voluntatis liberi, ac neceſſarij differunt ex ipſo vitali modo tendendi; ergo differunt eſſentialiter, adeoque ijdem numero actus voluntatis non ſunt indifferentes ad hoc, vt ſint neceſſarii, vel liberi. Probatur minor: nam actus liber habet modum tendendi, quo voluntas potens illum facere, vel omittere, ſe ipſam determinat ad illum faciendum cum quadam difficultate, & quodam conatu vitali, quem experimur, & cum quadam vitali reſiſtentia inclinationi omittendi, & motiuis allicientibus ad omittendum: è conuerſo actus neceſſarius habet oppoſitum modum tendendi, quo voluntas antecedenter determinata ad illum faciendum, in ipſum erumpit ſine vlla difficultate, ac reſiſtentia inclinationi omittendi, cum non habeat potentiam proximam, adeoque nec inclinationem omittendi.

14. Dices hanc reſiſtentiam inclinationi omittendi non eſſe modum tendendi intrinſecum actui libero, ſed eſſe denominationem extrinſecam à potentia omittendi: exempli gratia cum quis habet potentiam liberam amandi, & omittendi amorem, ſi amet, eo ipſo amor denominatur reſiſtere potentiæ, & inclinationi omittendi amorem: cum autem neceſſitatur ad amorem, eo ipſo idem numero amor denominatur non reſiſtens potentiæ, & inclinationi amandi.

15. Sed contrà, nam ſi in actu libero reſiſtentia inclinationi ipſum omittendi non eſſet modus tendendi intrinſecus actui libero, etiam in deſiderio proſequutio boni vt abſentis non eſset modus tendendi intrinſecus deſiderio, ſed denominatio extrinſeca à cognitione, adeoque deſiderium non differret eſſentialiter à gaudio, ſed idem numero actus eſſet indifferens ad hoc, vt eſſet deſiderium, vel gaudium; conſequens eſt abſurdum, & contra Theologos, & Philoſophos; ergo &c. Probatur ſequela, & explicatur argumentum. Deſiderium eſt amor boni cogniti vt abſentis; gaudium eſt amor boni cogniti vt præſentis. Poſſet dici, quod idem numero amor boni eſt indifferrens ad hoc, vt procedat à cognoſcente, quod tale bonum eſt præſens, vel à cognoſcente, quod eſt abſens, & quod cum procedit à cognoſcente, quod eſt præſens, denominatur gaudium, cum procedit à cognoſcente, quod eſt abſens, denominatur deſiderium, ſicut dicitur, quod idem actus voluntatis eſt indifferens ad hoc, vt procedat à voluntate potente illum omittere, & tunc denominatur reſiſtens inclinationi omittendi, adeoque liber, vel à voluntate non potente illum omittere, & tunc denominatur nòn reſiſtens tali inclinationi, adeoque neceſſarius.

16. Confirmatur argumentum, & vrgetur paritas. Ideò dicimus deſiderium eſſentialiter, & intrinſecè differre à gaudio, quia experimur, quod cum amamus obiectum cognitum vt abſens, tendimus in illud amore quodam inquietante, & per modum motus, ideoque afflictiuo, cum autem amamus obiectum cognitum vt præſens, & vt poſſeſſum, tendimus in illud amore quodam quietante, & per modum quietis, ideoque delectatiuo; ſed etiam cum exercemus amorem liberum, experimur, & exercemus quemdam amorem reſiſtitiuum inclinationi ad non amandum, ideoque difficilem; cum amamus amore neceſſario, exercemus quemdam amorem non reſiſtitiuum inclinationi ad non amandum, ideoque facillimum; ergo &c.

17. Quæres, quid in actu libero ſit ille modus tendendi, quo reſiſtit inclinationi, & motiuis inclinantibus ad illum omittendum?

18. Reſpondeo, quod eſt quidam modus tendendi, quem explicamus per vocem *quamuis*. Exempli gratia cum quis non obſtante difficultate ieiunij, & inclinatione ad non ieiunandum, liberè vult ieiunare, adeoque reſiſtit difficultati ieiunandi, vel inclinationi ad

non ieiunandum, dicit: licet ieiunium ſit difficile, & ego poſſim non ieiunare, & incliner ad non ieiunandum, volo ieiunare, propter honeſtatem ieiunij: ſi verò nullum habens motiuum ad non ieiunandum, adeoque nullam inclinationem, & potentiam omittendi ieiunium, diceret: *Ego volo ieiunare, quia honeſtum eſt*, tunc haberet modum tendendi non reſiſtitiuum; ſed actus, quo quis dicit, *volo ieiunare, cum poſſim non ieiunare, & incliner ad non ieiunandum*, procul dubio differt eſſentialiter, & ex ipſo intrinſeco modo tendendi ab actu, quo dicat: *volo ieiunare*, abſque ly *quamuis*: ergo actus reſiſtitiuus, & liber, eſſentialiter, & ex ipſo intrinſeco modo tendendi differt ab actu neceſſario. Ex eo, quod actus liber dicat, *volo hoc, quamuis poſſim non velle*, ſequitur, quod ſemper cum quis liberè operatur, cognoſcit ſe habere potentiam proximam actum exercendi, vel non exercendi.

19. Infertur primò, quod in ſententia dicente actus vitales etiam voluntatis, & intellectus eſſe qualitates productas per actionem diſtinctam, ipſe actus liber voluntatis, prout diſtinctus à modo actionis, eſſentialiter differt ab actu neceſſario. Ratio eſt, quia actus liber differt à neceſſario per modum tendendi, quo tendit in motiua oppoſita per ly *quamuis*; ſed talis modus tendendi eſt prædicatum intrinſecum actus vitalis, non autem ſolius modi actionis; ergo &c. Confirmatur: nam ſicut deſiderium, & gaudium differunt quoad ipſum actum vitalem, & non ſolum quo ad modum actionis, ſic in caſu noſtro.

20. Infertur ſecundo diuiſionem actus voluntatis in neceſſarium, & liberum eſſe diuiſionem generis in ſpecies, non autem ſubiecti in accidentia. Ratio eſt, quia diuiſio in ea, quæ differunt eſſentialiter, eſt generis in ſpecies, non autem ſubiecti in accidentia; exempli gratia diuiſio animalis in rationale, & irrationale eſt generis in ſpecies, quia animal rationale differt eſſentialiter ab irrationali, ità ut idem numero animal non ſit indifferens ad hoc, ut ſit rationale, vel irrationale; ſed actus voluntatis liber, & actus neceſſarius differunt eſſentialiter; ergo &c. In oppoſita ſententia diuiſio actus voluntatis in neceſſarium, & liberum, eſt diuiſio ſubiecti in accidentia, non autem generis in ſpecies. Ratio eſt, quia diuiſio in ea, quæ differunt accidentaliter, ità ut idem numero ſit indifferens ad hoc, ut ſit ſub utroque membro diuiſionis, eſt diuiſio ſubiecti in accidentia, non autem generis in ſpecies: exempli gratia diuiſio hominis in bonum, & malum eſt ſubiecti in accidentia, quia idem numero homo eſt indifferens ad hoc, ut ſit bonus, vel malus; ſed in oppoſita ſententia idem numero actus voluntatis eſt indifferens ad hoc, ut ſit neceſſarius, vel liber; ergo &c. Idcircò iſta quæſtio ſolet etiam proponi ſub his terminis: *Vtrum diuiſio actus voluntatis in neceſſarium, & liberum ſit generis in ſpecies, vel ſubiecti in accidentia.*

21. Infertur tertiò, quod dum dicimus actus liberos eſſe eſſentialiter liberos, intelligimus illos ita eſſe liberos, vt ijdem numero non potuerint non eſſe liberi, quidquid ſit, vtrum hæc libertas, per quam eſſentialiter exigunt procedere à potentia proxima indifferente, debeat vocari libertas ſolum radicalis, libertas autem formalis conſiſtat in hoc, quod potentia proxima, à qua procedunt, ſit indifferens, & libera in actu primo, quod ſpectat ad quæſtionem de nomine.

22. Ad 1. nego antecedens. Ad probationem, nego minorem, in qua aſſumitur, quod idem numero actus poteſt procedere, vel à voluntate neceſſitata ad illum faciendum, vel à voluntate proximè potente illum facere, vel omittere, ac dico, quod quia omnis actus liber eſt eſſentialiter liber, ità ut idem numero non poſſit fieri non liberè; actus autem neceſſitatus à Deo, eo ipſo fit non liberè, nullus actus liber voluntatis poteſt à Deo neceſſitari, ſed exigit eſſentialiter fieri, Deo concurrente per concurſum non neceſſitantem; & aduerſarij dum contrarium aſſumunt, petunt principium. Ratio ulterior eſt, quia neceſſitas aufert voluntati potentiam proximam omittendi actum; ergo non poteſt neceſſitari actus, qui ex ſuo modo tendendi reſiſtat potentiæ proximæ.

23. Dices: ſequeretur Deum non poſſe facere, ut voluntas faciat hunc numero actum contritionis.

24. Reſpondeo, diſtinguo antecedens: ſequeretur Deum non poſſe facere, ut voluntas faciat hunc numero actum contritionis, ex ſuppoſitione, quod habeat ſcientiam mediam, qua videat voluntatem, ſi accipiat hoc auxilium indifferens, non facturam talem actum contritionis, concedo; ſimpliciter, & abſolutè, nego; ac diſtinguo eodem modo conſequens. Dico non eſſe contra dominium Dei, quod ex ſuppoſitione ſcientiæ mediæ, qua videt voluntatem creatam, ſi accipiat hoc auxilium indifferens, non facturam hunc numero actum, non poſſit facere, ut voluntas faciat hunc numero actum, dummodo poſſit abſolutè facere, ut voluntas faciat alium numero actum æquiualentem. Sed hæc difficultas ſpectat ad materiam de gratia efficaci, ibique ex profeſſo eſt ſoluenda.

25. Ad 2. nego minorem. Ad probationem, diſtinguo maiorem: ut voluntas exerceat aliquem actum, qui per ſuum modum tendendi reſiſtat motiuo retrahenti, ſufficit, ut habeat motiuum alliciens, non autem requiritur, ut habeat motiuum retrahens, nego maiorem; qui ex ſuo modo tendendi non reſiſtat motiuo retrahenti, tranſeat maior; & diſtincta eodem pacto minori; nego conſequentiam. Vt voluntas exerceat actum, qui ex ſuo modo tendēdi reſiſtat vitaliter motiuo retrahenti, non ſufficit, ut habeat motiuum alliciens, ſed requiritur, ut habeat etiam motiuum

tiuum

tinum retrahent; ſed omnis actus liber ex ſuo modo tendendi reſiſtit vitaliter motiuo retrahenti, ut oſtenſum eſt; ergo.

26. Dices primò: ad faciendum actum non poteſt requiri aliquid ex ſe ordinatum ad impediendum, & difficultandum talem actum; ſed motiuum retrahens ordinatur ad impediendum, & difficultandum actum, à quo retrahit; ergo &c.

27. Reſpondeo diſtinguo maiorem: ad faciendum actum, qui per ſuum modum tendendi reſiſtat alicui ex ſe ordinato ad impediendum, & difficultandum talem actum, nego; qui per ſuum modum tendendi non reſiſtat, tranſeat maior: diſtinguo eodem pacto minorem; & nego conſequentiam. Patet innumeris inſtantiis, quod ad faciendum actum, qui per ſuum modum tendendi reſiſtat alicui ordinato ad impediendum talem actum, poteſt eſſentialiter requiri illud; e. g. ad hoc, vt quis reſiſtat hoſti, requiritur eſſentialiter aggreſſio hoſtis conantis impedire talem reſiſtentiam; ad patientiam martyrum requiritur eſſentialiter conatus tyranni conantis impedire talem patientiam. Ex allatis inſtantiis patet falſas eſſe quaſdam propoſitiones vniuerſales, quibus aſſumitur, nihil poſſe ordinari ad impediendum illud, ad quod eſſentialiter requiritur. Tentatio enim dæmonis ordinatur ad impediendam victoriam talis tentationis, licet ad illam eſſentialiter requiratur; ſiquidem victoria talis tentationis dari nequit ſine ea tentatione.

28. Dices ſecundò: ſequeretur, quod peccatum, quo quis reſiſtit auxiliis ſupernaturalibus, non poſſet fieri niſi à voluntate præuenta auxiliis ſupernaturalibus; ſed actus, qui non poteſt fieri, niſi à voluntate præuenta auxiliis ſupernaturalibus, eſt ſupernaturalis; ergo tale peccatum eſſet ſupernaturale, quod eſt abſurdum.

29. Reſpondeo, diſtinguo minorem: actus, qui non poteſt fieri, niſi à voluntate præuenta auxiliis ſupernaturalibus, & vtente talibus auxiliis ad faciendum talem actum, eſt ſupernaturalis, concedo; non vtente talibus auxiliis, ſed ipſis reſiſtente, nego minorem; & nego conſequentiam. Actus, qui non poteſt fieri, niſi à voluntate præuenta auxiliis ſupernaturalibus, & ipſis utente ad faciendum talem actum, eſt ſupernaturalis, cum per ipſum voluntas operetur ſupra ſuam naturam: at actus, qui non poteſt fieri niſi à voluntate præuenta auxiliis ſupernaturalibus, ſed ipſis non vtente, eiſque reſiſtente, non eſt ſupernaturalis, ſed potius infranaturalis, cum per talem actum natura operetur infra, & contra dignitatem ſuæ naturæ. Ad actum igitur ſupernaturalem non ſufficit, vt non poſſit haberi, niſi à voluntate eleuata, ſed requiritur, vt voluntas operetur ſecundum eleuationem, & ſupra dignitatem ſuæ naturæ, non autem contra eleuationem, & contra dignitatem ſuæ naturæ; & quia voluntas, dum peccat, ſemper operatur contra dignitatem ſuæ naturæ; ideò quodlibet peccatum non eſt ſupernaturale, ſed infranaturale.

30. Ad 3. nego antecedens, in quo aſſumitur eundem numero actum amoris, quem liberè aliquis exercet in via ex cognitione abſtractiua fidei, poſſe exerceri neceſſario in patria ex viſione Dei. Confirmatur: nam amor deſiderij non poteſt idem numero eſſe amor gaudij; ſed amor viæ eſt amor Dei ut non poſſeſſi, adeoque eſt amor deſiderij, amor patriæ eſt amor Dei ut poſſeſſi, adeoque eſt amor gaudij; ergo &c. Videri poſſunt quæ de hoc puncto dixi quæſtione 5. illatione 3. & 5. num. 27. 29.

31. Ad 4. nego maiorem, quod nimirum actus, quo quis per motum primò primum, adeoque non liberum vult ſumere vindictam, poſſit idem numero perſeuerare poſt perfectam deliberationem. Cum enim quis ex perfecta deliberatione vult ſumere vindictam, vult illam ſumere per actum, quo vitaliter reſiſtit motiuis oppoſitis; ergo per actum diuerſum ab eo, quo per motum primo primum voluit ſumere vindictam per actum non reſiſtentem vitaliter motiuis oppoſitis.

32. Ad 5. concedo maiorem, & nego minorem. Actus externus, quo quis occidit alterum, habet eundem modum tendendi, ſeu quis occidat per motum primo primum, adeoque neceſſario, ſeu quis occidat ex perfecta deliberatione, adeoque liberè, ac proindè remanet idem numero, ſeu fiat liberè, ſeu fiat neceſſario. At volitio occidendi, cum fit liberè, habet modum tendendi, quo quis reſiſtit motiuis, & inclinationi ad non occidendum, cum fit neceſſario, & per motum primò primum, habet modum tendendi, quo non reſiſtit; ergo cum habeat diuerſum modum tendendi, non poteſt eſſe idem numero.

33. Ad 6. Fortaſſe actus voluntatis imperati ſunt immediatè liberi, ut dixi alibi, & ſi hoc ſupponatur, argumentum non procedit. Si ſupponamus actus imperatos non eſſe immediatè liberos, dico actus immediatè liberos non eſſe efficaciter imperabiles. Actus enim immediatè liberi per ſuum modum tendendi reſiſtunt vitaliter potentiæ proximæ, & inclinationi illos omittendi; ſed actus efficaciter imperati, cum procedant à potentia proxima non potente illos omittere, non reſiſtunt potentiæ proximæ, & inclinationi illos omittendi; ergo actus efficaciter imperati ex ſuo modo tendendi, adeoque eſſentialiter differunt ab actibus immediatè liberis, ac proindè actus immediatè liberi non poſſunt efficaciter imperari.

34. Ad 7. concedo antecedens, & nego conſequentiam. Actus, quo probabiliter dico: *Petrus currit* e. g. habet eundem modum tendendi, ſeu Petrus currat, ſeu non currat; ergo habet eundem modum tendendi, ſeu ſit verus, ſiue ſit falſus, adeoque idem numero po-

poteſt eſſe verus, vel falſus. At actus liber habet diuerſum modum tendendi à neceſſario, vt probatum eſt; ergo idem numero actus non eſt indifferens ad hoc, vt ſit neceſſarius, vel liber. Confirmatur ſolutio, & retorquetur argumentum. Nam quia actus certi, & incerti differuni ex intrinſeco, & vitali modo tendendi, per quem actus certus non reſiſtit vlli inclinationi ad oppoſitum, actus incertus reſiſtit inclinationi ad oppoſitum, idem numero actus non eſt indifferens ad hoc, vt ſit certus, vel incertus; ergo à pari.

TRACTATVS IV.

De Morali, & Moralitate.

S. Thom. quæſt. 78. art. 1. 2. 3.

QVia homo mouetur ad ſuum finem, hoc eſt ad beatitudinem, per actus voluntarios, liberos, & morales, cum egerimus de beatitudine, de voluntario, ac de libero, ſupereſt, vt agamus de morali, ac de humanorum actuum moralitate.

QVÆSTIO XXII.

Vtrum omnis, & ſola natura rationalis ſit capax agendi moraliter?

1. VIdetur quod non; primo, quia Deus non eſt capax agendi moraliter; ſed Deus habet naturam intellectualem, & rationalem; ergo &c. Probatur maior: actio enim moralis eſt actio conformis, aut difformis legi æternæ; ſed Deus non eſt ſubditus vlli legi, atque adeo non poteſt operari conformiter, aut difformiter ad vllam legem; ergo.

2. Secundò bruta ſunt capacia agendi moraliter; ſed bruta carent natura rationali; ergo non ſola natura rationalis eſt capax agendi moraliter. Probatur maior ex Ariſtotele lib. 8. de hiſtoria animalium, capite primo initio, vbi dicit: *Sunt enim vel in plurimis cæterorum animalium veſtigia morum animi humani, quamquam hæc apertiùs in homine diſcernantur. Ineſt vrbanitas, feritas, clementia, acerbitas, fortitudo, ignauia, inuidentia, ira, malitia.*

3. Reſpondeo morale dici à more; mos autem ſumitur multipliciter. Primò, & propriè mos dicitur aſſuetudo ex frequentatis actibus acquiſita, inclinans ad liberè exercendos ſimiles actus. In hoc ſenſu ſola agentia rationalia, adeoque libera ſunt capacia moris. Secundò & minus propriè mos dicitur aſſuetudo ex frequentatis actibus acquiſita, inclinans ad exercendos ſimiles actus agentia etiã non libera, quæ potuerunt aſſueſcere ad actus oppoſitos. In hoc ſenſu etiam quædam bruta ſunt capacia moris, cum poſſint, quibuſdam aſſueſcere, cum capacitate aſſueſcendi etiam oppoſitis, vt patet in canibus, equis &c. Tertiò mos dicitur inclinatio etiam naturalis, per quam animalia ſolent quædam agere. In hoc ſenſu bos dicitur habere morem feriendi cornibus, canis habere morem adulandi, & blandiẽdi domino &c. Quartò etiam quædam naturales inclinationes rerum inanimatarum metaphoricè dicuntur mores, ideoque à medicis quidam tumores dicuntur mali moris, quia ſolent eſſe pertinaciter nocini.

4. Actus morales dicuntur à more, tum quia per ipſorum exercitium ſolemus acquirere morem, ac aſſuetudinem exercendi ſimiles actus, per quam aſſuetudinem efficimur benè, vel malè morati; tum quia ad actus morales exercendos valdè ſolet conferre mos, ſiue aſſuetudo. Licet actus morales dicantur à more, tamen quia vt docet Sanctus Thomas 1. parte quæſtione 13. art. 2. ad ſecundum, ſæpè aliud eſt id, vndè nomen deriuatur, aliud id, quod per nomen ſignificatur, nomine actuum moralium ſignificamus vniuerſim actus, qui fiunt ab attendente ad regulam rationis, hoc eſt à conſiderante, vtrum tales actus ſint liciti, vel illiciti. Tales porrò actus dicuntur morales, ſeu fiant ex more, ſeu non, ſeu generent morem, & aſſuetudinem, ſeu non, eo pacto, quo, vt docet Sanctus Thomas loco citato, licet lapis dicatur ex eo, quod ſoleat lædere pedem, tamen nomine lapidis ſignificatur certa ſpecies ſubſtantiæ, ſeu lædat pedem, ſeu non.

5. Ex deſcriptione actus moralis infertur primo omnem, & ſolam naturam rationalem eſſe agens morale, hoc eſt capax agendi moraliter. Ratio eſt, quia omne, quod habet naturam rationalem, eſt capax conſiderandi, vtrum actiones ſint licitæ, vel illicitæ: bruta verò, quia carent ratione, licet poſſint apprehendere actiones vt iucundas, vel moleſtas, non poſſunt illas conſiderare vt licitas, vel illicitas, adeoque non poſſunt moraliter agere.

6. Infertur ſecundò homines non ſemper, cum voluntariè agunt, moraliter agere. Ratio eſt, quia homines multa agunt voluntariè, non conſiderando, vtrum actiones, quas exercent, ſint licitæ, vel illicitæ: exempli gratia ſæpè fricant barbam, expuunt &c. nihil cogiiando, vtrum tales actiones ſint licitæ. Addo infantes per plures annos eſſe incapaces agendi moraliter. Ratio eſt, quia licet poſſint conſiderare actiones vt iucundas, vel moleſtas; tamen non poſſunt illas conſiderare vt licitas, vel illicitas. Porrò infantes, cum ſunt incapaces conſiderandi actiones vt licitas, vel illicitas, dicuntur carere vſu rationis: cum incipiunt illas conſiderare vt licitas, vel illicitas, incipiunt habere vſum rationis,

7. *Inferţur tertiò ex actibus moralibus aliquos eſſe liberos, aliquos neceſſarios.* Patet: nam beati amant Deum, attendendo, quod non ſolum eſt licitum, ſed etiam eſt honeſtiſſimum amare Deum; ſed amor beatificus eſt amor neceſſarius; ergo eſt ſimul actus moralis, & neceſſarius. Eſt tamen de eſſentia actuum moralium ſpecialiter imputabilium ad meritum præmij, & pœnæ, vt ſint liberi; ſiquidem actus non liberi non poſſunt eſſe meritorij; & quia hoc loco agimus præſertim de actibus moralibus ſpecialiter imputabilibus, agimus de actibus moraliter liberis.

8. Ad 1. nego maiorem, ac dico, quod etiam Deus agit moraliter. Ratio eſt, quia ad hoc, vt aliquis agat moraliter, ſufficit, vt agat, conſiderando, vtrum actio ſit licita, vel illicita, conformis, vel difformis legi æternæ, ſeu ſit ſubditus legi, ſiue non; ſed Deus licet non ſit ſubditus legi æternæ, tamen eſt ipſa lex æterna, & in ſuis actionibus dirigitur à cognitione, quæ cognoſcit tales actiones eſſe conformes legi æternæ, hoc eſt dictamini diuini intellectus; ergo Deus agit moraliter moralitate etiam libera. Addo actus honeſtos Dei eſſe Deo ſummè imputabiles, ac multo magis, quam noſtri actus honeſti ſint imputabiles nobis. Ratio eſt, quia in tantum actus honeſtus eſt alicui imputabilis, in quantum eſt ita liber, vt agens habeat honeſtatem actus à ſe ipſo; ſed actus honeſti Dei ità ſunt liberi, vt Deus habeat à ſe ipſo adæquatè totam honeſtatem talium actuum; noſtri actus honeſti ita ſunt nobis liberi, vt licet aliquo pacto eorum honeſtatem habeamus à nobis ipſis, tamen multò magis habeamus à Deo per gratiam, iuxta illud primæ ad Corint. 4. *Quid habes, quod non accepiſti?* ergo actus honeſti Dei ſunt multò magis imputabiles Deo, quam actus honeſti creaturarum ſint imputabiles creaturis, ideoque, vt dicitur prima ad Timot. 1. *Soli Deo honor, & gloria*, quia ſolus à ſe ipſo habet omnem ſuam honeſtatem, & laudabilitatem; creaturæ ità ſunt laudabiles propter operationes honeſtas, vt non tam ipſæ laudentur, quam Deus laudetur in creaturis.

9. Ad 2. diſtinguo maiorem: bruta ſunt capacia agendi moraliter in ſenſu proprio, nego; in ſenſu metaphorico, & improprio, concedo. Bruta propriè non ſunt capacia agendi moraliter, cum non poſſint agere, conſiderando, vtrum actiones ſint licitæ, vel illicitæ, ſed poſſunt agere moraliter in ſenſu improprio, & metaphorico, cum poſſint facere quaſdam actiones, quæ quia habent quamdam externam ſimilitudinem cum noſtris actionibus moralibus, poſſunt metaphoricè dici morales; eo pacto, quo imago hominis, quia habet quamdam externam ſimilitudinem cum homine, metaphoricè dicitur homo; ideoque Ariſtoteles loco citato in argumento non dicit in brutis eſſe mores, ſed veſtigia morum. *Explicatur.* In homine datur vera, & moralis vrbanitas, & vera, & moralis feritas. Eſt autem vera, & moralis vrbanitas, per quam exercet actiones vrbanas, quia ſunt honeſtæ, & conformes legi æternæ; eſt vera, & moralis feritas, per quam exercet actiones feras, & crudeles, aduertens illas eſſe illicitas, & contrarias legi æternæ; ſed aliqua bruta exercent actiones exteriùs ſimiles vrbanis, ſed non quia ſunt honeſtæ, & conformes legi æternæ; exercent actiones ſimiles crudelibus, ſed non aduertentia illas eſſe inhoneſtas, & contrarias legi æternæ; ergo non exercent actiones verè morales, ſed ſimiles moralibus, & quæ ità ſe habent ad actiones verè morales, ſicut homo pictus ſe habet ad hominem verum.

QVAESTIO XXIII.

Vtrum vnica regula actuum moralium ſit dictamen conſcientiæ?

1. Videtur quod ſit. Vnica enim regula actuum moralium eſt, per quam ità regulantur, vt per reſpectum ad ipſam ſufficienter conſtituantur morales; ſed actus noſtri ſufficienter cõſtituũtur morales per reſpectum ad dictamen conſcientiæ, quo regulantur; ergo &c.

2. Reſpondeo, certum eſt apud omnes, regulam proximam, & quaſi homogeneam actuum moralium eſſe rationem, ſeu dictamen conſcientiæ. Ratio eſt, quia regula proxima actuum moralium eſt, per quam actus humani morales ità immediatè regulantur, vt per reſpectum ad ipſam conſtituantur morales, & per varios reſpectus ad ipſam conſtituantur in diuerſis ſpeciebus moralitatis; ſed actus humani ità regulantur per rationem, ſeu dictamen conſcientiæ dictantis illos eſſe licitos, vel illicitos, vt ſint morales per hoc, quod fiant dependenter ab hoc dictamine, & per varios reſpectus ad tale dictamen conſtituantur in variis ſpeciebus moralitatis; ergo &c. Probatur minor. Nam actus, qui fiunt independenter à dictamine conſcientiæ dictantis illos eſſe licitos, vel illicitos, eo ipſo non ſunt morales; ſi verò fiant dependenter ab hoc dictamine, ſunt morales. Rurſus actus, qui fiunt, conſcientia dictante illos eſſe honeſtos, ex hoc motiuo, quia ſunt honeſti, eo ipſo ſunt in ſpecie morali actuum honeſtorum; actus qui fiunt, conſcientia dictante illos eſſe illicitos, & inhoneſtos, eo ipſo ſunt in ſpecie morali actuum inhoneſtorum; ergo &c.

3. Quia actus morales regulantur immediatè per dictamen conſcientiæ, dictamen conſcientiæ, ſeu ratio dicitur regula proxima actuum moralium. Quia ſicut noſtri actus morales ſunt vitales, & intentionales, ſic di-

dictamen conſcientiæ eſt vitale, & intentionale, ideo dictamen conſcientiæ dicitur regula homogenea actuum moralium, vt loquitur Sanctus Thomas prima ſecundæ, quæſtione 71. articulo 6. in corpore.

4. Poſito, quod ratio, ſeu dictamen conſcientiæ ſit regula actuum moralium, quæritur, vtrum ſit vnica regula, an verò ſit regula proponens aliquam aliam regulam priorem, & magis fundamentalem; & vtrum moralitas, eiuſque ſpecies, hoc eſt honeſtas, & inhoneſtas ſufficienter definiantur, & explicentur per ordinem ad dictamen conſcientiæ, an debeant definiri per ordinem ad aliquam aliam regulam priorem, & magis fundamentalem, quæ proponatur per dictamen conſcientiæ.

5. Aliqui videntur docuiſſe dictamen conſcientiæ eſſe vnicam regulam moralitatis, adeoque moralitatem, eiuſque ſpecies ſufficienter definiri per ordinem ad dictamen conſcientiæ. Ideo definiunt actum honeſtum eſſe illum, qui fit conformiter ad rectam rationem, ſeu dictamen conſcientiæ; actum inhoneſtum eſſe illum, qui fit difformiter ad rectam rationem, ſeu dictamen conſcientiæ. Affinis eſt opinio quorumdam Thomiſtarum relatorum à Vaſquez prima ſecundæ diſputatione 58. capite primo, numero 2. & 3. qui dixerunt regulam actionum moralium eſſe iudicium prudentiæ, adeoque definierunt actionem honeſtam eſſe illam, quam vir prudens determinauerit eſſe honeſtam; actionem inhoneſtam eſſe illam, quam vir prudens determinauerit eſſe inhoneſtam. Demum ab his non diſcrepant alij, qui docuerunt regulam moralitatis eſſe quemdam ſyllogiſmum practicum, puta hunc, *licitum eſt vti meis pecunijs; iſtæ pecuniæ ſunt meæ; ergo licitum eſt vti iſtis pecunijs*; ideoque videntur definire actum honeſtum eſſe illum, qui fit conformiter ad ſyllogiſmum practicum: actum inhoneſtum eſſe illum, qui fit difformiter ad ſyllogiſmum practicum.

6. Dicendum primò: recta ratio, dictamen conſcientiæ, iudicium practicum, ſyllogiſmus practicus &c. ità ſunt regula formalis, & proxima moralitatis, vt ſupponant aliā regulam obiectiuam priorem, & magis fundamentalem.

7. Probatur: nam recta ratio, dictamen conſcientiæ &c. eatenus ſunt regula actuum moralium, quatenus proponunt actiones vt honeſtas, vel inhoneſtas; ſed non poſſunt proponere actiones eſſe honeſtas, vel inhoneſtas, niſi conſiderent aliquam regulam obiectiuam, à qua deſumatur honeſtas, vel inhoneſtas actionum; ergo recta ratio, & dictamen conſcientiæ proponunt aliquam aliam regulam obiectiuam priorem, & fundamentalem.

8. Dicendum ſecundò: actus honeſti, vel inhoneſti non ſufficienter definiuntur per ordinem ad rectam rationem, dictamen conſcientiæ. iudicium practicum &c.

9. Probatur: nam non ſufficienter res definitur per aliquid, in cuius conceptu includitur illud ipſum, quod definitur: ſiquidem eo ipſo committitur circulus vitioſus; ſed definiendo actus honeſtos, vel inhoneſtos per ordinem ad dictamen conſcientiæ &c. definiuntur per aliquid, in cuius conceptu includitur ipſum definitum; ergo &c. Probo minorem: nam cum dicitur, *actus honeſtus eſt, qui fit conformiter ad dictamen conſcientiæ*, quæro, quid debeat hoc dictamen dictare, vt actus illi conformis ſit honeſtus? Profectò debet dictare actionem eſſe honeſtam; nam quicquid aliud dictet, ſi hoc non dictet, impertinenter ſe habet ad hoc, vt actus conformis dictamini conſcientiæ ſit honeſtus; ergo actus honeſtus definitur, *qui fit conformiter ad dictamen conſcientiæ dictantis talem actionem eſſe honeſtam*; ergo actus honeſtus explicatur per dictamen conſcientiæ, & in explicatione dictaminis ponitur ipſa actio honeſta, adeoque committitur circulus vitioſus. Similiter dum dicitur actum honeſtum eſſe, quem vir prudens determinauerit eſſe honeſtum, qui per ſyllogiſmum practicum concluditur eſſe honeſtus &c. committitur circulus vitioſus, ideoque tales deſcriptiones ſunt inſufficientes, ſicut eſt inſufficiens definitio, qua homo definitur, *quem vir ſapiens iudicat eſſe hominem*.

10. Debet aduerti, quod aliud eſt aliquam propoſitionem eſſe veram in ſenſu propoſitionis etiam conuertibilis, aliud eſſe veram in ſenſu definitionis: exempli gratia hæc propoſitio, *homo eſt, quem Deus iudicat eſſe hominem*, eſt vera in ſenſu propoſitionis conuertibilis, ſed non eſt vera in ſenſu definitionis, cum non ſit definitio hominis. In caſu noſtro concedimus hanc propoſitionem, *actus honeſtus eſt, qui fit conformiter ad dictamen conſcientiæ*, eſſe veram in ſenſu propoſitionis etiam conuertibilis; ſiquidem omnis actus honeſtus eſt conformis dictamini conſcientiæ, & omnis actus conformis dictamini conſcientiæ eſt honeſtus; ſed ſolum negamus illam propoſitionem eſſe veram in ſenſu definitionis, cum non contineat definitionem actus honeſti, ad quam requiritur, vt ſit per notiora definito, ac proinde non continentia definitum in ſuo conceptu.

11. Ad argumentum in contrarium diſtinguo maiorem: vnica regula actuum moralium eſt, per quam ità regulantur, vt per reſpectum ad ipſam vt proponentem aliam regulam priorem ſufficienter conſtituantur morales, nego; vt non proponentem aliam regulam priorem, tranſeat; diſtinguo eodem pacto minorem; & nego conſequentiam. Regula, per ordinem ad quam vt proponentem aliam regulam priorem actus ſufficienter cōſtituuntur morales, non eſt vnica, neque prima; ſed dictamen conſcientiæ, & recta ratio eſt regula, per ordinem ad quam vt proponentem priorem regulam obiectiuam actus conſti-

ſtituuntur morales; ergo dictamen conſcientiæ non eſt vnica, neque prima regula actuum moralium.

QVÆSTIO XXIV.

Vtrum regula obiectiua actuum moralium ſit lex æterna, vel natura rationalis?

S. Th. 1.2. quæſt. 71. art. 1.

1. Videtur regula obiectiua actuum moralium non eſſe lex æterna, ſed natura rationalis; primò quia regula neceſſaria moralium actuum eſt per conformitatem ad quā conſtituuntur boni, & honeſti, per difformitatem conſtituuntur mali, & inhoneſti; ſed actus humani conſtituuntur boni, & honeſti per hoc, quod ſint conformes naturæ rationali, eamque deceant, conſtituuntur mali, & inhoneſti per hoc, quod ſint difformes naturæ rationali, eamque dedeceant: exempli gratia quia naturam rationalem decet, vt Deum amet, & colat, & mandatis diuinis obediat, honeſtum eſt Deum amare, & colere, & mandatis diuinis obedire; quia dedecet naturam rationalem, vt Deum oderit, & contemnat, eiuſque mandatis non pareat, inhoneſtum eſt Deum odiſſe &c; ergo &c.

2. Secundò id, quod ſupponit multas actiones eſſe honeſtas, vel inhoneſtas, non eſt regula vniuerſalis honeſtatis, & inhoneſtatis; ſed lex æterna ſupponit actiones per illam præceptas, & prohibitas antecedenter eſſe honeſtas, & inhoneſtas; ergo &c. Probatur minor: nam lex æterna naturalis ſupponit honeſtum eſſe Deum amare, & colere, parentes honorare &c. & ideò hæc præcipit: ſupponit rurſus inhoneſtum eſſe Deum odiſſe, & contemnere, parentes inhonorare &c, & ideò hæc prohibet; ergo &c.

3. Tertiò id, de quo non cogitando, poſſumus intelligere multas actiones eſſe honeſtas, vel inhoneſtas, non eſt vniuerſalis regula honeſtatis, & inhoneſtatis; ſed non cogitando de lege æterna, intelligimus honeſtum eſſe Deum amare, & colere, parentes honorare; inhoneſtum autem eſſe Deum odiſſe, & contemnere, parentes interficere, iniuriam alijs facere; ergo &c.

4. Quartò ſi actiones eſſent honeſtæ, & inhoneſtæ per ſolam conformitatem cum lege æterna, ſequeretur, quod non poſita lege æterna Dei, nihil eſſet honeſtum, vel inhoneſtum; ſed Deus liberè ponit omnem ſuam legem, adeoque potuiſſet non ponere legem æternam; ergo potuiſſet nihil eſſe honeſtum, vel inhoneſtum, adeoque in eo caſu non eſſet honeſtum Deum diligere, & colere, nec eſſet inhoneſtum Deum odiſſe, & contemnere.

5. Quintò ſi actiones eſſent inhoneſtæ, quia ſunt contra legem æternam, ſequeretur, quod omnes actiones inhoneſtæ ideo eſſent inhoneſtæ, quia ſunt prohibitæ; ſed hoc eſt falſum; ſiquidem communiter admittitur aliqua eſſe mala, & inhoneſta, quia ſunt prohibita, alia è conuerſo eſſe prohibita, quia ſunt mala, & inhoneſta; ergo &c.

6. Reſpondeo, quod poſſet aliquis exiſtimare quaſdam actiones eſſe honeſtas, vel inhoneſtas ſe ipſis, & per ſua prædicata abſoluta, ſine vllo reſpectu ad aliquam regulam diſtinctam; exempli gratia, actiones amandi, & colendi Deum, honorandi parentes &c. eſſe honeſtas per ſua prædicata abſoluta, ſine vllo reſpectu ad aliquam regulam diſtinctam; actiones Deum contemnendi, furandi, mentiendi &c. eſſe inhoneſtas per ſua prædicata abſoluta, & ſine reſpectu ad regulam diſtinctam.

7. Reijcitur hæc opinio. Nam actiones, per quas natura operans ordinatur ad aliquem finem diſtinctum, non poſſunt conſtitui bonæ, vel malæ, niſi per hoc, quod ſint commenſuratæ, vel incommenſuratæ tali fini: exempli gratia actiones medicatiuæ ægroti, quia habent pro fine ſanitatem, non poſſunt eſſe bonæ, vel malæ, niſi prout ſunt commenſuratæ, vel incommenſuratæ ſanitati; ſed natura rationalis per actiones morales ordinatur ad vltimum finem, hoc eſt ad conſequutionem ſummi boni; ergo actiones morales non poſſunt eſſe bonæ, vel malæ, niſi prout ſunt commenſuratæ, vel incommenſuratæ vltimo fini, ac ſummo bono; ſed id, per commenſurationem, vel incommenſurationem ad quod actiones ſunt bonæ, vel malæ, honeſtæ, vel inhoneſtæ, eſt regula; ergo actiones morales ſunt honeſtæ, vel inhoneſtæ per commenſurationem, vel incommenſurationem ad aliquam regulam diſtinctam, non autem per ſua prædicata abſoluta, ſine reſpectu ad regulam diſtinctam; ideoque omnes ſupponunt dari regulam obiectiuam diſtinctam actionum moralium.

8. Poſito, quod detur hæc regula, quæritur, quænam ſit. Duæ ſunt præcipuæ ſententiæ. Prima, quam relatis pluribus authoribus, ſequitur Vaſquez t. 2. diſput. 58. cap. 2. & diſput. 97. cap. 3. docet regulam moralitatis eſſe naturam rationalem, quatenus rationalis eſt, adeoque actiones eſſe formaliter honeſtas per hoc, quod ſint decentes, & conſentaneæ naturæ rationali, quatenus rationalis eſt, & eſſe formaliter inhoneſtas per hoc, quod ſint dedecentes, & diſſentaneæ naturæ rationali, quatenus eſt rationalis: e. gr. quia decet hominem Deum amare, & parentes honorare &c. actiones Deum amandi, & colendi, parentes honorandi &c. ſunt honeſtæ; quia dedecet, vt homo Deum contemnat, parentes inhonoret, committat furta, adulteria &c. hæc ſunt inhoneſta.

9. Secunda ſententia S. Bonauenturæ in ſecundo diſtinctione 25. in quarto dubio, & aliorum, quos refert idem Vaſquez citata diſpu-

ſputatione 97.cap.2.quam ſequuti ſunt Card. Pallauicinus, de actibus humanis diſput.9. ſectione 5. & 6. Pater Elparza de actibus humanis, quæſtione 20.& alij, docet regulam obiectiuam moralitatis eſſe legem æternam, ideoque actiones eſſe formaliter honeſtas,vel inhoneſtas per conformitatem, vel difformitatem cum lege æterna.

10. Dicendum cum ſecunda ſententia; regula obiectiua moralitatis eſt lex æterna; ideoque actiones ſunt honeſtæ, vel inhoneſtæ per conformitatem, vel difformitatem cum lege æterna; natura autem rationalis non eſt regula, ſed eſt regulabilis lege æterna. Traditur hæc opinio ſatis expreſsè à S. Thoma 1. 2. quæſt.71. art.6. per hæc verba: *Habet autem actus humanus, quod ſit malus, ex eo, quod caret debita commenſuratione; omnis autem commenſuratio cuiuſcumque rei attenditur per comparationem ad aliquam regulam, à qua ſi diuertat, incommenſurata erit. Regula autem voluntatis humanæ eſt duplex; vna propinqua, & homogenea, ſcilicet ipſa humana ratio; alia verò eſt prima regula, ſcilicet lex æterna, quæ eſt quaſi ratio Dei.*

11. Probatur primò authoritate. S. Auguſtinus lib. 2. contra Fauſtum initio,cap.27. peccatum definit: *dictum,factum,concupitum contra legem æternam*;ergo exiſtimat eſſentiam peccati, ſiue actus inhoneſti conſiſtere in hoc, vt ſit contra legem æternam; ergo proportionaliter eſsentia actus honeſti conſiſtit in hoc, vt ſit iuxta legem æternam. Idem lib.2. de peccatorum meritis, & remiſſione, cap.16. initio dicit: *Neque peccatum erit, ſi quid erit, ſi non diuinitus iubeatur, vt non ſit*; ergo exiſtimat eo ipſo, quod aliquid non ſit contra legem æternam, non eſse peccatum. S. Ambroſius libro de Paradiſo, cap. 8. dicit: *Quid aliud eſt peccatum, niſi diuinæ legis tranſgreſſio?* ergo proportionaliter eſsentia actus honeſti, & inhoneſti conſiſtit in hoc, vt ſit actus conformis legi. Videtur autem hæc doctrina deſumpta ab Apoſtolo in Epiſtola ad Roman.cap.4. dicente, *vbi non eſt lex, nec præuaricatio*; ergo docet peccatum conſiſtere in hoc, vt ſit præuaricatio, & tranſgreſſio legis; & capite 7. *Peccatum non cognoui, niſi per legem: nam concupiſcentiam neſciebam, niſi lex diceret, non concupiſces*; ergo peccatum non poteſt cognoſci, niſi per legem, adeoque eſsentia, & conceptus formalis peccati conſiſtit in hoc, vt ſit tranſgreſſio legis, ideoque non poteſt cognoſci concupiſcentiam eſse peccatum, niſi cognoſcatur lex illam prohibens, & dicens *non concupiſces*.

12. Secundò probatur ratione. Regula enim obiectiua moralitatis non eſt id, quod à conſcientia proponitur vt regulabile, ſed id, quod proponitur vt regulatiuũ;ſed à conſcientia natura rationalis proponitur vt regulabilis, lex æterna proponitur vt regulatiua; ergo regula obiectiua moralitatis non eſt natura rationalis, ſed lex æterna. Probo minorem: conſcientia enim proponit quædam dictamina æterna præceptiua, ſuaſiua, & prohibitiua, per quæ natura rationalis illa cognoſcens debet dirigere vitam ſuam, ità vt ſi talibus dictaminibus ſe conformet, conſtituatur ſimpliciter bona, & apta ad ſuum finem, ſi faciat contra talia dictamina, conſtituatur ſimpliciter mala, & inepta ad finem; ſed dictamina æterna, per quæ natura rationalis debet dirigere vitam ſuam, proponuntur vt regulatiua, natura autem rationalis proponitur vt regulabilis; ergo dictamina æterna præceptiua,prohibitiua, & ſuaſiua proponuntur vt regulatiua, natura autem rationalis proponitur vt regulabilis; ſed nomine legis æternæ intelligimus dictamina æterna præceptiua, prohibitiua, & ſuaſiua, puta quibus dicitur: *parentes honora: non facies furtum: non occides &c.* ideoque Paulus adRom.7.legem vocat dictamen, quo dicitur *non concupiſces*; ergo à conſcientia lex æterna proponitur, vt regulatiua naturæ rationalis, natura autem rationalis proponitur vt regulabilis, adeoque prima regula obiectiua non eſt natura rationalis, ſed lex æterna.

13. Infertur legem æternam conſiſtere in veritatibus practicis ſemper, & neceſſario exiſtentibus,hoc eſt in dictaminibus præceptiuis, prohibitiuis, ſuaſiuis,aut permiſſiuis quarumdam actionum. Explicatur. Sicut dantur quædam veritates ſpeculatiuæ æternæ, & neceſſariæ, quæ conſiderantur ab intellectu ſpeculatiuo,& à ſcientijs ſpeculatiuis,quales ſunt, *non poteſt idem eſſe, & non eſſe; omne totum eſt maius ſua parte; cuiuſcumque trianguli tres anguli ſunt æquales duobus rectis*; ſic dantur quædam veritates practicæ neceſſariæ, & æternæ, quæ conſiderantur ab intellectu practico, hoc eſt dictamina præceptiua, ſuaſiua, & prohibitiua, dicentia: *declina à malo, & fac bonum; quod tibi non vis, alteri ne feceris; parentes honora; ne fureris; ne occidas &c*; ſed hæc dictamina conſtituunt legem æternam; ergo &c. Sicut autem ex veritatibus ſpeculatiuis aliquæ ſunt per ſe notæ, & dicuntur prima principia, aliquæ inferuntur ex alijs veritatibus per ſe notis, & ſunt concluſiones, ſic ex veritatibus practicis neceſſarijs, & æternis quædam ſunt per ſe notæ, quædam inferuntur, ideoque lex æterna continet nõ ſolum prima principia,ſed etiam concluſiones ex principijs illatas.

14. Si quæratur, quo pacto nobis innoteſcat lex æterna, dicendum, quod innoteſcit naturaliter per lumen rationis, quod eſt quædam participatio luminis diuini, & ideò ratio dicitur lumen diuinum, & lex æterna ab Apoſtolo dicitur ſcripta in cordibus noſtris, hoc eſt in ratione. Audiatur Sanctus Thomas 1. 2. quæſtione 91. articulo 2. in corpore: *Vndè cum Pſalmo quarto dixiſſet, ſacrificate ſacrificium iuſtitiæ, quaſi quibuſdam, quærentibus quæ ſunt iuſtitiæ opera? ſubiungit: multi dicunt,quis oſtendit nobis bona? cui quæſtioni reſpondens, dicit: ſignatum eſt ſuper nos lumen vultus tui Domine,quaſi lumen rationis naturalis, quo diſcernimus, quid ſit* bo-

bonum, quid malum, quod pertinet ad naturalem legem, nihil aliud ſit, quam impreſſio diuini luminis in nobis; vndè patet, quod lex naturalis nihil aliud eſt, quam participatio legis æternæ in creatura rationali.

15. Dari legem æternam, & naturalem conſiſtentem in dictaminibus practicis naturaliter cognitis ab omnibus ratione vtentibus, docuit Ariſtoteles primò Rhetoricorum capite 13. dicens. *Communem legem dico, quæ ſecundum naturam eſt. Eſt enim quoddam natura iuſtum, & iniuſtum, quod omnes vaticinantur, etiamſi nulla inter ſe ſocietas, aut pactio ſit, quale Antigone apud Sophoclem dicere videtur, cum iuſtum eſſe aſſerat ſepulturæ Polinycen tradere. Non enim inquit nunc, aut nudius tertius, verum ſemper id viget, nemoque ſcit, ex quo id conſtitutum eſt.* Antigone igitur apud Sophoclem interrogata, quo iure Polinycen fratrem contra interdictum Creontis Regis ſepulturæ mandaſſet, reſpondit, ſe fratrem ſepeliſſe eo iure æterno, quod dictat conſanguineos eſſe ſepeliendos à conſanguineis; ergo, inquit Ariſtoteles, datur quoddam ius, & quædam lex æterna, ſecundum quam homines naturaliter veluti diuino ſpiritu afflati pronunciant quædam eſſe iuſta, vel iniuſta, licita, vel illicita.

16. Ad 1. diſtinguo maiorem: regula neceſſaria actuum moralium eſt per conformitatem, & difformitatem ad quam vt regulatiuam, actus humani conſtituuntur honeſti, & inhoneſti, concedo; per conformitatem, & difformitatem, ad quam vt regulabilem, nego; diſtinguo eodem pacto minorem; & nego conſequentiam. Regula obiectiua actuum moralium eſt, per conformitatem, vel difformitatem ad quam vt regulatiuam, non autem vt regulabilem, actus humani conſtituuntur boni, vel mali, honeſti, vel inhoneſti; ſed actus humani conſtituuntur boni, vel mali per conformitatem, vel difformitatem cum natura rationali vt regulabili lege æterna, & cum lege æterna, vt regulatiua naturæ rationalis: e. g. Deum amare, & colere, eiuſque præceptis obedire decet naturam rationalem vt regulabilem dictamine præcipiente, ac ſuadente amorem, & cultum Dei; Deum odiſſe, & contemnere dedecet naturam rationalem vt regulabilem dictamine prohibente odium, & contemptum Dei; ergo regula obiectiua moralitatis non eſt natura rationalis, ſed lex æterna.

17. Ad 2. diſtinguo maiorem: quod ſupponit actiones eſſe honeſtas, uel inhoneſtas ſolum fundamentaliter, non eſt regula vniuerſalis honeſtatis, & inhoneſtatis formalis, nego; quod ſupponit actiones eſſe honeſtas, vel inhoneſtas formaliter, concedo: diſtinguo eodem pacto minorem; & nego conſequentiam. Lex æterna ſupponit actiones, quas præcipit, ſuadet, aut prohibet, eſſe tales ex ſua natura, vt debeant per legem æternam præcipi, ſuaderi, vel prohiberi, & ſic reddi formaliter honeſtæ, vel inhoneſtæ; ſed exigentia, per quam actiones exigunt præcipi, ſuaderi, vel prohiberi, eſt honeſtas fundamentalis; honeſtas autem formalis conſiſtit in hoc, vt actiones fiant conformiter, aut difformiter ad legem præcipientem, ſuadentem, vel prohibentem; ergo lex æterna ſupponit actiones eſſe honeſtas, vel inhoneſtas ſolum fundamentaliter, & eſt regula honeſtatis, vel inhoneſtatis formalis.

18. Sed dices: quare exigentiam, per quam actiones exigunt præcipi, ſuaderi, vel prohiberi à lege æterna, non vocamus honeſtatem, vel inhoneſtatem formalem?

19. Reſpondeo in actionibus præceptis, ſuaſis, vel prohibitis lege æterna, dari duas bonitates, & malitias; alteram, per quam antecedenter exigunt præcipi, ſuaderi, vel prohiberi; alteram, per quam conſequenter ad præceptum, ſuaſionem, vel prohibitionem ſunt conformes, vel difformes legi præcipienti, ſuadenti, vel prohibenti. Poſito hoc, quæritur in vtra ex iſtis duabus bonitatibus, & malitijs conſiſtat formalis moralitas, honeſtas, vel inhoneſtas. Dicendum, quod conſiſtit in poſteriori, hoc eſt in conformitate, vel difformitate cum lege æterna. Ratio eſt, quia actus non intelligitur formaliter honeſtus, vel inhoneſtus, niſi intelligatur fieri conformiter, vel difformiter ad dictamen ſuadens, vel prohibens, ac dicens *fac hoc, ne facias hoc*, iuxta illud Apoſtoli ad Romanos 7. *Peccatum non cognoui, niſi per legem: nam concupiſcentiam neſciebam, niſi lex diceret, non concupiſces*; ergo tota bonitas, & malitia exigens, & fundans legem eſt quidem honeſtas, & inhoneſtas fundamentalis, non autem formalis.

20. Ad 3. concedo maiorem, & nego minorem. Ad probationem diſtinguo antecedens: non cogitando de lege diuina ſub conceptu dictaminis æterni ſuadentis Deum amare, & colere, parentes honorare &c. intelligimus hæc eſſe formaliter honeſta, & non cogitantes de lege diuina ſub conceptu dictaminis prohibentis Deum odiſſe, & contemnere, parentes interficere &c. intelligimus hæc eſſe formaliter inhoneſta, nego: non cogitantes de lege Dei ſub alijs conceptibus, tranſeat; & nego conſequentiam. Repugnat, vt intelligamus honeſtum eſſe Deum amare, & colere, abſque eo quod intelligamus dictamen hæc ſuadens, & repugnat, vt cogitemus inhoneſtum eſſe Deum contemnere, abſque eo quod cogitemus dari aliquod dictamen hæc prohibens; ſed hæc dictamina de facto ſunt ipſa lex Dei æterna; ergo non poſſumus intelligere actus eſſe honeſtos, vel inhoneſtos, abſque eo quod cogitemus de lege Dei ſub conceptu dictaminis æterni ſuadentis, & prohibentis, licet poſſimus non cogitare legem Dei ſub alijs conceptibus.

21. Ad 4. concedo maiorem, & nego minorem. Dico, quod quia Deus eſſentialiter eſt prima regula honeſtatis, vel inhoneſtatis, non eſt liber ad non ponendam illam legem,

ſine qua non eſſet prima, & neceſſaria regula honeſtatis, & inhoneſtatis; & quia ſi non poneret legem ſuadentem amorem, & cultum Dei, ac prohibentem blaſphemias, furta, homicidia &c. non eſſet prima regula honeſtatis, & inhoneſtatis; ideo non poteſt non ponere hanc legem.

22. Quæritur, vtrum Deus poſſit diſpenſare in præceptis decalogi, vel iuris naturalis. Hæc quæſtio ſpectat ad tractatum de iuſtitia, & iure in eoque ſequutus ſum ſententiam negatiuam.

23. Ad 5. diſtinguo maiorem; ſequeretur omnes actiones inhoneſtas ideò eſſe formaliter inhoneſtas, quia ſunt prohibitæ lege poſitiua, nego; quia ſunt prohibitæ lege naturali, concedo; diſtinguo eodem pacto minorem; & nego conſequentiam. Licet non omnes actiones ſint inhoneſtæ, quia ſunt prohibitæ lege poſitiua, tamen omnes ſunt inhoneſtæ, quia ſunt prohibitæ legé æterna, & naturali per conſcientiam propoſita, vt docet Sanctus Thomas prima ſecundæ quæſt. 71. art. 6. ad 4.

24. Dices primo; aliqua peccata ſunt purè contra legem poſitiuam diuinam, vel humanam; ergo falſum eſt omnia peccata eſſe contra legem naturalem.

25. Reſpondeo negando antecedens. Eatenus enim actiones, quibus tranſgredimur leges poſitiuas diuinas, & humanas, ſunt peccaminoſæ, & inhoneſtæ, quatenus lex naturalis per conſcientiam propoſita dicit; *ne tranſgrediaris leges poſitiuas diuinas, vel humanas*? ergo omnia peccata, quæ ſunt contra legem poſitiuam, ſunt etiam contra legem naturalem. Exempli gratia, cum filij tranſgrediuntur præcepta parentum, peccant, quia faciunt contra legem naturalem per conſcientiam propoſitam, quæ lex dicit: *ne tranſgrediaris præcepta parentum*, & ſi non faciunt contra legem naturalem, non peccant.

26. Dices ſecundo; ergo falſa eſt doctrina cõmunis, quod aliquę actiones ſunt malæ, quia prohibitæ, aliquæ ſunt prohibitæ, quia malæ.

27. Reſpondeo negando conſequentiam. Nam actiones prohibitæ lege naturali, puta periuria, blaſphemiæ, homicidia, adulteria, fornicationes, mendacia, ſunt prohibitæ, quia ità antecedenter ad prohibitionem ſunt malæ, & fundamentaliter inhoneſtæ, vt naturaliter debeant prohiberi, ideoque dicuntur prohibitæ, quia malæ. At multæ actiones prohibitæ iure poſitiuo diuino, vel humano, antecedenter ad prohibitionem non ita ſunt fundamentaliter malæ, vt naturaliter debeant prohiberi, ſed ſunt ita indifferentes, vt poſſint permitti, vel etiam præcipi, ideoque dicuntur malæ, quia prohibitæ: e. g. ſacrificia animalium, quæ ſunt prohibita Chriſtianis in lege euangelica, non naturaliter debent prohiberi, ſed potuerunt permitti, ac etiam præcipi, ſicuti de facto permiſſa, & præcepta ſunt in lege Moſaica, ideoque dicuntur non eſſe prohibita quia mala, ſed mala, quia prohibita.

QVÆSTIO XXV.

Vtrum actus morales honeſti, vel inhoneſti, ac peccatum ſaltem philoſophicum dari poſſint ſine vlla cognitione Dei, ac Deo per impoſſibile non exiſtente?

1. Videtur, quod poſſint; primo enim de facto multi non cogitantes de Deo, dum committunt furta, homicidia, adulteriâ &c. mortaliter peccant; ergo &c.

2. Secundò Deo per impoſſibile non exiſtente, poſſet dari lex humana obligans ad non committenda furta, homicidia &c; ergo poſſet dari peccatum contra legem humanam.

3. Tertiò Deo non exiſtente, ratio, & conſcientia proponeret decere hominem, vt parentes honoret, dedecere, vt inhonoret, vt committat furta, adulteria &c; ergo parentes honorare eſſet honeſtum, inhonorare eſſet inhoneſtum &c.

4. Quartò abſurdum eſt, quod Deo non exiſtente, non magis eſſet peccatum occidere patrem, & matrem, quam occidere pulicem, vel gallum gallinaceum.

5. Reſpondeo tres eſſe præcipuas ſententias. Prima, quam ſequitur Vaſquez, docet, Deo per impoſſibile non exiſtente, & nullo pacto cognito, poſſe dari actum moraliter honeſtum, & inhoneſtum, ac peccatum non ſolum veniale, ſed etiam mortale.

6. Secunda Suarij, & Cardinalis de Lugo docet, quod Deo non exiſtente, vel nullo pacto cognito, poſſet dari peccatum philoſophicum, quod ſimpliciter eſſet veniale, ac merens ſolum pœnam temporalem; at non poſſet dari peccatum mortale, ac merens pœnam æternam, ad quod requiritur, vt ſit offenſa Dei, adeoque vt fiat à cognoſcente, quod eſt contra Deum.

7. Tertia Cardinalis Pallauicini, & aliorum diſputatione 9. de actibus humanis qu. 1. art. 5. docet non poſſe dari vllos actus moraliter honeſtos, vel inhoneſtos ſine aliqua cognitione Dei, adeoque quod Deo non exiſtente, nullum daretur peccatum propriè dictum.

8. Dicendum primò cum tertia ſententia; non poteſt dari actus moraliter honeſtus, vel inhoneſtus ſine cognitione, qua Deus cognoſcatur ſub conceptu finis, & ſub conceptu legis æternæ, hoc eſt dictaminis æterni prohibentis, ſuadentis, vel præcipientis, cui legi, & dictamini ſummè eſt parendum; at poteſt dari actus moraliter honeſtus, vel inhoneſtus, & peccatum etiam mortale ſine cognitione, qua Deus cognoſcatur ſub pluribus alijs rationibus, & conceptibus. Probatur: nam non poſſumus operari honeſtè, vel inhoneſtè,

niſi

niſi cognoſcamus actiones,quas facimus,conducere ad nos efficiendos ſimpliciter bonos, vel malos, hoc eſt aptos, vel ineptos ad vltimum finem; ergo non poſſumus operari honeſte, vel inhoneſtè, niſi cognoſcamus Deum ſub conceptu vltimi finis. Rurſus non poſſumus operari honeſtè, niſi cognoſcamus actiones, quas facimus, eſſe iuxta, vel contra dictamina æterna, ſuadentia, vel prohibentia tales actiones, quibus dictaminibus ſemper, ac ſummè eſt parendum; ergo non poſſumus operari honeſtè,vel inhoneſtè, niſi cognoſcamus Deum ſub conceptu dictaminum æternorum, quibus ſemper, ac ſummè eſt parendum. At poſito, quod cognoſcamus Deum ſub conceptu legis, ac dictaminum æternorum,quibus ſummè eſt parendum,licet Deum non cognoſcamus ſub conceptu primæ cauſæ, ac primi motoris, vel creatoris mundi, adhuc poſſumus agere honeſtè, vel inhoneſtè, & etiam mortaliter peccare, eo pacto, quo mortaliter peccat, qui committit homicidium, cognoſcens ſe per homicidium fieri ſimpliciter malum, & ineptum ad ſuum vltimum finem,& transgredi dictamen æternum dictans, *non occides*, cui dictamini cognoſcit ſummè, & ſemper eſſe parendum; ergo &c.

9. Dicendum ſecundò; ſi Deus non eſſet, retenta conſtantia hypotheſis,non poſſet dari actus moralis; at ſi non retineatur conſtantia hypotheſis, ſed ſupponatur, quod Deus non eſſet ſub vno conceptu, ſed eſſet ſub alio conceptu, ſequitur vtrumque, quod nimirum darentur actus morales, & non darentur.

10. Probatur: nam ſi Deus non eſſet, retenta conſtantia hypotheſis, nihil eſſet identificatum cum Deo: ſed dictamina obiectiua æterna dicentia quædam eſſe facienda, quædam non facienda, puta honorandos parentes, non furandum, non adulterandum &c. ſunt identificata cum Deo; ſiquidem omnes veritates æternæ, ac neceſſariæ identificantur cum Deo, vt dixi in logica quæſt. 47. de poſſibili; ergo ſi Deus non eſſet, non darentur hæc dictamina; ergo neque daretur cognitio cognoſcens hæc dictamina, ac iudicans quædam eſſe facienda, quædam non facienda, puta honorandos parentes, non furandum &c. ſed ſine tali cognitione non poteſt dari actus moralis honeſtus, vel inhoneſtus; ergo Deo non exiſtente, ac retenta conſtantia hypotheſis, non darentur actus morales honeſti, vel inhoneſti. Si verò ſupponatur Deum non eſſe, ſed eſſe, & cognoſci talia dictamina, ità ſupponitur Deum non eſſe ſub conceptu Dei, vt ſimul ſupponatur Deum eſſe ſub conceptu legis, ac dictaminis æterni, ideoque licet ex vna parte ſequatur non dari actus morales, ex alia ſequitur dari.

11. Infertur primò, in quo ſenſu detur, vel non detur peccatum philoſophicum diſtinctum à theologico. Si nomine peccati philoſophici intelligatur, quod ſit contra Deum cognitum ſolum ſub conceptu dictaminis, cui ſemper eſt parendum, nomine peccati theologici intelligatur, quod ſit contra Deum cognitum ſub conceptu expreſſo Dei, datur peccatū philoſophicum etiam mortale, ac merens pœnam æternam, quod non ſit theologicum. Poteſt enim contingere, vt aliquis non cogitans de Deo ſub conceptu Dei, committat furta, homicidia, &c. cognoſcens illa eſſe grauiter contra legem, ſeu dictamen æternum dicens *non furtum facies, non occides &c.* cui dictamini ſemper, & ſummè eſt parendum, & quod dictamen eſt Deus. Si verò nomine peccati philoſophici intelligatur peccatum morale, quod fiat ſine vlla cognitione Dei, etiam ſub conceptu legis, ac dictaminis, cui ſummè eſt parendum, nomine peccati theologici intelligatur, quod eſt contra Deum ſub quolibet conceptu conuertibili cum Deo, non datur peccatum philoſophicum,quod non ſit theologicum; ſiquidem quod non eſt contra Deum ſub conceptu dictaminis æterni, non eſt peccatum morale, ſed ſolū poteſt eſſe peccatum phyſicum,eo pacto, quo dicitur dari peccatum contra artem, vel naturam, in quo ſenſu ſolæciſmus dicitur peccatum contra grammaticam, monſtrum dicitur peccatum naturæ.

12. Infertur ſecundò dari duas regulas actuum moralium. Prima eſt regula obiectiua, hoc eſt lex æterna, cui ſummè eſt parendum, præcipiens, ſuadens, vel prohibens actū. Secunda eſt regula formalis, & intimatiua, hoc eſt dictamen conſcientiæ, ſeu iudicium practicum, quo iudicamus, actum eſſe conformem, vel difformem legi æternæ. Dictamen conſcientiæ propriè non eſt lex, ſed eſt intimatio quædam priuata, & vltima, per quam vnicuique intimatur lex æterna, cui ſummè eſt parendum: ex. gr. dictamen conſcientiæ, quo cognoſco non eſſe furandum, non eſſe mentiendum &c. non eſt lex, ſed eſt intimatio, qua mihi vltimo intimatur lex æterna dicens *non furtum facies; non mentieris &c.*

13. Aduertit Sanctus Thomas 1.2. qu.71. art. 6. ad 5. quod à theologis peccatum conſideratur præcipuè ſecundum quod eſt offenſa Dei; à philoſopho autem morali ſecundum quod contrariatur rationi; & quia præcipua malitia peccati conſiſtit in hoc, quod ſit contra legem Dei, & ſit offenſa Dei, non autem in hoc, quod ſit contra rationem; ideo theologi conſiderant peccatum ſecundum malitiam primariam, philoſophi morales ſecundum ſecundariam: & conuenientius peccatum definitur à theologis cum Auguſtino, *dictum, factum, concupitum contra legem æternam*, quam à philoſophis moralibus, *dictum, factum, concupitum contra rationem, ſeu dictamen conſcientiæ*. Ex proportionali ratione actus moralis in genere, & actus honeſtus conuenientius definitur per ordinem ad legem æternam, quam per ordinem ad rationem,ſeu dictamen conſcientiæ.

14.Ad

14. Ad 1. diſtinguo maiorem: de facto multi non cogitantes de Deo ſub conceptu legis, cui ſummè eſt parendum, obligantis ad non committenda furta, homicidia &c. peccant, hæc faciendo, nego: non cogitando de Deo ſub alijs rationibus, concedo; & nego conſequentiam. Qui committunt furta, homicidia &c. peccant, quia cognoſcunt ſe facere contra aliquam regulam, ſeu dictamen, cui ſummè parendum eſt, obligans ad hæc non facienda; ſed hæc lex, cui ſummè eſt parendum, eſt Deus; ergo cognoſcunt Deum ſub conceptu legis, cui ſummè eſt parendum, licet non cognoſcant Deum ſub alijs conceptibus.

15. Ad 2. nego antecedens, ac dico, quod Deo non exiſtente ſub ratione legis, ſeu dictaminis æterni, ac neceſſarij obligantis ad parendum legibus humanis, nulla daretur lex humana obligans, adeoque neque poſſet fieri peccatum contra legem humanam: ſiquidem eatenus peccamus contra legem humanam, quatenus cognoſcimus dari aliquam legem, & aliquod dictamen æternum obligans ad obediendum legibus humanis.

16. Ad 3. diſtinguo antecedens: Deo non exiſtente, ratio proponeret hominem decere, vt parentes honoret, dedecere, vt parentes interficiat, decentia conformitatis ad aliquod dictamen, cui ſummè eſſet parendum, & dedecentia difformitatis ad dictamen obligans, nego; alia decentia, ac dedecentia, tranſeat; & nego conſequentiam. Vt operemur honeſtè, vel inhoneſtè, non ſufficit, vt cognoſcamus actiones quomodocunque nos decere, vel dedecere: ex.gr. ſi puer cognoſcat decere, vt puer induat veſtem paruam, dedecere, vt induat magnam, non eo ipſo operatur honeſtè, induens paruam, vel inhoneſtè, induens magnam, ſed requiritur, vt cognoſcamus actiones decere, vel dedecere, decentia conformitatis, vel difformitatis cum aliquo dictamine, cui ſummè eſt parendum, quod dictamen eſt Deus: ſed Deo non exiſtente, & retenta conſtantia hypotheſis, non remaneret hoc dictamen: ergo &c.

17 Ad 4. nego antecedens, ac dico, quod ſi Deus non eſſet etiam ſub conceptu legis, ac dictaminis æterni obligantis ad non occidendum patrem, & matrem, nulla eſſet obligatio non occidendi patrem, & matrem, adeoque cum peccatum debeat eſſe contra aliquã obligationem, occidere patrem, & matrem nullum eſſet peccatum morale, & ſic non magis eſſet peccatum occidere patrem, & matrem, quam occidere pulicem, vel gallum gallinaceum. Si verò ſupponatur, Deo non exiſtente, dari hanc obligationem non occidendi patrem, & matrem, iam ponitur, Deo non exiſtente ſub vno conceptu, remanere Deum ſub conceptu æternæ obligationis non occidendi patrem, & matrem, adeoque non retinetur conſtantia hypotheſis.

QVAESTIO XXVI.

Vtrum moralitas primò conueniat actibus voluntatis, actibus aliarum potentiarum conueniat per denominationem ab actibus voluntatis?

S. Thomas 1. 2. *quæſt.* 20. *art.* 1. *&* 2.

1. Videtur moralitas non primò conuenire actibus voluntatis. Actus enim, quo aliquis vult dare eleemoſynam, ideo eſt honeſtus, quia honeſtum eſt dare eleemoſinam: actus, quo quis vult mentiri, ideo eſt inhoneſtus, quia inhoneſtum eſt mentiri; ergo honeſtas, & inhoneſtas primo ineſt obiectis, & actionibus aliarum potentiarum, ſecundò actibus voluntatis.

2. Reſpondeo duplicem eſſe moralitatem, alteram materialem, alteram formalem. Moralitas materialis eſt, per quam aliquæ actiones ſunt conformes, vel difformes legi, adeoque materialiter honeſtæ, vel inhoneſtæ, & de hac non eſt dubium, quod primò conueniat etiam actionibus potentiarum diſtinctarum à voluntate, ſiquidem actiones potentiarum diſtinctarum à voluntate poſſunt eſſe præceptæ, vel prohibitæ, adeoque materialiter conformes, vel difformes legi æternæ, & materialiter honeſtæ, vel inhoneſtæ, eo pacto, quo actio externa dandi eleemoſinam eſt materialiter honeſta, & conformis legi æternæ, actio externa furandi eſt materialiter inhoneſta, & difformis legi æternæ. Moralitas formalis eſt, per quam actio fit liberè, attendendo, an ſit conformis, vel difformis legi æternæ, ideoque eſt laudabilis, vel vituperabilis, & ſi fiat in ſtatu viæ, eſt meritoria premij, & pœnæ: & hæc primo conuenit actibus voluntatis, actibus autem aliarum potentiarum conuenit per denominationem ab actibus voluntatis. Probatur: nam moralitas formalis eſt, per quam actio fit liberè, & attendendo, an ſit conformis, vel difformis legi æternæ; ergo primò ineſt actui, qui primo, & ratione ſui fit liberè, & attendendo ad legem; ſed ſolus actus voluntaris primò, & ratione ſui eſt liber, vt dictum eſt ſupra quæſt. 16. & ſolus primo fit attendendo ad legem, ſiquidem dictamen conſcientiæ proponens legem, primò, & immediatè dirigit actum voluntatis; ergo moralitas formalis primò conuenit ſolis actibus voluntatis. Quia verò actus aliarum potentiarum ſunt liberi per denominationem ab actu voluntatis, & eatenus fiunt attendendo ad regulam rationis, quatenus fiunt dependenter ab actu voluntatis facto, attendendo ad regulam rationis; ideo actus aliarum potentiarum ſunt formaliter morales, honeſti, vel inhoneſti, meritorij, vel demeritorij per denominationem ab actibus voluntatis.

3. Ad

3. Ad argumentum in contrarium, patet ex dictis. Probat enim ſolùm actus aliarum potentiarum eſſe primò honeſtos materialiter, ſed formaliter conſtitui honeſtos, vel inhoneſtos per denominationem ab actibus voluntatis.

QVAESTIO XXVII.

Vtrum actus honeſti, & inhoneſti ſint eſſentialiter honeſti, & inhoneſti?

1. VIdetur, quod non: primò quia proportionali modo actus voluntatis ſunt boni, vel mali, ac actus intellectus ſunt veri, vel falſi, vt docet S. Thomas 1.2. qu.19. articulo primo, in corpore; ſed aliqui actus intellectus ſunt veri, vel falſi ſolum accidentaliter, itaut ijdem numero ſint indifferentes ad hoc, vt ſint veri, vel falſi; ergo &c.

2. Secundò eodem pacto actus voluntatis ſunt boni, vel mali in ſuo genere, quo res aliæ ſunt bonæ, vel malæ in ſuo genere; ſed aliæ res ſunt accidentaliter bonæ in ſuis generibus: ex. gr. homo eſt accidentaliter bonus, vel malus in genere hominis; actiones etiam externæ ſunt accidentaliter honeſtæ, vel inhoneſtæ: ex gr. actio externa dandi eleemoſynam eſt accidentaliter honeſta, vel inhoneſta, itaut eadem numero datio eleemoſynæ, ſi fiat ex fine charitatis, ſit honeſta, ſi ex fine vanægloriæ, ſit inhoneſta; ergo etiam actus voluntatis ſunt accidentaliter honeſti, vel inhoneſti.

3. Tertiò poſito, quod homo honeſtè exerceat actum religionis, fortitudinis, vel alterius virtutis, Deus poteſt illi præcipere, vt ceſſet ab eo actu: nam ſicut Deus vt ſupremus dominus poteſt nobis prohibere actus externos alioquin bonos, ſic poteſt prohibere actus internos voluntatis alioquin bonos; ſed in hoc caſu ſi homo contra diuinum præceptum perſeueraret in eodem numero actu, idem numero actus ex honeſto fieret inhoneſtus, & contra diuinum præceptum; ergo &c.

4. Quartò idem actus voluntatis eſt indifferens ad hoc, vt ſit meritorius præmij, & pœnæ, vel non ſit meritorius: nam idem numero actus liber, & honeſtus, ſi fiat à viatore, eſt meritorius, ſi fiat à beato, non eſt meritorius noui præmij; eadem numero peccata Deum blaſphemandi, odio habendi &c. ſi fiant à viatoribus, ſunt meritoria nouæ pœnæ, ſi fiant à damnatis, non ſunt meritoria nouæ pœnæ; ergo idem numero actus voluntatis poteſt eſſe indifferens ad hoc, vt ſit, vel non ſit inhoneſtus, vt ſit, vel non ſit honeſtus.

5. Quintò vt arguit Caietanus 1.2. qu.19. art. 1. & quæſt. 20. art. 6. in commi. eadem numero res poteſt quidem eſſe in duplici ſpecie accidentaliter. eo pacto, quo idem numero homo, ſi ſit ſapiens, & iuſtus, eſt accidentaliter in ſpecie ſapientis, & iuſti, ſed non poteſt eſſe eſſentialiter in duplici ſpecie; ſed idem numero actus poteſt eſſe in duplici ſpecie malitiæ moralis, eo pacto, quo actus, quo quis vult furari rem ſacram, eſt in ſpecie furti, & in ſpecie ſacrilegij; ergo malitia moralis non eſt eſſentialis actui malo; alioquin idem actus voluntatis eſſet eſſentialiter in duplici ſpecie malitiæ moralis, quod repugnat.

6. Sextò videtur, quod licet omnis actus bonus ſit eſſentialiter bonus, ac non poſſit idem numero mutari in non bonum, tamen actus malus poſſit eſſe accidentaliter malus, itaut idem numero poſſit mutari in non malum. Eatenus enim actus honeſtus eſt eſſentialiter honeſtus, quatenus non ſolum debet velle obiectum, quod intellectus proponat eſſe vndique, & omnibus penſatis, honeſtum, ſed debet illud velle, quia vndique eſt honeſtum, amando ipſam honeſtatem; ſed ad actum inhoneſtum ſufficit, vt velit obiectum, quod intellectus proponit ex aliquo capite eſſe inhoneſtum, & prohibitum, & non requiritur, vt velit illud, quia eſt inhoneſtum; ergo actus inhoneſtus poteſt eſſe ſolum accidentaliter inhoneſtus.

7. Septimò ſi dicatur, quod eo ipſo, quod intellectus proponit actionem eſſe inhoneſtam, & prohibitam, actus voluntatis per ſuum modum tendendi reſiſtit prohibitioni, & acceptat inhoneſtatem, contra eſt, quia non requiritur, vt actus inhoneſtus per intrinſecum modum tendendi reſiſtat prohibitioni, & acceptet inhoneſtatem.

8. Octauò ſi actus inhoneſtus deberet per ſuum modum tendendi reſiſtere prohibitioni, & præcepto, omnis actus inhoneſtus eſſet formalis contemptus præcepti; quod eſt contra communem ſententiam theologorum dicentium, aliquando dari actum peccati, & inobedientiæ ſine formali contemptu præcepti. Confirmatur: nam ex communi ſenſu theologorum peccatum aliàs veniale, ſi includit formalem contemptum præcepti, euadit mortale; ſed iuxta hanc opinionem quodlibet peccatum includeret contemptum formalem diuini præcepti, ac legis diuinæ; ergo quodlibet peccatum eſſet mortale.

9. Reſpondeo plures eſſe ſententias. Prima Caietani 1.2. quæſt. 19. art. 1. & quæſt. 20. art. 6. quam ſequitur Vaſquez 1. 2. diſp. 55. cap. 2. pro ea citans etiam S. Bonauenturam, Scotum, Durandum, Maiorem, & alios, docet actus voluntatis eſſe bonos, vel malos accidentaliter, itaut idem numero actus ſit indifferens ad hoc, vt ſit bonus, vel malus, & poſſit de bono mutari in malum.

10. Secunda ſententia quorumdam Thomiſtarum, quos refert idem Vaſquez diſputatione citata cap. 1. num. 4. docet, omnes actus bonos eſſe eſſentialiter bonos, actus malos ex obiecto directè volito eſſe eſſentialiter

liter malos; at quoſdam actus malos ex obiecto indirectè volito, quia nimirum volunt aliquam actionem prohibitam cognitam vt prohibitam, abſque eo, quod velint tranſgreſſionem prohibitionis ſaltem directè, eſſe malos accidentaliter, itaut iidem numero poſſint non eſſe mali, & inhoneſti.

11. Tertia Conradi 1. 2. quæſt. 19. art. 1. Capreoli in 2. diſt. 40. quæſt. vnica, Concl. 1. Ferrar. 3. contra Gentes cap. 10. quam ſequuntur Suarez diſp. 8. de actibus humanis, ſect. 3. num. 3. & P. Eſparza quæſt. 26. de actibus humanis, docet omnes actus honeſtus eſſe eſſentialiter honeſtos, omnes actus inhoneſtos eſſe eſſentialiter inhoneſtos, ac proinde nullum actum voluntatis eſſe indifferentem ad hoc, vt idem numero ſit honeſtus, vel inhoneſtus.

12. Dicendum primò cum ſecunda, & tertia ſententia contra primam; omnes actus voluntatis honeſti ſunt eſſentialiter honeſti, adeoque nullus actus eſt indifferens ad hoc, vt idem numero ſit honeſtus, vel inhoneſtus, aut non honeſtus.

13. Probatur; nam actus eligens obiectū cognitum vt omnibus penſatis honeſtum ex hoc motiuo, quia omnibus penſatis eſt honeſtum, eſt eſſentialiter honeſtus, ac non poteſt non eſſe honeſtus; eſt enim honeſtus, quia dicit; *volo hoc, quod video, omnibus penſatis, eſſe honeſtum, quia omnibus penſatis eſt honeſtum*; hic autem modus tendendi eſt ipſa eſſentia talis actus; ſed omnis actus honeſtus eligit obiectum vt cognitum omnibus penſatis honeſtum, quia omnibus penſatis eſt honeſtum; ergo omnis actus honeſtus eſt eſſentialiter honeſtus. Probatur minor; vt enim ex Sancto Dionyſio cap. 4. de diuinis nominibus docent omnes theologi, *bonum ex integra cauſa, malum autem ex ſingulis defectibus*; ergo vt aliquis actus ſit ſimpliciter bonus, & honeſtus, requiritur, vt eligat obiectum, quod conſcientia proponat eſſe ex omni parte honeſtū, & licitum, & ex nullo capite eſſe illicitum, & prohibitum; eo vero ipſo, quod conſcientia proponeret illud obiectum ex aliquo capite eſſe prohibitum, electio eſſet inhoneſta; ac præterea requiritur, vt tale obiectum eligat ex hoc motiuo, quia honeſtum eſt, vt ex Ariſtotele 2. Ethic. cap. 4. docet S. Thomas pluribus in locis, ac præſertim 1. 2. quæſt. 19. art. 7. ad 3. & omnes theologi, & philoſophi morales.

14. Dicendum ſecundò cum tertia ſententia contra ſecundam; omnes actus mali, & inhoneſti ſunt eſſentialiter inhoneſti, ac proinde nullus actus eſt indifferens ad hoc, vt idem numero ſit inhoneſtus, vel non ſit inhoneſtus.

15. Probatur; nam omnis actus, qui per ſuum intrinſecum modum tendendi liberè reſiſtit obligationi per dictamen conſcientiæ propoſitæ, eſt intrinſecè, & eſſentialiter inhoneſtus, & peccaminoſus; ſed omnis actus inhoneſtus per ſuum intrinſecum, & eſſentialem modum tendendi liberè reſiſtit obligationi propoſitæ per dictamen conſcientiæ; ergo &c. Probatur minor; vt enim dictum eſt quæſt. 21. cum voluntas liberè operatur contra aliquam inclinationem, & contra aliquod motiuum, exercet actum, qui per ſuum intrinſecum, & eſſentialem modum tendendi reſiſtit tali inclinationi, & motiuo, ac dicit; *Volo hoc, quamuis ad oppoſitum incliner propter hoc motiuum*; ſed cum quis peccat, liberè operatur contra obligationem non peccandi propoſitam per dictamen conſcientiæ; ergo cum quis peccat, exercet actum, qui per ſuum intrinſecum, & ſpecialem modum tendendi reſiſtit obligationi, ac dicit; *Volo hoc, quamuis obliger ad oppoſitum*, qui actus proculdubio eſt eſſentialiter illicitus, peccaminoſus, & contra legem.

16. Infertur primò actum bonum, & malum conuenire, in hoc, quod ſicut actus bonus vult obiectum, quod dictamen conſcientiæ proponit ex omni parte eſſe honeſtum, & licitum, ſic actus malus vult obiectum, quod dictamen conſcientiæ proponit ex aliquo defectu eſſe inhoneſtum, & illicitum. Differunt in hoc, quod omnis actus honeſtus non ſolùm vult obiectum, quod conſcientia proponit vndique eſſe honeſtum, ſed etiam illud vult; quia eſt vndique honeſtum, ideoque vult completam honeſtatem, non ſolum vt obiectum terminatiuum, & materiale, ſed etiam vt obiectum motiuum, & formale. E conuerſo non omnis actus malus vult obiectum inhoneſtum, quia eſt inhoneſtum: ſiquidem vt docet S. Dionyſius capite 4. de diuinis nominibus, *nemo intendens ad malum operatur*, ſed vt plurimum actus inhoneſtus vult obiectum, quod videt eſſe inhoneſtum, licet ſit inhoneſtum, adeoque non vult inhoneſtatem vt obiectum motiuum, & formale, ſed in illam tendit vt in obiectum purè terminatiuum, & materiale, ac purè acceptat inhoneſtatem acceptatione, quæ exprimitur, dicendo; *Volo hoc, quamuis videam eſſe illicitum*. Raró porrò exercentur actus tantæ malitiæ, per quos dicatur; *volo hoc, quod video eſſe inhoneſtum, propter hoc ipſum, quia video eſſe inhoneſtum.*

17. Infertur ſecundò diuiſionem actus voluntatis in honeſtum, & inhoneſtum eſſe diuiſionem generis in ſpecies, non autem ſubiecti in accidentia, vt patet, applicando doctrinam quæſt. 21. num. 2. allatam ad oſtendendum diuiſionem actus voluntatis in neceſſarium, & liberum, eſſe diuiſionem generis in ſpecies, non autem ſubiecti in accidentia.

18. Ad 1. diſtinguo maiorem; proportionali modo quoad aliqua actus voluntatis ſunt boni, vel mali, ac actus intellectus ſunt veri, vel falſi, concedo; quo ad omnia, nego maiorem; concedo minorem; & nego conſequentiam. Proportio inter actus intellectus, & actus voluntatis conſiſtit in hoc, quod ſicut veritas, & falſitas ſunt propria perfectio, & im-

& imperfectio actuum intellectus,ſic bonitas, & malitia moralis ſunt propria perfectio, & imperfectio actuum voluntatis. At quoad plura alia non proportionantur, ideoque licet actus boni, vel mali differant eſſentialiter, actus veri, & falſi aliquando differunt ſolum accidentaliter. Ratio diſcriminis eſt, quia, vt dictum eſt quæſt. 21. in reſponſione ad 7. actus intellectus veri, ac falſi non ſemper differunt quoad intrinſecum modum tendendi; ergo non ſemper differunt eſſentialiter. At actus voluntatis boni,& mali ſemper differunt quoad intrinſecum modum tendendi, itaut actus boni velint obiectum, quia eſt honeſtum, actus mali velint obiectum licet inhoneſtum, acceptando inhoneſtatem; ergo actus voluntatis boni, vel mali ſemper differunt eſſentialiter.

19. Ad 2. diſtinguo maiorem: eodem pacto actus voluntatis ſunt boni, vel mali in ſuo genere, quo quædam aliæ res ſunt bonæ, vel malæ in ſuis generibus, concedo; quo quælibet aliæ res, nego maiorem; diſtinguo eodem pacto minorem; & nego conſequentiam. Ex alijs rebus aliquæ ſunt bonæ, vel malæ in ſuis generibus ſolùm accidentaliter; ex. gr. homo eſt accidentaliter bonus, vel malus; actiones externæ ſunt accidentaliter bonæ, vel malæ, honeſtæ, vel inhoneſtæ: quædam aliæ ſunt bonæ, vel malæ eſſentialiter: ex. gr. habitus virtutum ſunt eſſentialiter boni, habitus vitiorum ſunt eſſentialiter mali; ſed actus debent potius conuenire cum habitibus, quàm cum alijs rebus: ſiquidem ex Ariſtotele 2. Ethic. cap. 1. & 2. *Similes actus generant ſimiles habitus*; ergo actus voluntatis boni debent eſſe eſſentialiter boni, actus mali debent eſſe eſſentialiter mali. Adde denominationes aliquibus rebus accidentales debere vltimis determinatiuis eſſe eſſentiales ſaltem *vt quo*: ex. gratia denominatio albi, quæ eſt accidentalis homini, eſt *vt quo* eſſentialis albedini; ſed actus voluntatis ſunt vltimum determinatiuum, à quo homo, & actiones externæ accipiunt denominationem boni,vel mali moraliter;ergo actus voluntatis debẽt eſſe eſſentialiter boni,vel mali moraliter.

20. Ad 3. Argumentum nimis probat. Oſtendit enim actum perfectiſſimæ charitatis poſſe fieri malum. Ponamus enim, quod aliquis exerceat actum perfectiſſimæ charitatis, quo efficaciter velit non peccare, ne venialiter quidem, & quod Deus illi præcipiat, vt ceſſet à tali actu. Si ille non ceſſet, idem numero actus charitatis, quo efficaciter vult non peccare, erit peccatum, quod eſt abſurdum. Rurſus actus intrinſecè ſupernaturales fidei, ſpei &c. non poſſunt eſſe peccaminoſi, vt fatetur Vaſquez 1. 2. diſp. 53. cap. 4. alioquin daretur peccatum ſupernaturale; ſed argumento allato probatur etiam actus ſupernaturales poſſe fieri peccaminoſos, ſi fiant contra prohibitionem faciendi illos; ergo &c. Ad argumentum directè reſpondeo, concedo maiorem, & diſtinguo minorem; ſi Deo prohibente, vt quis ceſſet ab actu honeſto, ille perſeueraret in eodem numero actu, idem numero actus mutaretur ex bono in malum, & eſt poſſibile, quod perſeueret idem numero actus, nego; & eſt impoſſibile, vt perſeueret idem numero actus, concedo minorem; & nego conſequentiam. Sicut aduerſarij dicunt, quod ſi Deus præciperet alicui, vt ceſſaret ab actu perfectiſſimæ charitatis, eo ipſo eſſet impoſſibile, vt ille, cognito præcepto diuino, perſeueraret in eodem numero actu; ſic nos dicimus, quod Deo præcipiente, vt aliquis ceſſet ab actu honeſto, eo ipſo non poteſt ille perſeuerare in eodem numero actu. Ratio eſt quia ille actus eatenus erat honeſtus, quatenus voluntas ipſum exercebat ex hoc motiuo, quia ex nullo capite erat prohibitus; ſed poſito, quod quis per dictamen conſcientiæ cognoſcat talem actum à Deo prohiberi, non poteſt illum exercere ex hoc motiuo, quia ex nullo capite ſit prohibitus; ergo non poteſt exercere eundem numero actum.

21. Ad 4. concedo antecedens, & nego conſequentiam. Diſparitas eſt,quia ad actum meritorium præmij non ſufficit, vt ſit actus, quo quis velit honeſtum, quia honeſtum eſt, ſed requiritur, vt fiat à viatore; & ſimiliter ad actum meritorium pœnæ non ſufficit, vt ſit actus, quo quis velit facere aliquid, quamuis ſit prohibitum, acceptando tranſgreſſionem præcepti, ſed requiritur, vt fiat à viatore, ſiquidem eſt contra ſtatum exiſtentis in termino, quod mereatur nouum præmium, & nouam pœnam; ſed idem numero actus eſt indifferens ad hoc, vt fiat à viatore, vel à non viatore; ergo idem actus numero eſt indifferens ad hoc,vt ſit meritorius, vel non ſit meritorius. At verò ad actum honeſtum ſufficit, vt velit honeſtum, quia vndique eſt honeſtum: ad actum inhoneſtum ſufficit, vt velit aliquid,quod videt eſſe illicitum, quamuis ſit illicitum,acceptando inhoneſtatem; ſed idem numero actus non eſt indifferens ad hoc, vt velit honeſtum, quia vndique eſt honeſtum, vel illud non velit, vt acceptet inhoneſtatem, vel non acceptet; ergo &c.

22. Ad 5. diſtinguo maiorem: eadem numero res non poteſt eſſe eſſentialiter in duplici ſpecie ſubalterna, nego; in duplici ſpecie infima, concedo maiorem; diſtinguo eodem pacto minorem;& nego conſequentiam. Eadem numero res poteſt eſſe in duplici ſpecie ſubalterna, eo pacto, quo idem numero homo eſt in ſpecie ſubalterna intellectualis, in qua conuenit cum Angelis, & in ſpecie animalis, in qua conuenit cum brutis; at non poteſt eadem res eſſe in duplici ſpecie infima. Actus voluntatis, qui vult furari rem ſacram, eſt in duplici ſpecie ſubalterna, furti nimirum, & ſacrilegij: ſpecies enim furti eſt ſubalterna, quia poteſt prædicari de pluribus furtis ſpecie differentibus, nimirum de furtis ſacrilegis, & non ſacrilegis: ſpecies ſacrilegij eſt

item ſubalterna, quia poteſt prædicari de pluribus ſacrilegijs ſpecie differentibus, nimirum de ſacrilegijs, quæ ſimul ſunt furta, & de ſacrilegijs, quæ non ſunt furta? At idem actus, quo quis vult furari rem ſacram, eſt in vnica ſpecie infima conſtituta per hoc, quod ſit furtum ſacrilegum, eo pacto, quo homo eſt in vnica ſpecie infima conſtituta per hoc, quod ſit animal intellectuale.

23. Ad 6. diſtinguo maiorem: eatenus actus honeſtus eſt eſſentialiter honeſtus, quatenus vult obiectum, quia honeſtum eſt, & hæc eſt ratio ſufficiens ad hoc, vt ſit eſſentialiter honeſtus, concedo maiorem; & hæc eſt ratio vnica, & neceſſaria, nego maiorem: concedo minorem; & nego conſequentiam. Licet actus inhoneſtus non ſit eſſentialiter inhoneſtus ex eo, quod velit inhoneſtum propter ipſam inhoneſtatem, tamen eſt eſſentialiter inhoneſtus ex alia ratione, quia nimirum vult obiectum cognitum vt inhoneſtum, & illicitum, quamuis ſit inhoneſtum, & illicitum, acceptando inhoneſtatem, vt probatum eſt in reſolutione quæſtionis.

24. Ad 7. patet ex dictis, cum probatum ſit neceſſe eſſe, vt omnis actus inhoneſtus per ſuum eſſentialem modum tendendi reſiſtat obligationi, & acceptet inhoneſtatem.

25. Ad 8. nego ſequelam, quod nimirum omnis actus inhoneſtus includeret formalem contemptum præcepti. Ad formalem enim contemptum legis, & præcepti non ſufficit, vt quis dicat: *volo hoc, quamuis præceptum, quod ego non paruipendo, ſed magnifacio, me obliget ad oppoſitum*, ſed requiritur vlterius, vt paruipendat ipſam legem, & præceptum; ſed poteſt aliquis dicere: *volo hoc, quamuis lex, & præceptum, quod non paruipendo, ſed magnifacio, me obliget ad oppoſitum*, ergo poteſt quis peccare ſine formali contemptu legis, & præcepti. Confirmatur: nam poteſt aliquis negare alteri id, quod petit, ac dicere: *nolo hoc tibi concedere, quamuis petieris, & magnifaciam tuam petitionem*, abſque eo quod petitionem contemnat; ergo ſimiliter in caſu noſtro. Poteſt quæri, quis actus ſit contemptus, ſeu paruipenſio, & vtrum ſit actus intellectus, an voluntatis? Sed hæc quæſtio non ſpectat ad hunc locum.

QVAESTIO XXVIII.

Vtrum ſit poſſibilis actus moralis indifferens in ſpecie, vel in indiuiduo?

S. Thomas quæſt. 18. art. 8. & 9.

1. PRimò videtur vera ſententia Scoti, qui in 2. diſt. 7. quæſt. 1. cum Gabriele in 2. diſt. 41. quæſt. 1. art. 2. concl. 1. docet non eſſe poſſibilem actum indifferentem ſecundum ſpeciem, ſeu ex obiecto. Nomine enim actus indifferentis ſecundum ſpeciem, ſeu ex obiecto, intelligimus actum, qui velit obiectum, quod neque ſit moraliter bonum, neque malum; ſed non eſt poſſibile obiectum, quod neque ſit moraliter bonum, neque malum; ergo &c. Probatur minor: nam omne obiectum, vel eſt diſſonum rationi, & eſt malum, vel non eſt diſſonum rationi, & eo ipſo eſt conſonum rationi, adeòque eſt moraliter bonum.

2. Secundò videtur, quod S. Thomas, alijque, qui dicunt dari actus indifferentes in ſpecie, inconſequenter negent dari actus indifferentes in indiuiduo. Vt enim arguit Vaſquez 1. 2. diſp. 52. cap. 4. repugnat ſpecies, in qua non ſit poſſibile vllum indiuiduū; ſed iuxta hos authores poſſibilis eſt ſpecies actuum moralium, qui neque ſint moraliter boni, neque mali; ergo inconſequenter dicunt repugnare actus indiuiduos, qui moraliter neque ſint boni, neque mali.

3. Tertiò videtur abſolutè poſſibilis actus moralis, qui in indiuiduo neque ſit moraliter bonus, neque malus. Nam inter ea, quæ opponuntur non contradictoriè, ſed contrariè, poſſibile eſt medium negatiuum, de quo videlicet negetur vtrumque contrarium: e.g. quia album, & nigrum, dulce, & amarum opponuntur non contradictoriè, ſed contrariè, poſſibile eſt medium negatiuum, quod neque ſit album, neque nigrum, neque dulce, neque amarum; ſed actus in indiuiduo, hoc eſt omnibus penſatis, bonus, & actus in indiuiduo, hoc eſt omnibus penſatis, malus, opponuntur non contradictoriè, ſed contrariè; ergo poſſibilis eſt actus negatiuè medius, qui omnibus penſatis, neque ſit moraliter bonus, neque malus.

4. Quartò ſi quis faciat actionem externam ex ſe honeſtam, puta dandi eleemoſinam, verum non propter honeſtatem, ſed propter alium finem non malum, actus internus non erit bonus, ſiquidem ad actum bonum requiritur, vt velit honeſtum propter ipſam honeſtatem, vt ex Ariſtotele 2. Ethic. cap. 4. docent omnes; ſed neque erit malus; ergo erit indifferens, ideſt neque moraliter bonus, neque malus.

5. Quintò, vt obijcit Vaſquez 1. 2. diſp. 52. cap. 5. qui facit aliquas actiones licitas etiam naturæ commodas ex hoc præciſè motiuo, quia ſunt commodæ, & vtiles ad depellendas neceſſitates naturæ, puta tempore hyemis accedit ad ignem, vt depellat frigus, manus fricat, vt illas mutuò calefaciat, capitis purgamenta naribus proijcit, & phlegmata expuit, vt caput exoneret, non operatur honeſtè, vt patet, quia non operatur ex fine honeſtatis; neque peccat, ideoque nemo etiam timoratæ conſcientiæ in confeſſione de his ſe accuſat; ergo operatur indifferenter.

6. Sextò actiones tales euadunt, quales illas ratio dictat futuras, ſi fiant: ex. gr. quia recta ratio dictat actionem dandi eleemoſinam ex tali motiuo fore honeſtam, actio dan-

di

di eleemoſinam ex illo motiuo eſt honeſta; quia recta ratio dictat actionem furandi eſſe inhoneſtam, actio furandi eſt inhoneſta; ſed recta ratio dictat actiones aliquas ex ſe indifferentes, ſi fiant præcisè ad expellendas neceſſitates naturæ, neque fieri benè, neque malè; ergo ſi ſic fiant, nec benè, nec malè fiunt, adeoque ſunt indifferentes.

7. Septimò qui facit actiones indifferentes ad depellendas neceſſitates naturæ, eatenus peccaret, quatenus daretur aliquod præceptū naturale, vel poſitiuum obligans naturam rationalem ad ordinandas omnes ſuas actiones, & omiſſiones ad finem honeſtum; ſed non datur hoc præceptum, ſiquidem eius obſeruantia videtur moraliter impoſſibilis; ergo &c. Probatur minor: primò quia ſi obligaremur ad omnia agenda propter finem honeſtum, obligaremur ad eſſendum in perpetuo amore honeſtatis. Secundò poſſet aliquis dicere, quod homo eleuatus ad finem ſupernaturalem obligatur ad ſemper operandum ex motiuo charitatis. Probatur ſequela: ideo enim obligamur ad ſemper operandum ex motiuo honeſtatis, quia cum homo ſit rationalis, & per rationem diſcernat honeſtum ab inhoneſto, obligatur ad ſemper operandū ex motiuo honeſto; ſed homo eleuatus eſt amicus Dei; ergo obligatur ad ſemper operandum ex motiuo charitatis, & amicitiæ erga Deum. Tertiò deberemus ſemper operari ex motiuo ſupernaturali. Quartò omnia præcepta naturalia, vel præſcribunt, quo pacto creaturæ rationales debeant ſe habere ad Deum, vel quo pacto debeant ſe habere ad ſeipſas, vel quo pacto debeant ſe habere ad alias creaturas rationales; ſed vt creatura rationalis debito modo ſe habeat ad Deum, ad ſe ipſam, & ad alias creaturas rationales, non requiritur, vt omnia operetur propter finem honeſtum; ergo non datur præceptum naturale omnia operandi propter finem honeſtū; ſed neque de hoc datur præceptum poſitiuū, vt etiam aduerſarij concedunt; ergo &c.

8. Octauò poteſt aliquis inuincibiliter opinari licitum eſſe hic, & nunc facere aliquā actionem indifferentem, & naturæ commodam præcise ex hoc motiuo, quia naturæ eſt commoda, non ordinando illam ad vlteriorem finem honeſtum; ſed in hoc caſu ſaltem per accidens, & ex errore ageret indifferenter, ſi faceret illam actionem præcisè ex hoc motiuo, quia naturæ eſt commoda; ergo &c. Probatur minor: nam qui facit actionem ex ſe malam, inuincibiliter putans illam eſſe bonam, & honeſtam, operatur honeſtè; ergo à fortiori qui facit actionem ex ſe malam, inuincibiliter putans illam eſſe licitam, & indifferentem, operatur licitè, & indifferenter.

9. Nonò Hieronymus Epiſtola ad S. Auguſtinum, quæ eſt 89. inter Epiſtolas Hieronymi, & 11. inter Epiſtolas Auguſtini, expreſsè admittit eſſe poſſibiles aliquos actus indifferentes. Loquens enim de ceremonijs legis Moſaicæ, dicit. *Neque enim indifferentia ſunt inter bonum, & malum, ſicut Philoſophi diſputant: bonum eſt continentia, malum eſt luxuria, inter vtrumque indifferens ambulare, digerere alui ſtercora, capitis naribus purgamenta proiicere, ſputis phlegmata iacere, hoc nec bonum, nec malum eſt. Siue enim feceris, ſiue non feceris, nec iuſtitiam habebis, nec iniuſtitiam.* S. Greg. Nazianzenus orat. 3. contra Iulianum *ſ. ad hæc quomodo.* admittit actus indifferentes, dicens. *Quemadmodū enim quiſquis ſupplicio haud dignus eſt, non idem ſtatim laudem, & prædicationem meretur, eodem modo nec quiſquis laude, & prædicatione dignus non eſt idem confeſtim pœnam quoque commeretur, ſed philoſophia noſtra, vt inumque humanarum finibus nos ipſos continere, ſicque quod rectè, & ex virtute geritur exigere debemus*, ergo Nazianzenus admittit actus, qui neque merentur laudem, & præmium, neque vituperationem, & pœnam; ſed tales actus eo ipſo non ſunt boni, neque mali, ſed indifferentes; ergo admittit actus indifferentes, ideoque Helias Cretenſis explicans locum citatum dicit: *Nota medium quemdam ſtatum à magno viro extipi, & admitti.*

10. Reſpondeo: certum eſt, & ab omnibus admittitur, actus indeliberatos, ac non morales, qui nimirum fiunt, non attendendo, vtrum ſint liciti, vel illiciti, neque eſſe honeſtos, neque inhoneſtos, adeoque eſſe indifferentes: ex. gr. exercemus actus indifferentes, cum fricamus barbam, expuimus phlegmata &c. non attendentes, vtrum tales actiones ſint licitæ, vel illicitæ, ac proinde non operantes moraliter. Quæritur, vtrum cum operamur liberè, & moraliter, hoc eſt ex perfecta deliberatione, & conſiderando, an actiones, quas facimus, ſint licitæ, vel illicitæ, poſſimus operari indifferenter, hoc eſt neque honeſtè, neque inhoneſtè?

11. Prima ſententia Scoti, & Gabrielis loco citato in primo argumento docet, omnes actus morales ſecundum ſpeciem, hoc eſt præcisè ex obiecto, eſſe bonos, vel malos, & non poſſe eſſe indifferentes: at in indiuiduo, hoc eſt attentis omnibus, poſſe aliquos actus eſſe indifferentes, ac neque bonos, neq; malos.

12. Secunda ſententia Alexandri de Ales, S. Bonauenturæ, & aliorum, quos refert, & ſequitur Vaſquez 1. 2. diſp. 52. cap. 2. & ſequentibus, docet poſſe dari actus indifferentes, tum ex obiecto, ſiue in ſpecie, tum in indiuiduo.

13. Tertia ſententia S. Thomæ 1. 2. qu. 18. art. 8. & 9. Alberti, Ægidij, Ricchardi, Durandi, Maioris, & aliorum, quos refert Vaſquez loco citato, & quos ex noſtris ſequuntur Suarius de actibus humanis, tract. 3. diſp. 9. Granado de actibus humanis tract. 11. diſp. 1. & 2. Card. Pallauicinus diſp. 9. de actibus humanis art. 1. & 2. & P. Eſparza de actibus humanis, qu. 27. & alij, docet dari actus morales indifferentes in ſpecie, hoc eſt ex obiecto, at non poſſe dari actus morales indifferentes in indiuiduo, hoc eſt omnibus conſideratis. Ex his Suarius, &

Granado licet negent eſſe poſſibiles actus morales per ſe indifferentes in indiuiduo, tamen concedunt eſſe poſſibiles actus morales indifferentes per accidens, hoc eſt ex ignorantia, vel errore. At Card. Pallauicinus, & P. Eſparza exiſtimant neque per accidens poſſe dari actus morales indifferentes in indiuiduo.

14. Dicendum primò cum omnibus penè Theologis contra Scotum, & Gabrielem; quædam obiecta ſecundum ſe præcisè ſunt indifferentia, hoc eſt neque honeſta, neque inhoneſta, adeoque actus, qui volunt hæc obiecta, ſecundum ſpeciem, ſeu ex obiecto volito præcisè ſunt indifferentes.

15. Probatur: nam obiectum honeſtum eſt, quod præcipitur, vel ſuadetur per legem æternam, vt *Deum colere, parentes honorare, obſeruare virginitatem &c.* obiectum inhoneſtum eſt, quod prohibetur per legem æternam, vt *furari &c. homicidium committere &c.* ſed quædam obiecta per legem æternam neque præcipiuntur, neque ſuadentur, neque prohibentur, ſed purè permittuntur, *vt accedere ad ignem, fricare barbam &c.* ergo quædam obiecta ſecundum ſe præcisè neque ſunt honeſta, neque inhoneſta, ſed purè indifferentia; ergo actus eligentes talia obiecta, ex ſua ſpecie, hoc eſt præcisè in quantum eligunt talia obiecta, neque ſunt honeſti, nec inhoneſti, ſed purè indifferentes.

16. Confirmatur; nam ſi dicatur legem æternam, omnibus penſatis, ſemper ſuadere alteram partem contradictionis, adhuc habetur intentum. Si enim ex. gr. lex æterna hic, & nunc, omnibus penſatis, ſuadet, ſed non præcipit actionem accedendi ad ignem; ergo omiſſionem acceſſus ad ignem neque ſuadet, neque præcipit, neque prohibet, ſed purè permittit; & ſimiliter ſi ſuadet, ſed non præcipit omiſſionem acceſſus ad ignem, acceſſus ad ignem purè permittitur; ergo quædam actiones, vel omiſſiones per legem æternam non præcipiuntur, neque prohibentur, neque ſuadentur, ſed mere permittuntur vt indifferentes, adeoque actus eligentes tales actiones, vel omiſſiones, ex obiecto ſunt purè permiſſi, & indifferentes, ac neque boni, neque mali.

17. Dicendum ſecundò; non poteſt dari actus moralis, qui per ſe, & præciſa ignorantia, vel errore, ſit indifferēs in indiuiduo, ita vt omnibus conſideratis, neque ſit bonus, neq; malus.

18. Probatur primò; nam vt actus ſit indifferens in indiuiduo, requiritur, vt non ſolùm conſiderato obiecto volito, ſed etiam conſideratis omnibus circumſtantijs, neque ſit bonus, neque malus; ſed repugnat actus moralis, ac deliberatus, qui conſideratis omnibus circumſtantijs, per ſe neque ſit bonus, neque malus; ergo &c. Probatur minor; actus moralis eſt, qui fit, ratione conſiderante, vtrum ſit licitus, vel illicitus; vel ergo ratio per conſcientiam dictat eſſe illicitum, & difformem legi æternæ, & eo ipſo ſi fiat, eſt malus, & illicitus; vel ratio dictat actum eſſe licitum, & permiſſum lege æterna, & ſi fiat ex hoc motiuo, quia conſideratis omnibus, eſt licitus, actus eſt honeſtus; ſi non fiat ex hoc motiuo, eſt illicitus, & peccaminoſus; ergo. Probatur prima pars minoris, quod nimirum actus factus ex hoc motiuo, quia omnibus conſideratis, eſt licitus, ſit honeſtus. Omnis actus, qui permittitur per primam regulam, & fit ex aliquo amore primæ regulæ, hoc eſt legis æternæ, eſt honeſtus; ſed omnis actus factus ex hoc motiuo, quia omnibus conſideratis, eſt licitus, fit ex aliquo amore legis æternæ, quæ eſt prima regula morum; ergo &c. Probatur minor; nam qui vult actionem, quia eſt licita, & permiſſa per primam regulam morum, amat in actione ipſam bonitatem liciti, ſeu permiſſi per primam regulam morum; ſed non poteſt amare bonitatem permiſſi per primam regulam, quin amet primam regulam; ergo amat primam regulam, adeoque operatur honeſtè; ſiquidem qui operatur actionem licitam ex aliquo amore primæ regulæ operatur honeſtè.

19. Probatur ſecunda pars, quod nimirum actus factus non ex hoc motiuo, quia eſt licitus, neque ex alio motiuo honeſto, eo ipſo per ſe ſit illicitus, & peccaminoſus. Primò enim omnis actus carens debito ordine ad ſuum finem, & ad ſuam regulam, eſt illicitus, & peccaminoſus; ſed actui morali debitus eſt ordo ad finem moris, qui eſt bonum honeſtum, & ad regulam moris; ergo actus moralis non ordinatus ad bonum honeſtum, & ad primam regulam, eo ipſo eſt illicitus, & peccaminoſus; ſed actus moralis non factus ex hoc motiuo, quia eſt licitus, vel ex alio motiuo honeſto, non ordinatur ad bonum honeſtum, neque ad primam regulam; ergo eo ipſo eſt illicitus, & peccaminoſus. Probatur minor, quod actui morali debeatur ordo ad finem moris. Nam actui artificiali debetur ordo, & aptitudo ad finē artis, ideoq; eo ipſo, quod careat tali ordine, peccat contra regulam artis; ergo actui morali debetur ordo, & aptitudo ad finem moris, ideoque ſi careat tali ordine, & aptitudine, per ſe eſt peccatum in genere moris.

20. Confirmatur ex Sancto Auguſtino, qui lib. 2. de peccatorum meritis, & remiſſione, cap. 18. habet hæc. *Voluntas noſtram, ſi poſſit in medio quodam conſiſtere, vt nec bona, nec mala ſit. Aut enim iuſtitiam diligimus, & bona eſt, & ſi magis, magis bona, ſi minus, minus bona eſt; aut ſi omnino non diligimus, non bona eſt. Quis verò dubitet dicere voluntatem nullo modo iuſtitiam diligentem non modo eſſe malam, ſed peſſimam voluntatem*; ergo Auguſtinus non ſolū docet expreſsè, ac tanquam indubitabile, non dari voluntatem, ſeu volitionem indifferentem, ſed illam negat ex noſtro fundamento, quia nimirū actus voluntatis eo ipſo, quod nullo modo amat iuſtitiā, ſeu primam regulā, non ſolum non eſt bonus, ſed eſt malus, & inhoneſtus; ſi autē amat primā regulam, ſeu iuſtitiam, eſt bonus, & honeſtus.

21. Pro-

21. Probatur ſecundò ex axiomate S. Dionyſii cap. 4. de diu. nom. quod axioma communiter eſt receptum, præſertim in hac materia: *Bonum ex integra cauſa, malum ex ſingulis defectibus*, ideoque defectus vnius ex requiſitis ad hoc, vt actus moralis ſit honeſtus, ſufficit ad hoc, vt actus moralis ſit inhoneſtus; ſed vnum ex præcipuis requiſitis ad actum honeſtum eſt, vt operetur propter finem honeſtum; ergo eo ipſo, quod actus moralis non operatur propter finem honeſtum, eſt malus, & inhoneſtus in genere moris.

22. Reſpondet Scotus loco citato in primo argumento axioma Dionyſii intelligendum ità, vt ſenſus ſit, quod ex ſingulis defectibus reſultat malum priuatiuè, non autem contrariè. Sed contrà, nam cum per Scotum actus priuatiuè malus idem ſit, ac actus indifferens, ſi axioma Dionyſii haberet hunc ſenſum, quod ex ſingulis defectibus reſultet malum priuatiuè, haberet hunc ſenſum, quod in rebus moralibus bonum ex integra cauſa, ex ſingulis autem defectibus reſultat actus moralis indifferens, qui ſenſus eſt alieniſſimus à Dionyſio.

23. Probatur tertiò; nam artifex eo ipſo, quod facit opus artificioſum inutile ad finem artis, peccat contrà artem, & illud opus non eſt indifferens, ſed malum: exempli gratia ſutor ſi faciat calceum ineptum ad calceandum, facit calceum malum, & peccat contrà artem ſutoriam; ergo agens morale, ſi faciat actum moralem inutilem ad finem, ad quem ordinantur agentia moralia, facit actum malum, & peccat contra moralitatem.

24. Probatur quartò: nam omnis actus moralis otioſus eſt peccatum; ſed omnis actus moralis carens ordinatione ad vltimum finem eſt otioſus; ergo omnis actus moralis carens ordinatione ad vltimum finem eſt peccatum. Maior probatur ex illo Chriſti, Matt. 12. *Dico autem vobis, quia omne verbum otioſum, quod loquuti fuerint homines, reddent rationem de eo in die iudicij*, nimirum tanquam de culpa, vt patet ex contextu, & docent communiter Interpretes; ſed eadem eſt ratio de factis otioſis; ergo vniuerſim omnes actus otioſi ſunt peccata; ſed otioſum eſt, quod eſt *inutile ad finem*, vt patere videtur ex terminis; ergo omnis actus inutilis ad finem hominis eſt peccaminoſus; ſed omnis actus, qui non intendit finem honeſtum, eſt inutilis ad finem hominis; ergo omnis actus, qui non intendit finem honeſtum, eſt peccaminoſus.

25. Confirmatur: nam ex doctrina communi, qui in via Domini non proficit, deficit; ſed ſi daretur actus indifferens, hoc eſſet falſum: nam homines exercendo actus indifferentes moraliter operarentur, & tamen neque proficerent, neque deficerent; ergo &c.

26. Dicendum tertiò: probabile eſt actus morales per accidens ex errore, ignorantia, vel inaduertentia poſſe eſſe indifferentes in indiuiduo.

27. Probatur: nam licet mendacium per ſe ſit peccatum, tamen ſi quis in aliquo caſu mentiatur, putans inuincibiliter licitum eſſe mentiri, vel non aduertens obligationem non mentiendi, per accidens tale mendacium non erit peccatum formale; ergo licet operari moraliter, non ordinando actum ad finem honeſtum, per ſe ſit peccatum, tamen ſi quis faciat actum moralem ſine tali ordine, putans inuincibiliter id licere, vel non aduertens talem obligationem, excuſabitur à peccato per accidens, & faciet actum moralem indifferentem.

28. Ad 1. concedo maiorem, & nego minorem, ac dico, quod præter obiecta rationi conſona, quæ nimirum ratio præcipit, aut ſuadet, & præter obiecta rationi diſſona, quæ nimirum ratio prohibet, dantur quædam obiecta, quæ ratio neque prohibet, neque ſuadet, ſed purè permittit, quæ idcircò dicuntur non eſſe moraliter bona, nec mala, nec rationi moraliter conſona, nec diſſona, ſed indifferentia, vt probatum eſt concluſione prima.

29. Ad 2. concedo maiorem, & diſtinguo minorem; datur ſpecies actuum indifferentium ſecundum ſpeciem, hoc eſt relatè ad obiectum volitum, & indifferentia purè præciſiua, concedo minorem; datur ſpecies actuum indifferentium ſecundum ſpeciem, hoc eſt omnibus penſatis, & indifferentia poſitiua, nego minorem; & diſtinguo conſequens; ergo inconſequenter negatur dari actus indiuiduos indifferentes, qui non ſint boni, neque mali ſecundum ſpeciem, hoc eſt relatè ad obiectum volitum, & indifferentia præciſiua, concedo conſequentiam; ergo inconſequenter negatur dari actus indiuiduos indifferentes ſecundum indiuiduum, hoc eſt omnibus penſatis, & indifferentia poſitiua, nego conſequentiam. Dum dicimus dari ſpeciem actuum indifferentium, aſſerimus ſolum dari ſpeciem actuum, qui ſunt indifferentes ſecundum ſpeciem, indifferentia quadam purè præciſiua, hoc eſt relatè ad obiectum volitum; at non dicimus dari ſpeciem actuum, qui ſint indifferentes, penſatis omnibus, adeoque ſecundum indiuiduum: ſimiliter dum dicimus non dari actus indifferentes in indiuiduo, non negamus dari actus indiuiduos, qui ſint indifferentes indifferentia præciſiua, & relatè ad obiectum, ſed tales actus concedimus, at ſolum negamus illos eſſe indifferentes ſecundum indiuiduum, hoc eſt indifferentia poſitiua, & omnibus penſatis; ergo benè explicatis terminis, non eſt vlla inconſequentia traditæ doctrinæ. Confirmatur, & explicatur. Species enim humana ſecundum ſe præciſè conſiderata abſtrahit ab omnibus indiuiduationibus; at conſiderata, prout eſt à parte rei, & ſecun-

dum

dum omnia, cum quibus identificatur, non abſtrahit ab induiduationibus, ſed includit omnes induiduationes. Proportionaliter actus, quibus volumus obiecta indifferentia, ſecundum ſpeciem præciſè, quæ determinatur, ex obiecto volito, abſtrahunt à bonitate, & malitia, adeoque ſunt præciſiuè indifferentes: at conſiderati prout ſunt à parte rei, & includunt omnia prædicata, cum quibus identificantur, ſunt boni, vel mali, ac non ſunt indifferentes.

30. Ad 3. diſtinguo maiorem: Inter ea, quæ non opponuntur contradictoriè, ſed contrariè, ſemper datur medium negatiuum abſolutè, concedo; in certo genere, nego maiorem; concedo minorem; & diſtinguo conſequens; ergo inter bonum, & malum eſt poſſibile medium negatiuum abſolutè, concedo; in genere actus moralis, & deliberati, nego conſequentiam. Inter ea, quæ non opponuntur contradictoriè, ſed priuatiuè, vel contrariè, ſemper datur medium negatiuum abſolutè, ſed non ſemper datur medium negatiuum in certo genere. Exempli gratia quia videns, & cæcus non opponuntur contradictoriè, ſed priuatiuè, datur abſolutè aliquid, quod neque eſt videns, neque cæcum, puta lapis neque eſt videns, neque cæcus: at in genere, ſeu ſpecie hominis non datur medium negatiuum. Quia enim homo eſt capax potentiæ viſiuæ, eo ipſo, quod non habet potentiam viſiuam, eſt cæcus. Similiter quia rectum, & curuum opponuntur non contradictoriè, ſed contrariè, datur aliquid, quod neque eſt rectum, neque curuum: ſiquidem punctum neque eſt rectum, neque curuum; ſed non datur medium negatiuum recti, & curui in genere lineæ: ſiquidem linea, eo ipſo, quod non eſt recta, eſt curua. In caſu noſtro quia moraliter bonum, & moraliter malum opponuntur non contradictoriè, ſed priuatiuè, vel contrariè, datur abſolutè actus, qui neque eſt moraliter bonus, neque malus; ſiquidem actus non morales neque ſunt boni, neque mali; ſed in genere actus moralis non datur actus, qui neque ſit bonus, neque malus. Confirmatur: nam in genere artificialium non dantur artificiata, quæ neque ſint bona, neque mala: e. g. non datur calceus, qui neque ſit bonus, neque malus: nam vel calceus habet omnia requiſita ad hoc, vt benè calceet, & eſt bonus, vel non habet omnia, & aliquid illi deeſt, ſine quo non poteſt benè calceare, & eſt malus; ergo proportionaliter actus moralis, vel habet omnia requiſita ad hoc, vt conducat ad finem hominis, & eſt bonus; vel caret aliquo, & eo ipſo eſt malus.

31. Ad 4. Si quis ex perfecta deliberatione det eleemoſinam, vel faciat aliquam aliam actionem honeſtam ex obiecto, ſed non faciat ex fine honeſto, ſaltem ex hoc fine, quia eſt licita, facit actum carentem ordine ad finem debitum, ergo eo ipſo facit actum non indifferentem, ſeu peccaminoſum, vt probatum eſt.

32. Ad 5. Qui facit actiones ex obiecto indifferentes, puta accedit ad ignem purè vt ſe calefaciat, non ordinando tales actiones ad aliquem finem honeſtum, & non faciendo illas ſaltem ex hoc motiuo, quia ſunt licitæ, peccat venialiter, & viri timoratæ conſcientiæ in confeſſione ſe accuſant de his, dum ſe accuſant de otioſitatibus in verbis, & factis, & de omiſſione intentionis, per quam ordinauerint ſuas actiones ad debitum finem.

33. Ad 6. conceſſa maiori, nego minorem, ac dico, quod recta ratio dictat actiones ex ſe indifferentes, ac licitas, ſi fiant etiam ex hoc motiuo, quia ſunt licitæ, fieri benè, & honeſtè, ſi fiant præciſè ad depellendas neceſſitates naturæ, & nullo pacto quia ſunt licitæ, & permiſſæ, fieri malè, & peccari, quia carent ordine debito ad finem moris.

34. Ad 7. concedo maiorem, & nego minorem, ac dico dari præceptum, quo obligamur ad faciendas omnes noſtras actiones, & omiſſiones propter finem honeſtum, ſaltem propter hunc finem, quia ſunt licitæ, & permiſſæ, quod præceptum eſt ad obſeruandum facillimum. Quid enim facilius, quam quod cum aliquis videt licitum ſibi eſſe facere actionem commodam, faciat illam non ſolum ex hoc motiuo, quia eſt commoda, ſed etiam ex hoc, quia eſt licita, & permiſſa?

35. Dum contra hoc præceptum opponitur primò, quia obligaremur ad eſſendum in perpetuo, & continuo amore honeſtatis, diſtinguo; dum operamur moraliter, concedo; dum non operamur moraliter, nego. Sicut per aduerſarios, & per omnes, dum operamur moraliter, intellectus ſemper conſiderat, vtrum actio ſit licita, ſic voluntas obligatur ad amandam bonitatem liciti.

36. Dum opponitur ſecundò: quod homo eleuatus ad finem ſupernaturalem obligaretur ad ſemper operandum ex motiuo charitatis, nego ſequelam. Non enim homo obligatur ad operandum ſemper ex motiuo perfectiſſimo, ſed ſufficit, vt operetur ex hoc motiuo, quia actiones ſunt licitæ, & permiſſæ.

37. Dices: quia homo eſt rationalis, obligatur ad ſemper operandum ex motiuo honeſto, hoc eſt bono ſecundum rationem; ergo quia eſt amicus Dei, obligatur ad ſemper operandum ex motiuo amicitiæ, ſeu charitatis.

38. Reſpondeo, concedo antecedens, & nego conſequentiam, ac retorqueo argumentum. Nam ſicut quia homo eſt rationalis, ſufficit, vt operetur propter motiuum approbatum à ratione, ſic quia eſt amicus Dei, ſufficit, vt operetur propter motiuum approbatum à charitate, ſiue amicitia erga

Deum;

Deum; ſed non ſolum ratio, ſed etiam charitas approbat, vt operemur ex hoc motiuo, quia actio eſt licita, & permiſſa per primam regulam; ergo ſufficit, vt operemur ex hòc motiuo, & non requiritur, vt operemur ex formali motiuo charitatis.

39. Dum opponitur tertiò, quod ſemper deberemus operari ex motiuo ſupernaturali: reſpondeo primo, negando ſequelam. Nam cum lex etiam ſupernaturalis permittat, vt operemur purè ex hoc motiuo, quia actio eſt licita, ſufficit, vt purè operemur ex hoc motiuo, quia actio eſt licita. Reſpondeo ſecundò, diſtinguendo ſequelam; deberemus operari ex motiuo ſupernaturali, dum per fidem conſideramus aliquas actiones, & omiſſiones eſſe permiſſas etiam per legem ſupernaturalem, concedo; dum hoc non conſideramus, nego. Dum per fidem conſideramus aliquas actiones, & omiſſiones eſſe licitas, & permiſſas lege ſupernaturali, tranſeat, quod obligemur ad illas faciendas ex hoc motiuo, quia ſunt permiſſæ etiam per legem ſupernaturalem, quod motiuum, cum dicat ordinem ad legem ſupernaturalem, eſt ſupernaturale.

40. Dum opponitur quartò, non poſſe explicari, in quo fundetur hoc præceptum; dico, quod fundatur in ordine, quem creatura rationalis debet habere ad Deum, tanquam ad primam regulam morum. Ex hoc enim ſequitur, quod non poſſit licitè aliquid velle, niſi videat eſſe permiſſum à prima regula, & ex hoc motiuo ſaltem partiali, quia eſt licitum, ſeu permiſſum. Hinc autem ſequitur hoc præceptum eſſe naturale.

41. Ad 8. concedo totum. Iam enim numero 36. conceſſimus nos per accidens, & ex errore, vel inaduertentia poſſe facere actus morales indifferentes in indiuiduo.

42. Ad 9. ex authoritate Hieronymi, & Nazianzeni, reſpondeo Hieronymum admittere actus indifferentes ex obiecto, quales ſunt ambulare, expuere &c; ſed etiam nos admittimus tales actiones eſſe indifferentes ex obiecto; ergo conuenimus cum Hieronymo.

43. Vrget Vaſquez: Hieronymus addit: *Siue hæc feceris, ſiue non feceris, nec iuſtitiam habebis, nec iniuſtitiam*; ergo concedit tales actiones poſſe fieri nec benè, nec malè, ac proindè indefferenter in indiuiduo. Reſpondeo, negando conſequentiam. Senſus enim Hieronymi eſt, quod tales actiones cum ſint indifferentes, fiunt per actus nec bonos, nec malos ex obiecto, & ſecundum ſpeciem, quod etiam nos concedimus, abſtrahendo ab hoc; vtrum poſſint fieri per actus indifferentes, omnibus penſatis, ſiue in indiuiduo; ergo &c. Nazianzenus admittit quidem poſſibiles eſſe actus, qui neque mereantur præmium, & laudem; neque pœnam, & vituperationem, ſed non dicit tales actus eſſe morales; ſed etiam nos admittimus dari actus non morales, qui neque mereantur pœnam, neque præmium; ergo Nazianzenus non eſt contra nos.

TRACTATVS V.

De Peccato actuali.

S. Thomas 1. 2. q. 71. & ſequent.

QVIA homo ſicut mouetur ad ſuum vltimum finem, hoc eſt ad beatitudinem, per actus voluntarios, liberos, & moraliter bonos, per actus nimirum virtutum, ſic à beatitudine auertitur per actus moraliter malos, hoc eſt per peccata: ideò Sanctus Thomas poſtquam 1. 2. per primas 70. quæſtiones egit de beatitudine, de voluntario, libero, ac morali, ac de actibus moraliter bonis, à quæſtione 71. vſque ad 89. diſputat de vitijs, & peccatis, hoc eſt de habitibus, & actibus moraliter malis. Quia rurſus Deus vt principium extrinsecum per legem, & gratiam mouet nos ad faciendos actus bonos, quibus conſequamur beatitudinem, & ad vitanda peccata, quibus beatitudinem amitamus, à quæſtione 90. vſque ad 114. diſputat de lege, & gratia.

QVAESTIO XXIX.

Vtrum peccatum benè definiatur, dictum, factum, vel concupitum contra legem æternam?

S. Thomas qu. 71. art. 6.

1. VIdetur peccatum non benè definiri ab Auguſtino libro 22. contra Fauſtum initio capitis 17. *Dictum, factum, concupitum contra legem æternam*: primò quia peccatum non conſiſtit in aliquo poſitiuo, ſed in priuatione; vt dicetur inferius, quæſtione 30. ſed dictum, factum, concupitum non ſunt priuatio, ſed actus poſitiui; ergo &c.

2. Secundò non ſolum dantur peccata commiſſionis, ſed etiam omiſſionis; ſed peccata omiſſionis non ſunt dicta, facta, vel concupita, ſed omiſſiones dicendi, faciendi, ac concupiſcendi, ſeu volendi; ergo allata definitio non conuenit omnibus peccatis.

3. Tertiò ſi definitio, & eſſentia peccati conſiſteret in hoc, quod ſit contra legem æternam, non poſſet intelligi peccatum antecedenter ad contrarietatem cum lege æterna; ſiquidem nulla res poteſt intelligi antecedenter ad ſuam eſſentiam, & definitionem; ſed peccatum poteſt intelligi antecedenter ad legem æternam, adeoque ad contrarietatem cum lege æterna; ergo &c. Probatur minor: nam quædam ideò ſunt prohibita, quia an-

tece-

tecedenter ad prohibitionem intelliguntur mala: exempli gratia odium Dei, blaſphemiæ, homicidia &c. ideò prohibentur per legem æternam Dei, quia antecedenter ſunt mala; ſed quæ antecedenter ad legem æternam ſunt mala, antecedenter ſunt peccata; ergo quædam antecedenter ad legem æternam ſunt peccata.

4. Quartò ſi eſſentia peccati conſiſteret in hoc, quod ſit contra legem æternam, cum nemo poſſit peccare, niſi per conſcientiam cognoſcat ſe peccare, nemo poſſet peccare, niſi cognoſceret ſe facere contra legem æternam; ſed hoc eſt falſum: nam multi peccant, nihil cogitando de lege æterna; ergo &c.

5. Quintò peccatum melius definitur, dicendo, quod eſt *actus liber malus*, quod eſt *actus liber contra rationem, ſeu contra dictamen conſcientiæ, contra naturam rationalem, contra vltimum finem &c.* ergo præferendæ ſunt iſtæ definitiones definitioni Sancti Auguſtini.

6. Reſpondeo ex doctrina Ariſtotelis 10. Metaphyſicæ, textu 23. contraria eſſe in eodem genere, & conſtitui, ac inter ſe differre per contrarias differentias: exempli gratia albedo, & nigredo ſunt in eodem genere coloris, ac differunt per contrarias differentias diſgregationis, ac congregationis; ſiquidem albedo eſt *color diſgregatiuus viſus*, nigredo eſt *color congregatiuus viſus*; ſed peccatum contrarium eſt actui virtutis; ergo peccatum, & actus virtutis debent eſſe in eodem genere, ac conſtitui, atque inuicem differre per contrarias differentias; ſed actus virtutis nihil aliud eſt, quam actus humanus, ideſt voluntarius, ac liber bonus; ergo peccatum nil aliud eſt, quam actus humanus, ideſt voluntarius, ac liber malus; ſed actus humanus conſtituitur bonus, vel malus per hoc, quod vel ſit commenſuratus & conformis, vel incommenſuratus, & difformis primæ regulæ voluntatis humanæ, quæ regula eſt lex æterna per rationem, ſeu dictamen conſcientiæ propoſita, vt dictum eſt quæſtione 21. & 24. ergo actus virtutis nihil aliud eſt, quam actus voluntarius, ac liber bonus, hoc eſt commenſuratus, & conformis legi æternæ per rationem propoſitæ; peccatum autem nihil eſt aliud, quam actus voluntarius, ac liber malus, hoc eſt incommenſuratus, ac difformis legi æternæ per rationem propoſitæ: & hæc eſt definitio peccati, explicans genus proximum, in quo peccatum conuenit cum actu virtutis, ac differentiam, per quam differt ab actu virtutis, & ab omnibus alijs, quæ non ſunt actus peccati.

7. Idem genus, & eamdem differentiam peccati explicat Auguſtinus in ſua definitione, qua peccatum definit: *dictum, factum, concupitum contra legem æternam*, quæ proindè eſt optima. Per primas particulas, *dictum, factum, concupitum* explicat genus, & quaſi materiale peccati, quod genus eſt, vt ſit actus voluntarius, ac liber, ſeu ſit voluntarius per modum actus eliciti, eo pacto, quo noſtræ internæ volitiones, quibus aliquid volumus, & concupiſcimus, ſunt voluntariæ, in quantum ſunt actus liberè eliciti à voluntate; ſeu ſit voluntarius per modum actus imperati, eo pacto, quo dicta, & facta à nobis liberè volita ſunt voluntaria. Per vltimas particulas *contra legem æternam* explicat differentiam, & quaſi formale peccati, quæ differentia eſt, vt ſit contra legem æternam, quæ eſt prima regula voluntatis. Quia verò noſtra dicta, facta, & concupita non poſſunt eſſe formaliter contra legem æternam, niſi ratio, ſeu conſcientia proponat illa eſſe contra legem æternam, definitio debet ità intelligi, vt peccatum formale ſit *dictum, factum, concupitum contra legem æternam per dictamen conſcientiæ, ſeu rationis propoſitum*.

8. Ad 1. diſtinguo maiorem: peccatum ſecundum materiale non conſiſtit in poſitiuo, ſed in priuatione, nego; ſecundum ſuum formale, concedo maiorem; concedo minorem; & nego conſequentiam. Sicut cæcum ſecundum ſuum materiale eſt aliquid poſitiuum, ſiquidem eſt animal carens viſu, ſed ſecundum formalem cæcitatem eſt priuatio: nam cæcitas eſt carentia viſus in animali, idemque dic de tenebroſo, & omnibus alijs; ſic peccatum ſecundum ſuum materiale eſt aliquid poſitiuum; eſt enim actus voluntarius, ac liber contra legem æternam; at ſecundum formalem malitiam eſt priuatio debitæ rectitudinis, vt explicabitur quæſtione 30. proximè ſequenti.

9. Ad 2. reſpondeo primo, nego minorem. In ſententia noſtra, qua quæſtione 20. negauimus dari puram omiſſionem liberam, & diximus omnem omiſſionem fundari in aliquo poſitiuo, peccatum omiſſionis eſt dictum, factum, concupitum, & vniuerſim actus poſitiuus, ex quo videtur ſequi omiſſio contra legem Dei: exempli gratia quia in noſtra ſententia non poteſt aliquis liberè omittere auditionem ſacri, niſi exerceat actum poſitiuum voluntatis, ex quo videt ſequi omiſſionem ſacri, peccatum omiſſionis ſacri eſt actus poſitiuus, ex quo videtur ſequi omiſſio ſacri.

10. Reſpondeo ſecundo cum Sancto Thoma 1. 2. quæſtione 71. articulo 6. ad decimum, diſtinguo minorem: peccata omiſſionis non ſunt dicta, facta, vel concupita contra legem æternam, neque ad hæc reducuntur, nego; & ad hæc reducuntur, concedo minorem, & diſtinguo conſequens; ergo definitio allata non conuenit omnibus peccatis, nec reductiuè continet omnia peccata, nego; non conuenit omnibus peccatis, ſed reductiuè continet omnia peccata, concedo conſequentiam. Sicut diuiſio prædicamentorum debet continere omnia, ſed quædam directè, hoc eſt entia poſitiua, quædam ſolum indirectè, & reductiuè, hoc eſt negationes, & priuationes, ideoque priua-

tiones,

tiones formæ ſubſtantialis reducuntur ad prædicamentatum ſubſtantiæ, priuationes qualitatum, reducuntur ad prædicamentum qualitatis vt ex communi ſententia dixi in logica quæſtione 52. ſic definitio peccati debet continere omnia peccata, ſed peccata commiſſionis directè, peccata omiſſionis indirectè, & reductiuè. Addo cum S. Thoma, quod ſi volumus in definitione peccati comprehendere directè etiam peccata omiſſionis, debemus peccatum definire, *dictum, vel non dictum, factum, vel non factum, concupitum, vel non concupitum contra legem æternam*; vel breuius *actus liber, vel libera omiſſio contra legem æternam*.

11. Ad 3. diſtinguo maiorem; ſi eſſentia peccati formaliter ſumpti conſiſteret in hoc, quod ſit contra legem Dei, non poſſet intelligi peccatum formale antecedenter ad legem Dei, concedo; non poſſet intelligi peccatum fundamentale, nego maiorem; diſtinguo eodem pacto minorem, & conſequens. Quæ ſunt prohibita, quia mala, antecedenter ad ipſam prohibitionem ſunt mala, & per illam malitiam antecedentem conſtituuntur peccata fundamentaliter, hoc eſt exigentia prohiberi, per hoc autem, quod ſint prohibita, adeoque ſint contra legem æternam, acquirunt nouam malitiam, quæ conſtituit peccatum formale, vt dictum eſt quæſtione 23. & 24.

12. Ad 4. deſtinguo maiorem: ſi eſſentia peccati conſiſteret in hoc, quod ſit contra legem æternam, nemo poſſet peccare, niſi cognoſceret ſe facere contra legem æternam cognitam ſub conceptu dictaminis dicentis, *fac hoc*, vel *ne facias hoc*, concedo; cognitam ſub alijs conceptibus, nego; diſtinguo eodem pacto minorem; & nego conſequentiam. Nomine legis æternæ intelligimus dictamen æternum dicens, *fac hoc, ne facias hoc*, & obligans ad quædam facienda, quædam omittenda; ſed nemo poteſt peccare peccatis commiſſionis, puta blaſphemando, furando &c. niſi per conſcientiam cognoſcat dari quædam dictamina ſemper obligantia, & dicentia, *ne blaſphemes, ne fureris &c*; nemo poteſt peccare peccatis omiſſionis, non honorando parentes, non colendo Deum &c. niſi cognoſcat dari dictamina affirmatiua obligantia, ac dicentia *Deum cole, parentes honora &c*; ergo nemo poteſt peccare, niſi cognoſcat ſe facere contra legem æternam cognitam ſub conceptu dictaminum obligantium, vel cognoſcat illam ſub alijs conceptibus, vt latius explicui quæſt. 24.

13. Ad 5. Ad definitionem non ſufficit, vt ſit conuertibilis cum definito, ſed requiritur, vt explicet eſſentiam, & prædicata primaria definiti; ſed licet omnes deſcriptiones allatæ in argumento ſint conuertibiles cum peccato, tamen definitio Auguſtini melius, quam aliæ, explicat eſſentiam, & prædicata primaria peccati; ergo definitio Auguſtini præferenda eſt reliquis. Probatur minor: deſcriptio, qua peccatum dicitur, *actus liber malus* non explicat, in quo conſiſtat malitia propria peccati, quæ conſiſtit in hoc, vt ſit contra legem æternam, quod explicatur per difinitionem Auguſtini. Secunda, & tertia deſcriptio, quibus peccatum dicitur eſſe *actus liber contra rationem, vel contra naturam rationalem*, explicant ſolum malitiam ſecundariam peccati; definitio autem Auguſtini explicat malitiam primariam. Cum enim peccatum & ſit contra rationem humanam, & contra naturam rationalem creatam, & contra legem æternam increatam, primaria eius malitia conſiſtit in hoc, quod ſit contra legem æternam increatam, adeoque ſit offenſa Dei; ſecundaria autem peccati malitia conſiſtit in hoc, vt ſit contra legem humanam, & contra naturam rationalem creatam. Demum eatenus natura rationalis per peccatum auertitur ab vltimo fine, vel ab iis, quæ conducunt ad vltimum finem, quatenus per peccatum facit contra legem æternam, quæ ordinat naturam rationalem ad vltimum finem, & ad ea, quæ conducunt ad vltimum finem; ergo eo ipſo, quod peccatum dicitur eſſe contra legem æternam, explicatur malitia radicalis peccati, ex quo ſequitur, vt ſit auerſio ab vltimo fine.

QVAESTIO XXX.

Vtrum malitia formalis peccati conſiſtat in priuatione realiter, vel formaliter diſtincta ab actu poſitiuo?

S. Thomas 1. 2. qu. 18. art. 1.

1. Ex vna parte videtur, quod ſicut homo eſt cæcus non per ſuam entitatem, ſed per priuationem viſus realiter diſtinctam ab homine, aer eſt tenebroſus per priuationem lucis realiter diſtinctam ab aere &c. ſic noſtri actus poſitiui ſint mali, & peccaminoſi per priuationem rectitudinis debitæ realiter diſtinctam ab actibus, ita vt actus voluntaris liberi ſint ſolum ſubiectum, & materiale malitiæ, formalis autem malitia ſit diſtincta priuatio rectitudinis debitæ; primò, quia Sancti Patres, quos fuſè refert Vaſquez t. 2. diſput 85. cap. 4. communiter docent malitiam peccati eſſe nihil, & non eſſe entitatem, ſed puram priuationem & corruptionem boni; ſed ſi malitia peccati realiter identificaretur cum actibus poſitiuis voluntatis, eſſet entitas, & non eſſet pura priuatio; ergo &c.

2. Secundò iidem Patres docent malitiam peccati non habere cauſam efficientem, ſed purè deficientem; ſed ſi realiter identificaretur cum actibus poſitiuis, haberet cauſam efficientem, non minus, quam ipſi actus poſitiui; ergo &c.

3. Tertiò Patres docent Deum non eſſe cauſam peccati, ac peccatum non amare; ſed ſi malitia peccati identificaretur cum actibus poſitiuis, Deus eſſet cauſa peccati, & amaret peccatum, ſicut amat, & cauſat actus poſitiuos; ergo &c.

4. Ex alia parte videtur malitia peccati commiſſionis non ſolum realiter, ſed etiam formaliter conſiſtere in actione poſitiua. Primò enim cum ex definitione Auguſtini explicata quæſtione 29. peccatum ſit actus liber contra legem æternam per dictamen conſcientiæ propoſitam, malitia peccati formaliter conſiſtit in eo, per quod actus eſt contra legem æternam; ſed peccata commiſſionis ſunt contra legem æternam per ipſum actum poſitiuum; ergo peccata commiſſionis formaliter conſiſtunt in ipſo actu poſitiuo. Probatur minor: peccata enim commiſſionis ſunt, per quæ fit aliquid contra præceptum negatiuum; e. g. quia dantur præcepta negatiua dicentia, *ne furtum facias, ne blaſphemes &c.* furta, & blaſphemiæ &c. ſunt peccata commiſſionis; ſed talia ſunt formaliter contra præcepta negatiua per ſuam actionem poſitiuam; nam qui blaſphemat, occidit, & furatur, per ipſas actiones poſitiuas blaſphemandi, occidendi, & furandi, facit contra illa præcepta, *ne blaſphemes &c.* ſicut è conuerſo qui non honorat parentes, per ipſam omiſſionem honorandi facit contra præceptum affirmatiuum dicens *parentes honora*; ergo.

5. Secundò malitia phyſica erroris, & doloris e. g. non conſiſtit in ſola priuatione veritatis, & delectationis; ergo malitia moralis odij Dei non conſiſtit in ſola priuatione rectitudinis. Probatur antecedens: ſi malitia erroris conſiſteret in ſola priuatione veritatis, cum etiam ignorantia purè priuatiua priuet veritate, eadem eſſet malitia erroris, ac malitia ignorantiæ purè priuatiuæ; & ſimiliter eadem eſſet malitia doloris, & carentiæ voluptatis; ſed non eſt eadem malitia, ſiquidem peius eſt errare poſitiuè circa aliquam veritatem, quam illam purè ignorare, & peius eſt habere dolorem, quam ſolum carere voluptate; ergo. Probatur conſequentia primi argumenti: nam peius eſt Deum odiſſe, quam purè carere rectitudine actus oppoſiti odio Dei; ergo non eſt eadem malitia odij Dei, ac malitia priuationis rectitudinis oppoſitæ.

6. Tertiò priuationes eiuſdem formæ non differunt ſpecie; ergo ſi tota malitia peccati conſiſteret in priuatione rectitudinis, peccata, quæ priuant eadem rectitudine, non differrent ſpecie; ſed peccata contraria eidem virtuti per exceſſum, ac defectum, exempli gratia peccatum prodigalitatis, & peccatum auaritiæ priuant eadem rectitudine virtutis mediæ, hoc eſt libertatis; ergo peccata prodigalitatis, & auaritiæ non differrent ſpecie. Rurſus peccatum mortale, & peccatum veniale contra eandem virtutem priuant eadem rectitudine virtutis; ergo peccatum mortale, & veniale contra eandem virtutem non differunt ſpecie.

7. Quartò vel malitia odij Dei e. g. conſiſteret in priuatione rectitudinis debitæ ipſi actui odij, vel in priuatione rectitudinis debitæ ſubiecto, puta homini Deum odio habenti, neutrum dici poteſt; ergo &c. Probatur prima pars minoris: nam odio Dei nulla debetur rectitudo, cum odium Dei ſit actus eſſentialiter non rectus, eo pacto, quo quia equus eſt animal eſſentialiter irrationale, equo non debetur vlla rationalitas; ergo odium Dei non poteſt eſſe malum per priuationem rectitudinis debitæ ipſi odio. Neque dicas, quod generi actus moralis debetur rectitudo, ideoque odium Dei eſt malum, quia caret rectitudine debita actui morali in genere. Nam non aliter actui morali in genere debetur rectitudo, ac animali in genere debetur rationalitas; ſed abſurdè diceretur equum eſſe animal malum, quia caret perfectione rationalitatis debita generi animalis; ergo abſurdè dicitur odium Dei eſſe actum moralem malum, quia caret rectitudine debita actui morali in genere. Probatur ſecunda pars minoris; nam cum homo non tenetur diligere Deum, odium Dei non priuat hominem debita rectitudine dilectionis; ſiquidem tunc dilectio, & eius rectitudo non eſt debita; ergo odium Dei cum ſit ab homine non obligato pro tunc ad Deum amandum, non eſt malum moraliter, ſi malitia moralis odij conſiſtit in hoc, vt priuet hominem debita rectitudine dilectionis. Si verò dicatur, quod odium Dei priuat hominem debita rectitudine carendi odio Dei, contra eſt, nam cum carentia odij ſit negatio, priuatio carentiæ eſt poſitiua; ſiquidem negatio, vel priuatio negationis eſt quid poſitiuum, eo pacto, quo negatio tenebrarum eſt lux, adeoque ſi malitia odij conſiſtit in hoc, vt priuet ſubiectum debita rectitudine carentiæ odij, malitia odij conſiſtit in aliquo poſitiuo.

8. Reſpondeo plures eſſe ſententias. Prima Caietan. 1. 2. quæſtione 18. art. 1. & quæſt. 71. art. 7. Vaſquez 1. 2. diſp. 65. cap. 9. qui citat etiam Scotum, Gregorium, & Melchiorem Canum, docet, malitiam moralem peccati commiſſionis conſiſtere in aliquo poſitiuo. Authores huius ſententiæ non conueniunt in ea explicanda.

9. Primò Caietanus ſupponit in peccato commiſſionis dari duas malitias, alteram indebitæ conuerſionis ad creaturam, alteram auerſionis à Deo, iuxtà illud Hieremiæ 2. *Duo mala fecit populus meus: me dereliquerunt fontem aquæ viuæ, & fecerunt ſibi ciſternas diſſipatas.* Hoc ſuppoſito, Caietanus videtur docere malitiam moralem peccati commiſſionis conſiſtere in hoc, vt peccans conuertatur ad creaturam modo indebito, & hanc eſſe poſiti-

ſitiuam, in eaque fundari aliam malitiam priuatiuam auerſionis à Deo.

10. Secundò Pater Vaſquez docet malitiam peccati commiſſionis conſiſtere in poſitiua relatione diſſonantiæ cum ratione, ſeu cum natura rationali: exempli gratia odium Dei conſtituitur formaliter malum per hoc, quod habet relationem diſſonantiæ à natura rationali. Hanc relationem, quia pendet etiam ab aduertentia rationis, Vaſquez vocat relationem rationis.

11. Tertiò alij doctiſſimi recentiores dicunt malitiam commiſſionis conſiſtere in poſitiua difformitate actus liberi cum regula rationis, hoc eſt cum præcepto negatiuo: & quia difformitas cum præcepto dicente *ne occidas* exempli gratia conſiſtit in hoc, vt homo aduertens præceptum, tamen liberè velit occidere, ideò dicunt malitiam peccati commiſſionis conſiſtere in ipſo actu poſitiuo, quo homo aduertens ſe per legem obligari ad non occidendum, tamen liberè dicit, *volo occidere*. Addunt, quod ſicut frigus exempli gratia, quia per ſe ipſum excludit à ſubiecto calorem, eſt priuatio poſitiua caloris, ſic peccatum homicidij, quia per ſuam malitiam poſitiuam excludit a ſubiecto bonitatem, & rectitudinem iuſtitiæ intentam à præcepto, quæ bonitas eſt aliquo pacto debita, peccatum homicidij eſt priuatio poſitiua bonitatis, & rectitudinis

12. Secunda ſententia Alexandri de Ales, S. Bonauenturæ, Durandi, Henrici, Ferrarienſis, & aliorum, quos refert Vaſquez t. 2. diſp. 95. cap. 4. docet in peccato commiſſionis actum poſitiuum eſſe ſubiectum malitiæ, malitiam autem conſiſtere in ſola priuatione.

13. Authores etiam huius ſententiæ non conueniunt in ea explicanda. Primò aliqui dicunt malitiam peccati conſiſtere in priuatione realiter diſtincta ab actu poſitiuo, exempli gratia malitiam odij Dei conſiſtere in priuatione realiter diſtincta ab odio Dei. Hanc priuationem Pater Antonius Perez Tom. in 2. & 3. p. tract. 1. de vitijs, & peccatis diſput. 3. cap. 1. cenſuit eſſe priorem natura actu poſitiuo, & conſiſtere in omiſſione formaliter libera omnium impedimentorum actus, qui fit, qua omiſſione poſita, docet ſine noua libertate ſequi actum poſitiuum, puta odium Dei. Alij communiter dicunt hanc priuationem non antecedere, ſed conſequi, vel comitari actum poſitiuum, adeoque eſſe liberam ſolum ratione actus poſitiui,

14. Secundò alij docent malitiam peccati commiſſionis conſiſtere in priuatione, quæ ſolum formaliter, & ratione noſtra diſtinguatur ab actu poſitiuo: e. g. malitiam odij conſiſtere in priuatione rectitudinis realiter identificata cum actu odij Dei, ſed diſtincta per noſtram rationem.

15. Tertiò Scotus docet malitiam peccati eſſe priuationem rectitudinis debitæ ipſi actui, exempli gratia peccatum odij Dei conſiſtere in priuatione rectitudinis, quæ deberet ineſſe ipſi actui odij Dei. Gabriel è conuerſo docet malitiam conſiſtere in priuatione rectitudinis debitæ, non actui, ſed ſubiecto, ſeu potentiæ operanti, Odium enim Dei priuat rectitudine debita ineſſe non actui odij, cui nulla debet ineſſe rectitudo, ſed ſubiecto, ſeu voluntati operanti. Alij demum dicunt malitiam peccati conſiſtere in priuatione, qua peccator per peccatum priuatur ipſo Deo vt fine, nec non priuatur regula rationis, à qua auertitur.

16. Tertia ſententia docet peccatum conſiſtere in actu ſimul, & priuatione. Verum hæc ſententia videtur coincidere cum ſecunda; ſiquidem eius auctores nihil aliud videntur dicere, quam peccatum eſſe actum malum, adeoque includere actum liberum vt ſubiectum, & genus, priuationem autem vt formam, & vt differentiam.

17. Dicendum primò: malitia peccati formaliter non eſt ens, ſed eſt negatio, vel priuatio.

18. Probatur primò vnanimi conſenſu Patrum Græcorum, & Latinorum, qui expreſsè docent peccatum formaliter non eſſe actum, naturam, vel entitatem, ſed eſſe priuationem. Ex Græcis Dionyſius cap. 4. de diuinis nominibus loquens de peccato dæmonum dicit. *Neque enim hoc eſt appetitus, ſed veri appetitus declinatio*; & concludit: *Et vt ſummatim dicam, malum quemadmodum ſæpè diximus, infirmitas, imbecillitaſque, & priuatio eſt, aut ſcientiæ, aut fidei, aut appetitus, aut actionis bonæ*. Iuſtinus Martyr in libro quæſtionum à gentibus propoſitarum, quæſt. 46. & 53. docet, peccatum nihil eſſe, præter boni corruptionem. Athanaſius oratione contrà idola latè docet nullam eſſe mali eſſentiam. Baſilius Homilia 9. quod Deus non eſt author malorum, poſt medium ait. *Malum boni priuatio eſt*; & in conſtitutionibus monaſticis, capite 3. dicit; *Vitium nihil eſt aliud, quam virtutis deſertio*. Nazianzenus oratione 40. quæ eſt in Sanctum Baptiſma dicit; *Crede nullam mali eſſentiam eſſe*: hæc autem verba tranſcripſit Damaſcenus in Hiſtoria Barlaam capite 16. Chryſoſtomus Homilia 2. in acta Apoſtolorum dicit: *Malo eſſentiam non habent*, Gregorius Nyſſenus in oratione parænetica, cap. 5. 6. 7. dicit: *Vitium omne, & improbitas in boni priuatione ſuam habet formam, & characterem, cum per ſe non ſit, neque conſideretur in eo, quod conſiſtat*: & Homilia ſecunda in cantica dicit: *neque enim mali ſubſtantia vlla eſt, ſed boni priuatio*, idemque dicit Damaſcenus libro ſecundo de fide, cap. 4.

19. Ex Patribus Latinis Auguſtinus libro 11. de Ciuitate in fine dicit: *mali nulla natura eſt, ſed omiſſio boni mali nomen accepit*. Idem docet libro 3. Confeſſionum, cap. 7. & libro 7. cap. 12. & in Enchiridio cap. 11. 12. & 13.

& tractatu primò in Ioannem in illa verba, *& ſine ipſa factum eſt nihil*, dicit: *peccatum non per ipſum factum eſt, & manifeſtum eſt quia peccatum nihil eſt, & nihil ſunt homines, dum peccant*. S. Fulgentius libro de fide ad Petrum dicit; *Malum nihil eſt aliud, niſi boni priuatio*; S. Anſelmus de præſcientia, & prædeſtinatione, cap. 1. dicit; *de tanto malo, quod eſt iniuſtitia, certum eſt, quia nunquam eſt, aliquid* & addit alia expreſsè in eandem ſententiam, S. Gregorius Magnus libro 5. expoſitionis primi Regum propè finem: *Quid enim peccatum, niſi tenebræ? quid item opus bonum, niſi lumen*. S. Bernardus ſermone 6. de Aduentu, dicit, peccatum eſſe morbum, & corruptionem mentis. His accedit S. Thomas pluribus locis. parte 1. quæſtione 48. art. 1. docet malum in priuatione 1. 2. quæſt. 18. art. 1. in corpore dicit: *Omnis actio, in quantum habet aliquid de eſſe, in tantum habet de bonitate, in quantum ei deficit aliquid de plenitudine eſſendi, quæ debetur actioni humanæ, in tantum deficit à bonitate, & ſic dicitur mala*; & quæſt. 71. art. 6. *Habet autem actus humanus, quod ſit malus ex eo, quod caret debita commenſuratione*.

20. Reſpondent primò, Patres diſputatè contrà Manichæos, qui dicebant dari aliquam ſubſtantiam, & naturam eſſentialiter malam, & contra eos docere malum non eſſe vllam ſubſtantiam, at non negare, quod malum conſiſtat in aliquo poſitiuo

21. Sed contrà; nam Patres non ſolum dicunt malum non eſſe ſubſtantiam, ſed etiam expreſsè aſſerunt malum, & peccatum nihil aliud eſſe, quam priuationem boni, declinationem veri appetitus &c.

Reſpondent ſecundo alij cum Patre Vaſquez 1. 2. quæſt. 95. cap. 11. num. 55. quod quia peccatum habet annexam priuationem, ideò Patres explicant eſſentiam peccati per priuationem, licet verè eſſentia peccati non conſiſtat in priuatione, ſed in aliquo poſitiuo.

22. Sed contrà, nam Patres non ſolum explicant peccatum per priuationem, ſed etiam expreſsè dicunt, peccatum non eſſe aliud, quam priuationem, quæ propoſitiones negatiuæ eſſent falſæ, ſi malitia peccati formaliter eſſet aliquid poſitiuum. Confirmatur, & explicatur. Nam licet poſſit homo deſcribi *animal riſibile*, tamen quia eſſentia hominis conſiſtit in rationalitate, malè diceretur hominem non eſſe animal rationale, ſed ſolum animal riſibile; ergo ſi Patres exiſtimaſſent eſſentiam peccati conſiſtere formaliter in aliquo poſitiuo, malè dixiſſent peccatum non habere eſſe, naturam, & eſſentiam, ſed conſiſtere in ſola priuatione. Hinc reijciuntur qui reſpondent Patres, dum dicunt peccatum eſſe priuationem, aſſerere peccatum eſſe priuationem poſitiuam, eo pacto, quo vna forma poſitiua incompoſſibilis cum alia dicitur priuatio alterius, exempli gratia frigus dicitur priuatio caloris. Nam ſicut de frigore falſo diceretur, quod ità eſt priuatio caloris, vt non ſit vlla entitas poſitiua, ſic de peccato falsò diceretur, quod ità eſt priuatio boni, vt non ſit vlla entitas; ſed Patres expreſsè hoc dicunt, vt patet ex teſtimonijs allatis; ergo

22. Probatur ſecundò concluſio ratione. Nullum malum formaliter eſt ens; ſed malitia peccati ex ſua ratione eſt aliquod malum; ergo malitia peccati ex ſua ratione non eſt formaliter ens. Probatur maior: omne ens in quantum ens, & omne eſſe in quantum eſſe eſt bonum; ſed nullum malum ex ſua ratione formaliter eſt bonum; ergo nullum malum ex ſua ratione formaliter eſt ens; ſed neque poteſt dici, quod malum ex ſua ratione formaliter præſcindat ab ente, & non ente, alioquin præſcinderet etiam à bono, & non bono, quod eſt abſurdum; ſiquidem quod ex ſua ratione formaliter opponitur bono, non poteſt præſcindere à bono, & non bono; ergo omne malum, & omnis malitia ex ſua ratione formaliter eſt non ens, adeoque eſt negatio, vel priuatio.

23. Dicendum ſecundò: malitia peccati formaliter eſt negatio, ſeu priuatio realiter identificata cum ente, hoc eſt cum actu morali poſitiuo,

24. Probatur; nam malitia peccati eſt immediatè libera peccanti; ſed ſolus actus poſitiuus voluntatis poteſt eſſe immediatè liber peccanti, vt dictum eſt quæſtione 20. de pura omiſſione, ergo malitia peccati identificatur realiter cum actu poſitiuo morali. Probatur maior; malitia enim peccati debet eſſe imputabilis peccanti ratione ſui; ſed ſolum id, quod eſt immediatè liberum peccanti, eſt imputabile ratione ſui; ergo malitia peccati debet eſſe immediatè libera peccanti. Probatur maior; ſi malitia peccati non eſſet imputabilis ratione ſui, ſolum eſſet imputabilis ratione alicuius, quod non eſt malitia peccati, ſed eſt bonitas; ſiquidem quidquid realiter diſtinguitur à malitia peccati eſt quædam bonitas; ſed eſt abſurdum, quod malitia peccati ſit imputabilis peccanti ſolum, quia ſe determinauit ad bonitatem actus; ergo &c.

25. Infertur primò malitiam peccati commiſſionis, ex. gr. odij Dei non conſiſtere in omiſſione immediatè libera omnium impedimentorum odij; ex qua ſequatur ſine noua libertate odium Dei, vt docuit Antonius Perez. Probatur; vt enim dictum eſt citata quæſtione 20. de pura omiſſione, voluntas non poteſt ſe immediatè determinare, niſi ad actum poſitiuum, qui ſit amor boni, vel fuga mali. Confirmatur; nam voluntas non poteſt ſe determinare ad malum, niſi ratione boni; ergo omnis libera determinatio ad malum ſit ratione boni; ergo eſt aliquis amor boni; ſed amor boni eſt actus poſi-

poſitiuus ; ergo omnis libera determinatio identificatur cum actu poſitiuo.

26. Infertur ſecundo malitiam formalem peccati neque conſiſtere in priuatione, vel negatione realiter diſtincta conſequente, vel comitante actum poſitiuum. Probatur : nam talis negatio non poteſt eſſe immediatè, ſed ſolum mediatè libera, adeoque imputabilis non ratione ſui, ſed ratione alterius; ſed malitia peccati debet eſſe imputabilis ratione ſui, vt dictum eſt in probatione ſecundæ concluſionis ; ergo malitia peccati non conſiſtit in negatione diſtincta, conſequente, vel comitante actum liberum, ſed in negatione, vel priuatione identificata cum actu libero.

27. Infertur tertiò malitiam peccati omiſſionis conſiſtere in priuatione, ſiue omiſſione actus præcepti identificata cum actu poſitiuo. Probatur : nam cum aliquis tenetur Deum amare, & peccat peccato omiſſionis, non amando, malitia talis peccati eſt omiſſio immediatè libera amoris debiti, & præcepti ; ſed omiſſio immediate libera identificatur cum aliquo actu poſitiuo ; ergo malitia peccati omiſſionis conſiſtit in omiſſione, ſeu priuatione actus præcepti identificata cum actu poſitiuo ; ac proinde etiamſi admittatur alia omiſſio actus præcepti diſtincta ab actu poſitiuo, quæ poſſit dari ſine actu poſitiuo etiam in dormiente, illa omiſſio cum non ſit immediate libera, non eſt forma is malitia peccati omiſſionis, neque imputatur ratione ſui.

28. Infertur quartò malitiam peccati cõmiſſionis, puta odij Dei conſiſtere in priuatione debitæ rectitudinis, & conformitatis cum lege. Probatur : nam cum ſit impoſſibilis pura omiſſio libera, & actus indifferens in indiuiduo, quando aliquis odit Deum ex. gr., tenebatur facere aliquem actum poſitiuum honeſtum excluſiuum odij Dei; ergo odium Dei includit priuationem actus honeſti hic, & nunc debiti, adeoque debitæ rectitudinis, & conformitatis cum lege, & in hac priuatione identificata cum ipſo actu odij conſiſtit malitia formalis odij Dei. Idem dic de alijs peccatis commiſſionis.

29. Infertur quinto, quod quandoquidem malitia peccati conſiſtit in priuatione identificata cum actu poſitiuo immediatè libero, actus poſitiuus immediatè liber eſt materiale, & genus peccati, priuatio autem eſt formale, & differentia peccati, ideoque peccatum per genus, & differentiam, per materiale, & formale definitur, *actus moralis liber, priuans ſubiectum debita rectitudine, & conformitate cum lege*, quæ definitio coincidit cum definitione Auguſtini, quam attulimus quæſt. 29. *Dictum, factum, concupitum contra legem æternam*, vt magis explicabitur in ſolutione obiectorum.

30. Ad 1. diſtinguo maiorem ; Patres dicunt peccatum nihil eſſe formaliter, ac eſſe puram priuationem, concedo : Patres dicunt peccatum nihil eſſe realiter, nego ; diſtinguo eodem pacto minorem ; & nego conſequentiam. Patres concedunt peccatum realiter eſſe actum malum, vt patet ex definitione Auguſtini, adeoque concedunt peccatum eſſe realiter aliquod ens ; ſed loquendo in ſenſu formali, dicunt peccatum eſſe nihil, & eſſe puram negationem. Quod Patres loquantur in ſenſu formali, patebit conſideranti allata eorum teſtimonia ; ex. gr. dum Auguſtinus tractatu primo in Ioannem dicit : *manifeſtum eſt, quia peccatum nihil eſt, & nihil fiunt homines, cum peccant*, proculdubio non ſignificat, quod homines peccando, realiter fiunt nihil, ſed ſignificat, quod quia peccatum formaliter nihil eſt, homines peccantes, in quantum ſunt peccantes, formaliter nihil ſunt, quia malitia peccati formaliter nihil eſt, cum ſit pura priuatio.

31. Dum opponitur : homo eſt cæcus per priuationem potentiæ viſiuæ realiter diſtinctam ab homine : aer eſt tenebroſus per priuationem lucis realiter diſtinctam ab aere ; ergo actus voluntatis ſunt mali per priuationem rectitudinis realiter diſtinctam ab actibus ; nego conſequentiam. Diſparitas eſt : nam ideò homo eſt cæcus, & aer tenebroſus per priuationes realiter diſtinctas, quia idem homo eſt indifferens, vt ſit cæcus, vel non cæcus, idem aer eſt indifferens, vt ſit tenebroſus, vel lucidus ; ſed idem actus voluntatis liber, & factus cum aduertentia legis illum prohibentis, non eſt indifferens, vt ſit malus, vel non malus ; ergo &c.

32. Ad 2. diſtinguo maiorem ; Patres dicunt malitiam peccati formaliter non habere cauſam efficientem, ſed deficientem, concedo ; realiter, nego ; diſtinguo eodem pacto minorem ; & nego conſequentiam. Formaliter loquendo ſolum ens cauſatur, efficiendo, defectus verò entis cauſatur, deficiendo ; ſed malitia peccati formaliter loquendo non eſt ens, ſed eſt defectus, & priuatio ; ergo in ſenſu formali cauſatur, non efficiendo, ſed deficiendo. Ex. gr. dum quis odit Deum, ità cauſat entitatem actus per hoc, quod illam efficiat, vt malitiam actus cauſet, non per hoc, quod illam efficiat, ſed per hoc, quod deficiat à debita rectitudine ; ſiquidem malitia cum formaliter non ſit ens, formaliter non poteſt effici.

33. Ad 3. diſtinguo maiorem ; Patres dicunt Deum non eſſe cauſam peccati purè permiſſiuam, & per accidens, nego ; intentiuam, & per ſe, concedo ; & diſtinguo minorem ; Deus eſſet cauſa permiſſiua peccati, & peccatum permitteret, concedo ; eſſet cauſa intentiua, & peccatum amaret, nego ; & nego conſequentiam. Patres dicunt Deum non eſſe cauſam per ſe, & intentiuam peccati, at ſimul dicunt Deum eſſe cauſam per accidens, & permiſſiuam peccati. Ex eo verò, quod malitia peccati identi-

ficetur

ficetur cum actu poſitiuo, non ſequitur Deum eſſe cauſam per ſe, & intentiuam peccati, ſed ſolum eſſe cauſam per accidens, & purè permiſſiuam.

34. Dices: Deus eſt cauſa per ſe omnis entitatis, & omnis bonitatis, eamque efficit, amando; ſed odium Dei peccaminoſum eſt quædam entitas, & bonitas; ergo Deus eſt cauſa per ſe odij Dei, atque illud amat.

35. Reſpondeo, diſtinguo maiorem: Deus eſt cauſa per ſe omnis entitatis moraliter non malæ, & amat omnem bonitatem, quæ non includat malitiam moralem, concedo: Deus eſt cauſa per ſe omnis entitatis etiam moraliter malæ, & amat omnem bonitatem etiam includentem malitiam moralem, nego; diſtinguo eodem pacto minorem; & nego conſequentiam. Deus entitatem actus mali propter malitiam moralem, quam includit, non amat, ſed purè permittit, ideoque illam cauſat non per ſe, ſed purè per accidens. Confirmatur, & explicatur: nam cauſa per ſe peccati, puta odij Dei eſt, quæ ad illud determinat, & determinando, deficit à lege æterna; cauſa autem, quæ peccatum non determinat, ſed purè concurrit; illud permittens, & ſinens ſe determinari, prout poſtulat lex æterna, & recta gubernatio Vniuerſi, non eſt cauſa per ſe peccati, ſed purè per accidens; ſed homo, vel Angelus ſe ipſum determinat ad odium Dei, & per hoc deficit à lege æterna; Deus non determinat vllam cauſam ſecundam ad peccandum, ſed purè dat concurſum indifferentem in actu primo, & permittit, ac ſinit ſe determinari ad concurrendum in actu ſecundo, prout exigit lex æterna, & recta gubernatio Vniuerſi; ergo ſola cauſa ſecunda per ſe peccat, & cauſat peccatum, Deus autem eſt cauſa purè per accidens. Quod autem cauſa propria peccati ſit, quæ deficit, docet Auguſtinus 12. de Ciuitate capite 7. dicens. *Nemo quærat efficientem cauſam malæ voluntatis. Non enim eſt efficiens, ſed deficiens.*

36. Ad primum argumentum oſtendens malitiam peccati omiſſionis, non ſolum realiter, ſed formaliter conſiſtere in aliquo poſitiuo, diſtinguo maiorem; malitia peccati formaliter conſiſtit in eo, per quod actus materialiter eſt contra legem Dei, nego; per quod formaliter eſt contra legem, concedo; diſtinguo eodem pacto minorem; & nego conſequentiam. Malitia peccati conſiſtit in eo, per quod actus formaliter eſt contra legem æternam, non autem in eo, per quod materialiter eſt contra legem æternam: at peccata commiſſionis ſecundum ſuam entitatem poſitiuam ſunt contra legem purè materialiter: ergo &c. Probatur minor: peccatum enim ſecundum illam formalitatem, quæ prohibetur, non propter ſe, ſed propter aliam formalitatem, eſt contra legem purè materialiter; ſecundum illam autem formalitatem, quæ prohibetur propter ſe, eſt contra legem formaliter: ſed actus odij Dei, blaſphemiæ &c. non prohibentur propter ſuam entitatem; alioquin cum illa entitas ſit bonitas, prohiberentur propter ſuam bonitatem; ſed ſolum prohibentur propter aliquem defectum, & negationem, aut priuationem, quam includunt; ergo actus odij Dei, blaſphemiæ &c. non ſunt formaliter contra legem per ſuam entitatem, ſed ſolum per defectum, & negationem, vel priuationem, quam includunt, adeoque malitia odij, blaſphemiæ &c. non conſiſtit formaliter in entitate actuum, ſed in negatione, & priuatione; idemque dic de malitia aliorum peccatorum commiſſionis.

37. Ad 2. nego antecedens, ac dico, quod malitia erroris conſiſtit formaliter in priuatione, qua actus iudicatiuus non eſt conformis obiecto; ſiquidem actus iudicatiuus per hanc priuationem conformitatis cum obiecto conſtituitur falſus, & error: ex. gr. tota malitia erroris, quo quis iudicat Deum non eſſe, conſiſtit in hoc, vt actus non ſit conformis obiecto, adeoque non verus, ſed falſus. Similiter tota malitia doloris conſiſtit in hoc, vt auerſatio mali præſentis priuet naturam delectatione, alijſque operationibus debitis, & conuenientibus, & propter hoc ſit actus inconueniens naturæ; ergo ſicut malitia phyſica erroris, & doloris conſiſtit in negatione, & priuatione, ſic malitia moralis peccati conſiſtit in negatione, & priuatione, adeoque argumentum retorquetur.

38. Ad probationem antecedentis, nego ſequelam, quod nimirum eadem ſit malitia ignorantiæ, & erroris, carentiæ voluptatis, ac doloris. Dico enim, quod negationes auferentes eamdem formam à diuerſis ſubiectis, & contrahentes diuerſa genera, ſunt diuerſæ, ità vt vna ſit peior, quam alia. Probatur; nam negatio potentiæ viſiuæ in lapide, hoc eſt in ſubiecto incapaci videndi, eſt pura negatio, & eſt diuerſa à negatione potentiæ viſiuæ in ſubiecto capaci, puta in homine, quæ proindè eſt priuatio, & eſt peior pura negatione; ergo proportionaliter negatio conformitatis cum obiecto in cognitione iudicatiua, quæ ex ſuo genere poteſt eſſe conformis obiecto, eſt diuerſa à pura negatione cognitionis iudicatiuæ, quæ negatio dicitur ignorantia puræ negationis. Similiter priuatio delectationis, & aliarum operationum conuenientium, quæ priuatio ſit in auerſione mali præſentis, eſt peior, ac naturæ magis inconueniens, quam pura carentia delectationis, ideoque dolor eſt peior, quam pura carentia voluptatis. Proportionaliter in caſu noſtro priuatio debitæ rectitudinis, & conformitatis cum lege æterna, quæ priuatio ſit in odio, Dei, eſt peior, quam priuatio talis rectitudinis in nullo actu, vel in actu diſtincto ab odio; vt magis etiam patebit iam in reſponſione ad tertium.

39. Ad 3. diſtinguo maiorem: priuatio-

nes

nes eiuſdem formæ in eodem ſubiecto, & in eodem genere non differunt ſpecie, concedo; in diuerſis ſubiectis, & generibus, nego; diſtinguo eodem pacto minorem; & nego conſequentiam. Sicut priuationes eiuſdem formæ in ſubiectis, ac generibus diuerſis poſſunt eſſe ità diuerſæ, vt vna ſit peior, quam altera, vt dictum eſt in reſponſione ad ſecundum, ſic poſſunt eſſe etiam ſpecie diuerſæ; ſed actus auaritiæ, & actus prodigalitatis differunt ſpecie, & ſunt contrarij; ergo priuatio rectitudinis liberalitatis in actu auaritiæ ſpecie differt à priuatione eiuſdem rectitudinis liberalitatis in actu prodigalitatis; ideoque malitia prodigalitatis ſpecie differt à malitia auaritiæ, & vniuerſim malitiæ actuum, quorum vnus peccat contra aliquam virtutem per exceſſum, alter per defectum, differunt ſpecie. Proportionaliter malitia peccati venialis ſpecie differt à malitia mortalis, quia licet aliquando ſint priuatio eiuſdem rectitudinis, tamen ſunt priuatio in actibus diuerſis, ac differentibus ſpecie.

40. Ad 4 patet ex dictis. Malitia enim odij Dei conſiſtit in negatione, qua odium priuat rectitudine debita, non ipſi odio, ſed aliquo pacto debita generi actus moralis, & in priuatione, qua priuat ſubiectum omni rectitudine actuum honeſtorum hic, & nunc diſiunctiuè debitorum, quæ priuatio habet ſuam ſpeciem, quia eſt priuatio in actu odij, ideoque differt ſpecie à priuatione eiuſdem rectitudinis in actibus deſtinctis ab odio.

QVÆSTIO XXXI.

Vtrum, & quo pacto peccatum veniale, & mortale differant ex natura rei, vel ex ſola Dei voluntate?

S. Thomas qu. 87. art. 1. & 2.

1. Videtur peccatum mortale differre à veniali, non ex natura rei, ſed ex ſola libera voluntate Dei, vt docuerunt Gerſon tertia parte, tractatu de vita ſpirituali, lectione prima, Almainus tractatu tertio moralium, capite decimo, & Roffenſis articulo 2. contra Lutherum, quos refert Vaſquez 1. 2. diſp. 143. cap. 1. num. 4. Primo quia peccatum mortale eſt, quod Deus reputat non eſſe dimittendum, ſed puniendum morte æterna, peccatum veniale eſt, quod Deus reputat eſſe dimittendum, ac non puniendum morte æterna; ſed ex ſola Dei voluntate libera pendet, quod aliqua peccata Deus nolit dimittere, ſed velit punire pæna æterna, aliqua velit dimittere, ac non punire pæna æterna; ergo peccatum mortale differt à veniali, non ex natura rei, ſed ex ſola libera voluntate Dei. Hinc Vuicleffus intulit omnia peccata prædeſtinatorum de facto eſſe venialia, quia Deus omnia peccata prædeſtinatorũ vult dimittere, & nullum punire pæna æterna; omnia peccata reproborum eſſe mortalia, quia Deus vult illa punire pæna æterna.

2. Secundò peccatum mortale eſt, quod priuat gratia, quæ eſt vita animæ, & diſſoluit amicitiam cum Deo; peccatum veniale eſt, quod non priuat gratia, nec diſſoluit amicitiam cum Deo; ſed quodlibet peccatum eſt offenſa Dei, adeoque eſt dignum diſſoluere diuinam amicitiam, & ſolum ex diuina miſericordia procedit, vt aliqua peccata de facto non diſſoluant diuinam amicitiam; ergo ex ſola diuina miſericordia procedit, quod de facto aliqua peccata non ſint mortalia, ſed venialia.

3. Tertiò peccatum mortale eſt, quod meretur pœnam æternam; ſed peccata, quæ de facto ſunt venialia, ſi nunquam deleantur, pænam æternam merentur, ideoque de facto in damnatis puniuntur pæna æterna, vt cum S. Thoma 1. 2. quæſtione 77. artic. 5. ad 3. docent Suarius, Vaſquez, & Theologi penè omnes, & nos dicemus cum ipſis infra qu. 40. quod autem peccatum de facto deleatur, pendet ex diuina miſericordia; ergo ex diuina miſericordia pendet, quod aliqua peccata ſint venialia.

4. Quartò ſi peccatum mortale differret à veniali ex natura rei, vel differret per hoc, quod mortale eſt contra præceptum, veniale contra conſilium, vt docet Scotus in ſecundo diſtinctione 21. quæſtione prima §. *dico ergo*; vel per hoc, quod mortale ſit circa finem, hoc eſt Deum, veniale ſit circa media, hoc eſt circa creaturas, vt docere videntur Caietanus, & Corradus, quos alij ſequuntur; vel differret per hoc, quod mortale ſit contra legem, & præceptum, veniale non ſit contra, ſed præter legem, & præceptum, vt docent Alexander de Ales, S. Bonauentura, & alij, quos citat Vaſquez 1. 2. diſp. 143. cap. 1. 2. & 3; ſed nullum ex his dici poteſt; ergo &c. Probatur prima pars minoris. Nam qui facit contra conſilium, per hoc præciſè. quod faciat contra conſilium neque venialiter peccat, eo pacto, quo non peccant, qui contra conſilium ſeruandi virginitatem, ducunt vxorem; ergo peccatum veniale non conſiſtit in hoc, quod ſit contra purum conſilium. Probatur ſecunda pars minoris. Nam tum circa Deum, qui eſt finis, tum circa creaturas, quæ ſunt media, poſſumus peccare, vel mortaliter, vel ſolum venialiter, ex grauitate, vel leuitate materiæ, ex eo, quod peccemus cum plena libertate voluntatis, & aduertentia intellectus, vel abſque plena libertate, & aduertentia; ergo peccatum mortale non differt à veniali per hoc, quod mortale ſit circa finem, veniale circa media. Probatur tertia pars; nam ſicut qui peccat mortaliter, furando rem magni pretij, facit contra legem diuinam dicentem *ne fureris rem magni pretij*, ſic qui peccat venialiter, furando rem parui pretij, facit contra

legem

legem diuinam dicentem *ne feceris rem parui pretij*; ergo non ſolum peccatum mortale, ſed etiam veniale eſt contra legem obligantem, ac proindè peccatum mortale non differt à veniali per hoc, quod mortale ſit contra legem, veniale non ſit contra legem, ſed ſolum præter legem.

5. Reſpondeo omnes penè Scholaſticos, quos refert, & ſequitur Vaſquez 1. 2. diſput. 142. cap. 2. num. 5. docere contra Gerſonem, Almainum, & Roffenſem, peccatum mortale differre à veniali ex natura rei, & non ex ſola libera voluntate Dei; quin imò Petrus de Soto tractatu de diſcrimine peccatorum, lectione 6. circa finem, exiſtimat contrariam ſententiam ad errorem Stoicorum accedere, qui exiſtimarunt omnia peccata eſſe æqualia; nec deſunt, qui illam cenſeant temerariam. Probatur primo; nam peccatum mortale per hoc differt à veniali, quod peccatum mortale eſt offenſa Dei ità grauis, vt mereatur nunquam dimitti, mereatur diuinam inimicitiam, priuationem æternam felicitatis, & pœnam æternam, ac det Deo rationabile ius reſcindendæ amicitiæ, ac puniendi pœna æterna; peccatum autem veniale eſt ità leue, vt non mereatur diuinam inimicitiam, neque priuationem æternæ felicitatis, neque pœnam æternam, ſed ſolum pœnam temporalem; ſed hæc grauitas, & leuitas conuenit peccatis mortalibus, ac venialibus ex natura rei, præſcindendo à libera voluntate Dei; ergo peccata mortalia differunt à venialibus ex natura rei, præſcindendo à libera voluntate Dei. Probatur minor; nam odium Dei, blaſphemiæ, homicidia &c. propter ſuam grauitatem merentur diuinam inimicitiam, & æternam damnationem; alioquin Deus iniuſtè, & gratis, ac ſine rationabili iure eſſet inimicus committentibus hæc peccata, eoſque puniret pœna æterna; peccata autem venialia, puta verba otioſa, aliaque ſimilia, in quæ ſepties in die cadit iuſtus, propter ſuam leuitatem, non merentur diuinam inimicitiam, & pœnam æternam; ergo &c.

6. Reſpondent, omnia peccata etiam verba otioſa &c. ex ſe dare Deo rationabile ius reſcindendi amicitiam, ac puniendi peccantem pœna æterna; Deum autem propter quædam grauiora iuſtiſſimè reſcindere amicitiam, ac punire pœna æterna, propter alia leuiora miſericorditer non reſcindere amicitiam, ac non punire pœna æterna, ideoque illa conſtitui mortalia, hæc venialia, quæ pariter eſſent mortalia, ſi Deus vellet, vt iuſtè poſſet, propter illa reſcindere amicitiam, & punire pœna æterna.

7. Sed contrà primo; nam vt dicetur in tractatu de pœnitentia, Deus cum ſit prima regula, eum, qui dignus eſt odio inimicitiæ, dum eſt dignus tali odio, non poteſt non odiſſe odio inimicitiæ, licet poſſit dimittendo peccatum, facere, vt non ſit dignus odio inimicitiæ & ſic non amplius odiſſe odio inimicitiæ; ſed iuxtà hanc ſententiam omnia peccata ſunt digna odio inimicitiæ; ergo Deus omnes peccantes, dum actu peccant, odit odio inimicitiæ: ſed qui dum peccat, à Deo odio habetur odio inimicitiæ, & eſt dignus pœna æterna, peccat mortaliter; ergo omnis peccans de facto peccat mortaliter, & dum peccat eſt inimicus Deo, ac dignus pœna æterna, adeoque deſinit eſſet iuſtus, quod eſt contra Tridentinum ſeſſione 6. capite 11. dicens. *Licet enim in hac vita mortali Sancti, & iuſti in leuia ſaltem, & quotidiana, quæ etiam venialia dicuntur, peccata quandoque cadant, non propterea deſinunt eſſe iuſti. Nam iuſtorum illa vox eſt, & humilis, & verax, dimitte nobis debita noſtra.*

8 Contra eſt ſecundo: nam qui committit peccatum, per quod meretur diuinam inimicitiam, & pœnam æternam, proculdubio deſinit eſſe iuſtus, etiamſi Deus nolit acceptare ius ad inimicitiam, & ad punitionem æternam; ſed vt docet Tridentinum verbis citatis, iſti, dum committunt peccata leuia, & venialia, non propterea deſinunt eſſe iuſti; ergo peccata leuia, & venialia non merentur diuinam inimicitiam, & pœnam æternam, adeoque ex natura rei differunt à mortalibus, quæ merentur diuinam inimicitiam, & pœnam æternam.

9. Contra eſt tertiò; nam quod omnia peccata mereantur diuinam inimicitiam, repugnat bonitati naturæ rationalis, & perfectioni gratiæ ſanctificantis; ergo &c. Probatur prima pars antecedentis; natura enim bona non debet habere neceſſitatem moralem ad hoc, vt ſæpius in die committat peccata, per quæ mereatur diuinam inimicitiam, priuationem vltimi finis, & pœnam æternam; ſed natura humana habet neceſſitatem moralem ſingulis diebus committendi plura peccata, ideoque Prouerbiorum 14. dicitur *ſepties in die cadit iuſtus*, Iacobi tertio, *in multis offendimus omnes*, primæ Ioannis primo, *ſi dixerimus, quia peccatum non habemus, ipſi nos ſeducimus*; ergo ſi omnia peccata ex natura ſua merentur pœnam æternam, & inimicitiam diuinam, natura bona habet neceſſitatem moralem, ad hoc, vt ſæpius in die committat peccata, per quæ mereatur diuinam inimicitiam, priuationem vltimi finis, & pœnam æternam, quod repugnat bonitati naturæ.

10. Probatur iam ſecunda pars antecedentis; nam repugnat gratiæ ſanctificanti, quod ità imperfectè faciat hominem iuſtum, vt remaneat neceſſitatus moraliter ad hoc, vt ſingulis diebus committat peccata, per quæ mereatur diuinam inimicitiam, priuationem vltimi finis, & pœnam æternam; ſed homo etiamſi habeat gratiam ſanctificantem in gradu valdè excellenti, puta in eo gradu, in quo illam habuerunt Apoſtoli, remanet neceſſitatus moraliter ad committenda ſingulis diebus plura peccata, vt patet ex teſtimonijs

Scrip-

Scripturæ iam allatis, & ex omnium ſententia, quam ex profeſſo docet Sanctus Auguſtinus libro ſecundo de peccatorum meritis, & remiſſione; ergo ſi omnia peccata ex' ſe merentur diuinam inimicitiam &c. homo quamuis habeat gratiam in gradu excellentiſſimo, remanet neceſſitatus moraliter ad hoc, vt ſingulis diebus committat plura peccata, per quæ mereatur diuinam inimicitiam, & pœnam æternam.

11. Confirmatur, nam ſi peccatum mortale non differret ex natura rei à veniali, ſecluſa diuina reuelatione, non poſſemus dignoſcere homicidium exempli gratia, adulterium &c. eſſe peccata mortalia, & efficere hominem ſimpliciter malum, verba otioſa, riſum ſuperfluum &c. eſſe peccata ſolum venialia, & non efficere hominem malum ſimpliciter; ſed hoc dignoſcimus; ergo &c.

12. Obijcies: peccatum mortale differt à veniali per hoc, quod mortale eſt tranſgreſſio præcepti grauiter obligantis, peccatum veniale eſt tranſgreſſio præcepti leuiter obligantis; ſed ex diuina libertate pendet, quod præceptum obliget vel leuiter, vel grauiter; ergo ex diuina libertate pendet differentia peccati mortalis à veniali.

13. Reſpondeo primo, negando maiorem. Nam tranſgreſſio præcepti grauiter obligantis. Si procedat ex deliberatione imperfecta, poteſt eſſe peccatum veniale: ex. gr. licet præceptum prohibens homicidium obliget grauiter, tamen ſi quis committat homicidium cum imperfecta deliberatione, peccat ſolum venialiter; ergo differentia peccati venialis à mortali non eſt, quæ aſſignatur in argumento.

14. Reſpondeo ſecundo, nego minorem. Nam non pendet ex diuina libertate, quod præceptum prohibens odium Dei, blaſphemias, & alia peccata huiuſmodi facta cum plena deliberatione, obliget grauiter, cum eſſentialiter obliget grauiter; nec eſt in libertate Dei, vt præceptum prohibens actus imperfectè deliberatos obliget leuiter; ergo non pendet à diuina libertate, vt peccata facta ex imperfecta deliberatione ſint ſolum peccata venialia, & non ſint peccata mortalia; peccata autem facta ex perfecta deliberatione, & circa obiecta grauia, ſint mortalia. Addo, quod quidquid ſit, vtrum Deus ad aliquod leuè poſſit obligare grauiter, profectò Deus non poteſt grauiter obligare collectiuè ad omnia leuia. Ratio eſt, quia Deus non poteſt facere legem intolerabilem; ſed ſi daretur lex, qua grauiter obligaremur ad non dicendum vllum verbum otioſum, & ad facienda, & omittenda omnia, ad quæ facienda, vel omittenda de facto obligamur leuiter, talis lex eſſet intolerabilis; ergo Deus non poteſt ferre talem legem.

15. Reſpondeo tertio, diſtinguo conſequens; ergo ex diuina libertate pendet differentia peccati mortalis à veniali, ſuppoſita entitate actuum, nego; ex diuina libertate pendet ità cauſas diſponere, vt ſequatur potius peccatum veniale, quam mortale, vel è conuerſo, concedo conſequentiam. Senſus quæſtionis eſt, vtrum ſuppoſita entitate duorum actuum, quorum alter ſit peccatum mortale, alter veniale, tales actus differant ex natura rei, ità vt alter ex natura ſua mereatur diuinam inimicitiam, & pœnam æternam, alter ex natura ſua non mereatur diuinam inimicitiam, & pœnam æternam, ſed mereatur ſolum pœnam temporalem. In hac quæſtione aduerſarij dicunt vtrumque actum ex natura rei mereri diuinam inimicitiam, & pœnam æternam; nos negamus, ac dicimus alterum mereri diuinam inimicitiam, & pœnam æternam, alterum non mereri, adeoque alterum actum eſſe peccatum eſſentialiter mortale, alterum eſſe peccatum eſſentialiter veniale. Cæterum non negamus poſſe nos ad aliqua obligari ſub graui, ità vt ſi faciamus contra præceptum, faciamus actum, qui ſit peccatum mortale, vel ad eadem poſſe obligari ſub leui, ità vt ſequatur actus, qui ſit peccatum veniale, eo pacto, quo poteſt Deus, vel ità diſponere hominem, vt generet monſtrum, vel ità, vt generet hominem, & tamen homo, & monſtrum differunt eſſentialiter, & ex natura rei; ergo in caſu poſito peccatum mortale, & veniale differunt eſſentialiter, & ex natura rei. Confirmatur: nam licet ex diuina libertate pendeat, vt homo hic, & nunc faciat actum charitatis, vel fortitudinis, tamen actus charitatis eſſentialiter, & ex natura rei differt ab actu fortitudinis; ergo idem dicendum in caſu noſtro.

16. Ex dictis inferri poſſunt aliquæ differentiæ peccati mortalis à veniali. Prima, & radicalis differentia, quam affert Sanctus Thomas 1.2. quæſt.72. art.5. & quæſt.87. art.3. & quæſt.88. artic.1. eſt. Peccatum mortale eſt, quod ità tranſgreditur legem, vt auferat vitam ſpiritualem, adeoque ſit ab intrinſeco irreparabile: peccatum veniale eſt, quod ità tranſgreditur legem, vt non auferat vitam ſpiritualem, adeoque ſit reparabile ab intrinſeco. Probatur, & explicatur. Ex morbis corporeis illi dicuntur mortales, qui auferunt vitam corpoream, ideoque ſunt irreparabiles ab intrinſeco; ſiquidem vita eſt principium reparationum; illi autem morbi non ſunt mortales, qui non auferunt vitam corpoream, ſed ſolum auferunt debitum ordinem humorum, vel aliquid aliud conducens ad vitam, ideoque ſunt curabiles, & reparabiles per ipſum principium vitale; ſed peccatum eſt quidam morbus animæ, ideoque dicitur mortale, vel non mortale, proportionaliter ac morbi corporis; ergo peccatum mortale eſt quod priuat vita ſpirituali animæ, ideoque eſt ab intrinſeco irreparabile; peccatum autem veniale eſt, quod ità eſt tranſgreſſio legis, vt non priuet vita ſpirituali animæ, ideoque eſt reparabile ab intrinſeco; ſed ſicut vita corpo-

rea conſiſtit in hoc, vt corpus ſit vnitum animæ, quæ eſt finis corporis, ſic vita ſpiritualis animæ conſiſtit in hoc, vt anima per charitatem, vel per aliquid proportionale charitati habeat debitum ordinem, & vnionem ad Deum, qui eſt vltimus finis animæ; ergo peccatum mortale eſt, quod ità tranſgreditur legem, vt priuet hominem debito ordine ad Deum, & debita vnione, hoc eſt charitate, vel aliquo proportionali charitati, ità vt auferens charitatem, vel aliquid proportionale, reddat hominem inimicum Deo: peccatum autem veniale eſt, quod ità tranſgreditur legem, vt hominem non priuet charitate, nec reddat inimicum Deo. Dixi vitam ſpiritualem conſiſtere, vel in charitate, vel in aliquo proportionali; quia licet in natura eleuata vita ſpiritualis conſiſtat in charitate, qua homo conſtituitur Deo amicus, ac dilectus amore amicitiæ, tamen in pura natura, vita ſpiritualis conſiſteret non in charitate, qua homo conſtitueretur Deo dilectus amore amicitiæ, ſed in aliquo proportionali, quo conſtitueretur Deo dilectus amore domini erga ſeruum non eleuatum ad amicitiam, & filiationem; peccatum autem mortale auferret hoc proportionale, & redderet hominem inimicum Deo.

17. Ex hac prima, radicali, & eſſentiali differentia, inferuntur aliæ differentiæ minus radicales, ac per modum proprietatis. Secunda ergo differentia eſt: peccatum mortale eſt irreparabile, & inauferibile ab intrinſeco; peccatum veniale eſt reparabile, & auferibile ab intrinſeco. Probatur: nam morbi eatenus ſunt curabiles, & auferibiles ab intrinſeco, quatenus remanet principium vitale; ablato autem principio vitali, ſunt incurabiles, & inauferibiles ab intrinſeco, ideoque mortui à ſolo Deo poſſunt reuocari ad vitam, cæci, in quibus corruptum eſt ipſum principium vitale videndi, à ſolo Deo poſſunt illuminari; ſed peccatum mortale aufert ipſam vitam ſpiritualem, veniale non aufert; ergo peccatum mortale eſt ab intrinſeco irreparabile, & inauferibile, & cum Deus peccatum mortale remittit, facit miraculum maius, quam cum mortuum reſuſcitat vt docet Sanctus Thomas, aliique communiter; peccatum autem veniale eſt ab intrinſeco reparabile, & auferibile; ſiquidem vita gratiæ exigit, vt homo ſaltem eum conſequitur beatitudinem, ſanetur ab omnibus peccatis venialibus.

18. Tertia differentia eſt; peccatum mortale per ſe meretur pœnam æternam; peccatum veniale per ſe meretur ſolum pœnam temporalem. Probatur; nam peccatum, quod ex ſe eſt inauferibile, adeoque æternum, meretur puniri in æternum, peccatum autem, quod ex ſe eſt auferibile, & temporale, per ſe meretur puniri ſolum pœna temporali; ſed peccatum mortale per ſe eſt inauferibile, & æternum, peccatum veniale eſt auferibile, ac temporale; ergo &c.

19. Quarta differentia eſt: peccatum mortale facit hominem ſimpliciter malum; peccatum veniale non facit ſimpliciter malum. Probatur: nam quod eſt ineptum ad ſuum finem eſt ſimpliciter malum: exempli gratia, equus ineptus ad exercendas operationes, quæ ſunt finis equi, eſt ſimpliciter malus in genere equi; ſed homo per peccatum mortale fit ineptus ad conſequendam beatitudinem, quæ eſt vltimus finis hominis; per peccatum veniale non fit ineptus ad conſequendam beatitudinem, ſed ſolum meretur aliquã dilationem beatitudinis, & aliquam pœnam temporalem; ergo &c.

20. Quinta differentia eſt: peccatum mortale eſt contra charitatem, cum auferat habitum charitatis, & gratiæ: peccatum autem veniale non eſt contra, ſed præter charitatem, cum non auferat charitatem, ſed ſolum non poſſit ordinari ad finem charitatis, & aliquo pacto eſt contra feruorem charitatis; vt loquuntur aliqui Theologi, quia eſt inconiungibile cum actu perfectiſſimo charitatis, per quem videlicet velit aliquis efficaciter obſeruare omnia omninò præcepta, tum grauiter, tum leuiter obligantia.

21. Sexta differentia eſt: peccatum mortale eſt propriè offenſa Dei, peccatum veniale propriè non eſt offenſa Dei, ſed eſt pura tranſgreſſio legis. Probatur: nam propriè offenſa Dei eſt, quæ dat Deo ius auferendi, vel ſaltem minuendi amicitiam; ſed peccatum mortale dat Deo ius omnino auferendi amicitiam, peccatum autem veniale non dat ius auferendi, vel minuendi amicitiam, cum nullum auferat gradum gratiæ, ſed ſolum dat ius ad puniendum pœna temporali; ergo peccatum mortale eſt offenſa Dei, peccatum veniale non eſt offenſa Dei, ſed eſt pura tranſgreſſio legis. Hinc ſequitur peccatum mortale habere malitiam infinitam ſaltem ſecundum quid, peccatum autem veniale nec habere hanc malitiam infinitam ſecundum quid. Probatur: nam offenſa deſumit ſuam malitiam à perſona offenſa, pura autem tranſgreſſio legis deſumit ſuam malitiam à fine legis, hoc eſt à bono intento per legem; ſed peccatum mortale eſt offenſa Dei, qui eſt Perſona infinita, peccatum autem veniale non eſt offenſa Dei, ſed eſt pura tranſgreſſio legis, quæ habet pro fine intento bonum ſolum finitum; ergo peccatum mortale habet malitiam ſecundum quid infinitam in ratione offenſæ, peccatum autem veniale habet malitiam ſolum finitam deſumptam ex fine legis, quam tranſgreditur. Facile eſt ex dictis inferre alias differentias, quarum aliquæ etiam indicabuntur in reſponſione ad quartum.

22. Op-

22. Opponit Vaſquez 3. par. diſp. 3. cap. 2. ad probandum peccatum veniale eſſe offenſam Dei. Ad offenſam Dei ſufficit, vt ſit actio diſplicens Deo, & contra eius voluntatem; ſed peccatum veniale eſt actio Deo diſplicens; ergo &c.

23. Reſpondeo, diſtinguo maiorem: ſufficit, vt ſit actio Deo diſplicens vt oppoſita diuinæ dignitati, concedo; vt oppoſita bono intento per legem, nego; diſtinguo eodem pacto minorem; & nego conſequentiam. Actio diſplicens Deo purè vt oppoſita legi, & bono per legem intento, non eſt offenſa, cum Deo non det vllum ius ad auferendam, vel minuendam amicitiam.

24. Dices primò: peccatum veniale minuit feruorem charitatis; ſed charitas eſt amicitia; ergo minuit amicitiam.

25. Reſpondeo diſtinguo maiorem: minuit feruorem charitatis paſſiuæ, qua diligimur à Deo, & actiuæ, qua Deum habitualiter diligimus, nego; charitatis purè actiuæ, & actualis, qua Deum diligimus actu, & à qua poſſumus ceſſare etiam ſine vllo peccato, concedo; diſtinguo eodem pacto minorem; & nego conſequentiam. Peccatum veniale non minuit vllum gradum charitatis habitualis, & gratiæ, in qua conſiſtit amicitia hominis cum Deo, per quam conſtituimur dilecti à Deo, & diligimus habitualiter Deum, ſed ſolum minuit, vel potius impedit feruorem charitatis actualis, in quantum non eſt coniungibile cum actu feruentiſſimæ charitatis, quo ita Deum diligamus, vt ex eius amore velimus efficaciter in omnibus conformare nos diuinæ voluntati. Cum enim venialiter peccans per hoc ipſum, quod peccat, non ſe conformet diuinæ voluntati, non poteſt cum peccato veniali coniungere illum actum feruentiſſimæ charitatis. Porrò actus non eſt offenſa amici per hoc, quod ſit inconiungibilis cum actu feruentiſſimi amoris erga amicum, ſi nihil imminuat de amicitia habituali. Quia peccatum veniale neque aufert, neque minuit charitatem habitualem, dicitur non eſſe contra charitatem, ſed præter charitatem, in quantum non poteſt ordinari ad finem charitatis.

26. Dices ſecundò: qui Deo, & legi diuinæ præfert aliquod bonum temporale, contemnit, & offendit Deum, ac diuinam legem; ſed qui venialiter peccat, Deo, & legi diuinæ præfert illud bonum temporale, pro quo peccat; ergo &c.

27. Reſpondeo, negando minorem. Qui ità vult aliquod bonum temporale, vt ſit actu, vel habitu paratus illud bonum contemnere, ſi Deus id iubeat præcepto grauiter obligante, non præfert illud bonum Deo, & diuinæ legi, ſed præfert Deum, & diuinam legem tali bono; ſed qui ſolum venialiter peccat, eſt actu, vel habitu paratus ad contemnendum illud bonum, pro quo peccat, ſi Deus grauiter iubeat talem contemptum; ergo non præfert illud bonum Deo, ſed Deum præfert illi bono, ac ſolum peccat per hoc, quod minus præferat, & ponat impedimentum perfectæ prælationi.

28. Dices tertiò: ſaltem peccatum veniale eſt contra Deum vt legiſlatorem, & contra diuinam legem, & voluntatem.

29. Reſpondeo etiam hoc poſſe negari, & à multis negari. Poteſt enim dici cum Sancto Thoma 1. 2. quæſt. 88. art. 1. ad 1. Alexandro de Ales, Sancto Bonauentura, & alijs, quos citat Vaſquez 1. 2. diſp. 143. cap. 1. 2. & 3. peccatum veniale non eſſe contra Deum vt legiſlatorem, neque contra legem, & voluntatem Dei, ſed ſolum eſſe præter legem. Ratio eſt, quia eſſe contra Deum vt legiſlatorem, & contra legem diuinam, eſt præferre aliquid Deo vt legiſlatori, ac diuinæ legi, & voluntati; ſed venialiter peccans eſt ſaltem habitualiter paratus contemnere bonum, pro quo peccat, ſi Deus talem contemptum grauiter iubeat; ergo ſimpliciter præfert Deum, & diuinam legem, & voluntatem illi bono, pro quo peccat, ac proinde nullum bonum præfert Deo vt legiſlatori, eiuſque legi, ac voluntati, ac ſolum peccat, quia minus præfert; ergo non facit contra Deum, & contra legem, ſed præter legem, in quantum bonum, pro quo peccat, minus præfert legi, quam deberet.

30. Ad 1. nego maiorem, ac dico peccatum mortale eſſe, quod aufert vitam ſpiritualem, ideoque eſt irreparabile, & meretur diuinam inimicitiam, & pœnam æternam, ſeu Deus velit illud miſericorditer dimittere, ſiue non: peccatum autem veniale eſſe, quod ex ſe non aufert vitam ſpiritualem, ideoque ex ſe eſt reparabile, & ſi non coniungatur cum mortali, non meretur pœnam æternam, ſeu Deus velit illud dimittere, & non punire pœna æterna, ſeu propter coniunctionem cum mortali, nolit illud dimittere, ſed punire pœna æterna; ſed hæc differentia eſt ex natura rei, præſcindendo à libera voluntate Dei, vt oſtenſum eſt; ergo &c. Hinc ſequitur contra Vuicleffum non omnia peccata prædeſtinatorum eſſe venialia: ex. gr. licet Dauid eſſet prædeſtinatus, tamen per homicidium, & adulterium peccauit mortaliter, ac meritus eſt diuinam inimicitiam, & pœnam æternam. Sequitur rurſus non omnia peccata reproborum eſſe mortalia: ex. gr. Iudas, dicendo verba otioſa, peccauit ſolum venialiter, itant per illa non meruerit diuinam inimicitiam, & pœnam æternam, licet de facto fortaſſe Deus aliqua peccata venialia Iudæ propter coniunctionem cum mortali non dimiſerit, ſed puniat pœna æterna.

31. Ad 2. nego minorem, ac dico multa peccata non eſſe offenſam Dei, nec mereri diſſolutionem diuinæ amicitiæ, vt oſtenſum eſt, adeoque non eſſe mortalia, ſed venialia ex natura rei, & præſcindendo à libera voluntate Dei.

32. Ad 3. diſtinguo maiorem: peccatum mortale eſt, quod meretur pœnam æternam per

per ſe, etiamſi non coniungatur cum alio peccato, concedo; quod mereatur pœnam æternam per accidens, ſi coniungatur cũ alio peccato ex ſe merente pœnam æternam, nego; & diſtinguo eodem pacto minorem; & nego conſequentiam, Differentia mortalis à veniali eſt, quod mortale per ſe meretur pœnam æternam, veniale per ſe non meretur pœnam æternam, licet poſſit illam mereri per accidens propter coniunctionem cum mortali; ſed ex natura rei, præſcindendo a libera voluntate Dei quædam peccata, puta adulterium, homicidium, &c. merentur pœnam æternam; quædam, vt verba otioſa, per ſe non merentur pœnam æternam; ergo differunt ex natura rei, præſcindendo à libera voluntate Dei, licet ex diuina miſericordia pendeat, quod peccatum veniale neque per accidens mereatur pœnam æternam, ſiquidem ad hoc requiritur, vt Deus liberè impediat coniunctionem peccati venialis non remiſſi cum finali peccato mortali.

31. Ad 4. reſpondeò primo, negò maiorem. Nam peccatum mortale non differt à veniali per vllam ex tribus differentijs allatis in argumento, ſed differt differentijs à nobis aſſignatis. Reſpondeo ſecundò, nego minorem. Dico igitur primò; peccatum mortale eſt contra finem, in quantum meretur priuationem vltimi finis, hoc eſt beatitudinis; peccatum veniale eſt ſolùm contra media, quia non meretur priuationem finis, ſed ſolùm aufert aliqua media vtilia, ſed non neceſſaria ad beatitudinem, adeoque ſententia Caietani, & Corradi explicata in hoc ſenſu eſt vera, & habet fundamentum in Sancto Thoma 1. 2. quæſt. 78. art. 1. Dico ſecundò, quod peccatum mortale differt à veniali per hoc, quod mortale eſt contra legem neceſſariam ad ſalutem, veniale non eſt contra legem neceſſariam ad ſalutem, ſed ſolùm eſt præter talem legem, licet negari nequeat veniale eſſe contra aliquam legem non neceſſariam, & contra aliquod præceptum obligans, ac non eſſe contra purum conſilium. In hoc ſenſu ſententia Sancti Bonauenturæ, & Alenſis eſt vera, & habet fundamentum in S. Thoma 1. 2. qu. 88. art. 1. ad 1.

QVAESTIO XXXII.

Vtrum peccatum mortale habeat malitiam infinitam ſimpliciter?

S. Thomas quæſt. 73. art. 10. & 11.

1. Videtur peccatum mortale habere malitiam infinitam ſimpliciter, vt docuerunt Alexander de Ales 3. parte qu. 1. membro 6. art. 2. S. Bonauentura in 3. diſt. 11. quæſt. 3. Richardus ibidem, quos ſequuntur multi recentiores, præſertim Thomiſtæ; primò quia, quo maior eſt perſona offenſa, eo maior eſt offenſa; ſed Deus, qui offenditur per peccatum mortale, eſt perſona ſimpliciter infinita; ergo &c.

2. Secundò tantum eſt malum priuationis, quantum eſt bonum, quo priuat; ſed peccatum mortale priuat Deo, qui eſt bonum ſimpliciter infinitum; ergo &c.

3. Tertiò quod priuat bono maiori, & maiori in infinitum, eſt infinitum ſimpliciter in ratione mali priuatiui; ſed peccatum mortale priuat gratia maiori, & maiori in infinitum; ergo &c.

4. Quartò peccatum, quod demeretur de condigno bonum maius, & maius in infinitum, eſt infinitum ſimpliciter in ratione demeriti; ſed peccatum mortale demeretur de condigno gratiam maiorem, & maiorem in infinitum; ergo &c.

5. Quintò peccatum eo eſt maius in ratione culpæ, quò maiorem pœnam meretur; ſed peccatum mortale meretur pœnam æternam, quæ eſt ſimpliciter infinita: ergo &c.

6. Sextò peccatum mortale priuat Deum ratione vltimi finis; ſed hoc eſt priuare Deum infinito bono; ergo peccatum mortale priuat Deum infinito bono, ac proinde eſt infinitum malum.

7. Septimò peccatum mortale non eſt eligibile pro vllo bono conſequendo, etiam maiori, & maiori in infinitum; ergo in ratione mali eſt maius quolibet bono in ratione boni etiam maiori, & maiori in infinitum; ergo eſt malum ſimpliciter infinitum.

8. Reſpondeo, quod explicata differentia peccati mortalis à veniali, ſequitur vt examinemus, vtrum peccatum mortale ſit infinitum ſimpliciter, vel ſecundum quid.

9. Dicendum primò: peccatum mortale non eſt infinitum eo genere infinitatis, quo meritum, & ſatisfactio Chriſti ſunt infinita. Probatur primò; nam vt dicetur in tractatu de Incarnatione, meritum, & ſatisfactio Chriſti ità ſunt infinita in ratione meriti, & ſatiſfactionis, vt ſingula Chriſti merita mereantur de condigno quodlibet præmium maius, & maius in infinitum, & ſingulæ Chriſti ſatiſfactiones poſſint ſatisfacere de condigno pro peccatis pluribus, & pluribus, maioribus, & maioribus in infinitum; ergo vt peccatum mortale eſſet proportionaliter infinitum in ratione demeriti, ſingula peccata mortalia deberent mereri de condigno quamlibet pœnam maiorem, & maiorem in infinitum; ſed hoc eſt falſum; nam, quodlibet peccatum mortale meretur pœnam determinatam, & finitæ ſolùm intentionis; ergo &c.

10. Confirmatur; nam quodlibet Chriſti meritum ità eſt infinitum, vt non poſſit illi dari præmium excedens, vel æquale, & vt Chriſtus non mereatur maius præmium per vnum meritum, quàm per plura; ſed vnicuique peccato mortali dari poteſt pœna æqualis, & ſi daretur pœna maior, pœna excederet

ret

ret culpam, & peccator maiorem pœnam mereitur per vnum peccatum, quàm per aliud, & per plura peccata, quàm per vnum; ergo &c.

11. Probatur ſecundò à priori: nam meritum Chriſti ideò eſt infinitum, quia opera meritoria Chriſti dignificantur formaliter per infinitam dignitatem infinitæ Perſonæ merentis; ergo vt demeritum peccati eſſet proportionaliter infinitum, actus peccaminoſus deberet dignificari per indignitatem proportionaliter infinitam; ſed repugnat indignitas proportionaliter infinita, ac æqualis diuinæ dignitati; ergo &c. Probatur aſſumptum; nam ſicut nullum malum poteſt eſſe tantum in ratione mali, quàm bonus eſt Deus, ità nulla indignitas poteſt eſſe tanta in ratione indignitatis, quanta eſt dignitas Dei.

12. Confirmatur: nam indignitas peccati conſiſtit in oppoſitione cum diuina dignitate. Sicut autem hæc oppoſitio non eſt tam mala, quàm Deus eſt bonus, ſic indignitas peccati non eſt tanta, quanta eſt dignitas Dei.

13. Dices; quare non aſſerimus, quod ſicut opera meritoria Chriſti dignificantur formaliter ad præmium per infinitam dignitatem perſonæ merentis, ſic peccata mortalia dignificantur formaliter ad pœnam per infinitam dignitatem perſonæ offenſæ.

14. Reſpondeo rationem eſſe, quia dignitas Dei, quæ eſt in genere boni, poteſt quidẽ actus dignificare in genere boni, non autem in genere mali; eo pacto, quo albedo poteſt quidem ſubiectum reddere formaliter album, non autem nigrum; ſed cum actus dignificatur ad præmium, dignificatur in genere boni cum dignificatur ad pœnam, dignificatur in genere mali; ergo actus meritorius poteſt per dignitatem perſonæ merentis dignificari formaliter ad præmium; actus autem malus per dignitatem perſonæ offenſæ non poteſt dignificari formaliter, ſed ſolùm terminatiuè, & menſuratiuè, tanquam à termino, & menſura extrinſeca dignitatis ad pœnam; formaliter autem dignificatur per oppoſitionem cum dignitate perſonæ offenſæ.

15. Dices ſecundò: ſicut perſona infinita ſi mereatur in natura aſſumpta, eſt digna, vt per quodlibet opus meritorium mereatur quodlibet præmium, vt dicetur in tractatu de Incarnatione, ſic eſt digna, vt ſi offendatur à creatura, perſona offendens per quodlibet opus demeritorium mereatur quamlibet pœnam.

16. Reſpondeo nego antecedens, & paritatem. Perſona enim infinita merens quodlibet opus meritorium naturæ aſſumptæ dignificat formaliter ſua infinita dignitate, ac proinde quodlibet opus dignificat æqualiter, & ad quodlibet præmium: Perſona infinita offenſa non dignificat peccatum ſua infinita dignitate formaliter, ſed ſolùm terminatiuè, formaliter autem offenſa dignificatur per oppoſitionem cum infinita dignitate; ergo offenſa quò magis opponitur infinitæ dignitati, eo debet mereri maiorem pœnam.

17. Dicendum ſecundò cum S. Thoma 3. par. quæſt. 1. art. 2. Scoto in 3. diſt. 19. quæſt. vnica, ſub finem in reſponſione ad 2. & diſt. 20 quæſt. vnica, & in 4 diſt. 15. quæſt. 1. quos ſequuntur Suarez de actibus humanis tract. 15 de vitijs, & peccatis, diſp. 2. ſect. 3. Vaſquez hic diſp. 2. cap. 2. Card. de Lugo de Incarnatione diſp. 5. ſect. 3. Pater Eſparza quæſt. 8. de Incarnatione, & pleríque alij ex noſtris recentioribus: peccatum mortale habet quamdam infinitatem in ratione offenſæ, & malitiæ, qua eſt infinita, non ſimpliciter, ſed ſecundum quid.

18. Probatur prima pars, quod nimirum peccatum mortale habeat quamdam infinitatem in ratione offenſæ, & malitiæ. Offenſa enim creſcit ex dignitate perſonæ offenſæ, & malitia creſcit ex magnitudine boni, quo priuat, vt patet inductione; ſed peccatum mortale eſt offenſa perſonæ infinitæ, & priuat Deo, qui eſt bonum infinitum; ergo habet quamdam infinitatem in ratione offenſæ, & malitiæ.

19. Confirmatur; nam offenſa, quæ quia eſt contra perſonam infinitam, excedit omnes offenſas contra perſonas finitas, licet maiores, & maiores infinitum, habet quamdam infinitatem in ratione offenſæ; & malitia, quæ quia priuat bono infinito, excedit omnia alia mala, quamuis maiora, & maiora priuantia bonis finitis, habet quandam infinitatem in ratione malitiæ; ſed offenſa Dei, quia eſt contra infinitam dignitatem Dei, excedit omnes alias offenſas, licet maiores, & maiores contra perſonas finitas, & malitia peccati mortalis, quia priuat bono infinito, excedit omnia alia mala, licet maiora, & maiora, priuantia bonis finitis; ergo &c.

20. Probatur ſecunda pars, quod nimirum peccatum mortale in ratione offenſæ, & malitiæ ſit infinitum ſolùm ſecundum quid, non autem ſimpliciter. Vt enim peccatum mortale eſſet ſimpliciter infinitum in ratione offenſæ, non ſolùm deberet habere oppoſitionem cum perſona offenſa, ſed etiam deberet cum illa habere oppoſitionem infinitam; ſed peccatum mortale licet opponatur perſonæ infinitæ, tamen illi opponitur oppoſitione ſolùm finita; ſiquidem poteſt opponi magis, & magis in infinitum, & quo maior in peccante eſt cognitio diuinæ dignitatis, eo maior eſt offenſa, & oppoſitio cum tali dignitate; ergo &c. Similiter vt malitia peccati eſſet infinita, non ſolùm deberet priuare peccantem bono infinito, ſed etiam deberet priuare bono infinito, vt infinitè habibili, & vt infinitè debito; ſed peccatum mortale priuat bono infinito ſolùm vt finitè debito, & vt finito modo habibili; ſiquidem creatura poteſt Deum habere ſolùm modo finito, & habet ſolum finitum ſimpliciter debitum habendi bonum infinitum; ergo &c.

21. Con-

21. Confirmatur: nam quia viſio Dei, licet videat obiectum infinitum, videt illud modo finito, itaut viſio infinitè deficiat, & degeneret ab obiecti nobilitate, non eſt ſimpliciter, ſed ſolùm ſecundum quid infinita; amor, quo beati amant Deum, licet amet bonum infinitum, quia illud amat modo finito, & infinitè deficiente, ac degenerante ab amabilitate boni amati, non eſt ſimpliciter, ſed ſolùm ſecundum quid infinitus; ergo à pari.

22. Dices; quare peccatum mortale, cum ſit infinitum ex parte perſonæ offenſæ, finitum autem ex parte oppoſitionis cum perſona offenſa, dicitur potius finitum, quàm infinitum.

23. Reſpondeo perſonam offenſam ſolùm terminatiuè, & extrinſecè ſe habere ad peccatum, oppoſitionẽ cum perſona offenſa intrinſecè conſtituere peccatum; ergo non eſt mirum, quod propter finitam oppoſitionem ſit ſimpliciter finitum in ratione offenſæ, propter infinitatem Perſonæ offenſæ ſit infinitum ſolùm ſecundum quid. Confirmatur exemplis viſionis, & amoris beatifici.

24. Addo, quod ſicut quodlibet peccatum mortale, quia propter infinitatem perſonæ offenſæ habet quandam infinitatem ſecundum quid in ratione offenſæ, excedit omnes offenſas, licèt maiores, & maiores, cuiuslibet perſonæ finitæ, dignioris, & dignioris; ſic quia habet finitam oppoſitionem cum Perſona offenſa, poteſt in infinitum excedi ab alijs peccatis mortalibus habentibus maiorem, & maiorem in infinitum oppoſitionem cum perſona offenſa. Ideo poteſt dici quodlibet peccatum mortale eſſe infinitum deorſum, quia continet ſub ſe infinitas offenſas, maiores, & maiores in infinitum, & eſſe finitum ſurſum; quia exceditur ab infinitis offenſis maioribus in infinitum.

25 Ad 1. reſpondeo primò argumentum probare, quod viſio, & amor beatificus habent perfectionem ſimpliciter infinitam, adeoque nimis probare. Nam quo perfectius eſt obiectum viſum, & amatum, eo perfectior eſt viſio, & amor; ſed obiectum viſum, & amatum viſione, & amore beatifico eſt infinitum ſimpliciter; ergo &c.

26. Reſpondeo ſecundò directè, diſtinguo maiorem: quo maior eſt perſona offenſa, eo maior eſt offenſa proportione adæquationis, cum offenſa ex aliqua ratione deficit, nego; proportione deficiente, concedo maiorem: concedo minorem; & nego conſequentiam. Vt creſcente obiecto viſo, & amato, viſio, & amor creſcant proportione adæquationis, viſio debet adæquare obiectum viſum, itaut videat illud quantum eſt viſibile, adeoque comprehenſiuè, & amor debet adęquare obiectum amatum, itaut amet illud quantum eſt amabile. Et quia viſio, qua beati vident Deum, non vident Deum quantum eſt viſibilis, ſed infinitè deficit à diuina viſibilitate, & amor, quo Deum amant, non adæquat diuinam amabilitatem, ideo non creſcunt proportione adæquationis, ſed proportione infinitè deficiente, ac proinde licet obiectum viſum, & amatum ſit infinitum ſimpliciter, tamen viſio, & amor beatificus non ſunt infinita ſimpliciter, ſed ſolúm ſecundum quid, ſimpliciter autem ſunt finita. In caſu noſtro offenſa Dei licet offendat infinitam dignitatem, illam non adæquat, ſed infinitè deficit. Ratio eſt; quia offenſa alicuius dignitatis decreſcit ex imperfectione cognitionis, qua offendens cognoſcit talem dignitatem; ſed peccatum mortale fit cum cognitione infinitè deficiente dignitatis diuinæ; ergo peccatum mortale infinitè deficit in ratione offenſæ à dignitate diuina, ideoque licet ſit offenſa dignitatis ſimpliciter infinitæ, non eſt infinitum ſimpliciter, ſed ſolum ſecundum quid in ratione offenſæ.

27. Ad 2. diſtinguo maiorem: tantum eſt malum priuationis, quantum eſt bonum, quo priuat, ſi bonum illud ſit debitum, vt habendum modo adæquante bonum, concedo; ſi ſit debitum vt habendum modo deficiente, nego; diſtinguo eodem pacto minorem; & nego conſequentiam. Quando bonum eſt debitum vt habendum modo adæquante ipſum bonum, tunc priuatio priuans tali bono eſt malum æquale ipſi bono: at quando bonum aliquod eſt debitum vt habendum ſolum modo inadæquato, imperfecto, ac deficiente, tunc priuatio talis boni non eſt malum æquale tali bono, ſed ad ſummum eſt malum æquale habitioni imperfectæ, qua poſſet, ac deberet haberi tale bonum; ſed Deus, qui eſt bonum infinitum ſimpliciter, eſt habibilis à creatura habitione ſolum creata, imperfecta, & infinitè deficiente à bono habito; ergo peccatum priuans Deo eſt malum, non æquale bono diuino, ſed infinitè deficiens, ac proinde licet Deus ſit bonum infinitum ſimpliciter, tamen peccatum non eſt malum infinitum ſimpliciter, ſed ſolum ſecundum quid.

28. Confirmatur: nam qui bonum finito ſolum modo habet per gratiam, aut viſionem beatificam, eſt finitè ſolum ſanctus, & beatus; ergo peccatum mortale priuans Deo vt finitè habito, eſt ſolum finitum ſimpliciter in ratione mali, & priuationis.

29. Ad 3. diſtinguo maiorem: quod priuat bono maiori, & maiori in infinitum, vt finitè ſolum, & determinatè debito, eſt ſimpliciter infinitum in ratione mali, nego; vt infinitè debito, concedo; diſtinguo eodem pacto minorem; & nego conſequentiam. Malum priuationis conſiſtit in priuatione boni vt debiti, ideoque priuatio boni vt magis debiti eſt maius malum, quam priuatio eiuſdem boni vt minus debiti, vt patet inductione; ergo priuatio boni maioris, & maioris in infinitum vt finitè ſolum debiti, non eſt malum ſimpliciter infinitum; ſed peccatum mortale licet priuet gratia maiori, & maiori in infinitum, priuat tali gratia vt finitè ſolum debita; nam quilibet peccans habet finitum

ſolum

ſolum, & determinatum debitum ad non peccandum, & ad non priuandum ſe ipſum gratia; ergo &c. Confirmatur: nam cæcitas licet priuet potentia viſiua perfectiori, & perfectiori in infinitum, tamen quia priuat potentia viſiua vt finitè ſolum debita, non eſt malum infinitum, ſed ſolum finitum; tenebræ licet priuent aerem luce maiori, & maiori in infinitum, non ſunt malum infinitum; ergo à pari.

30. Ad 4. diſtinguo maiorem: quod demeretur de condigno bonum maius, & maius in infinitum cum infinito debito illud habendi, vel ſaltem illud non demerendi, eſt infinitum ſimpliciter in ratione demeriti, concedo: cum debito finito ſolum, ac determinato, nego; diſtinguo eodem pacto minorem; ac nego conſequentiam. Vt demeritum ſit ſimpliciter infinitum, non ſufficit, vt demereatur bonum infinitum, ſed requiritur, vt illud demereatur cum infinito debito illud habendi, vel ſaltem illud non demerendi; ſed peccatum mortale licet demereatur gratiam maiorem, & maiorem in infinitum, tamen illam demeretur cum finito ſolum debito gratiam habendi, ac non demerendi; ergo &c. Quia verò licet omnia peccata demereantur de condigno omnem gratiam, tamen aliqua demerentur cum maiori, aliqua cum minori debito illam non demerendi, ideo peccata mortalia poſſunt eſſe inæqualia in ratione demeriti.

31. Ad 5. deſumptum ex æternitate pœnæ, reſpondeo argumentum ſolum probare peccatum mortale quoad culpam eſſe ſimpliciter infinitum extenſiuè, ac duratiuè, nam ut debeat durare in æternum. Hoc autem nos vltrò concedimus, cum dicamus peccatum mortale ex ſe debere durare in æternum quoad culpam, ac proinde etiam quoad pœnam.

32. Dices primò: malum, quod exigit durare in æternum, eo ipſo habet malitiam quamdam infinitam intenſiuè; ergo &c.

33. Reſpondeo, diſtinguo antecedens; habet malitiam quamdam ſecundum quid infinitam intenſiuè, tranſeat; ſimpliciter, nego. Angeli, anima rationalis, materia prima, viſio beatifica &c. etiamſi exigant durare in æternum, non habent bonitatem ſimpliciter, ſed ad ſummum ſecundum quid infinitam; ergo à pari. Si verò dicas, quod ideo hæc non ſunt ſimpliciter infinita in bonitate, quia exigunt conſeruari in æternum dependenter à diuino concurſu, proportionaliter peccatum exigit durare in æternum dependenter à diuina non remiſſione.

34. Dices ſecundò: ſi peccatum mereretur pœnam temporalem infinitam intenſiuè, eſſet ſimpliciter infinitum intenſiuè; ſed maior eſt malitia peccati per hoc, quod meretur pœnam æternam finitam intenſiuè, quam eſſet per hoc, quod mereretur pœnam temporalem infinitam intenſiuè; ergo peccatum habet etiam de facto malitiam ſimpliciter infinitam.

35. Reſpondeo, negando maiorem. Ex eo quod peccatum mortale mereretur pœnam temporalem infinitam intenſiuè, non ſequitur, quod eſſet infinitum intenſiuè, ſed ad ſummum ſequitur, quod eſſet altioris ordinis, quam illa pœna; eo pacto, quo ex eo, quod vnicus homo eſſet melior infinitis equis, non ſequitur, quod homo haberet perfectionem infinitam intenſiuè, ſed ſolum ſequitur, quod haberet perfectionem ſuperioris ordinis, quã perfectio equi. Confirmatur: nam ſimili argumento poſſet probari actum charitatis eſſe infinitum intenſiuè, ſic arguendo. Si actus charitatis mereretur viſionem temporalem infinitam intenſiuè, & finitam extenſiuè, haberet perfectionem infinitam intenſiuè; ſed actus charitatis meretur viſionem finitam intenſiuè, ſed infinitam extenſiuè, & duratiuè, quæ eſt melior, & eligibilior viſione temporali infinita ſolum intenſiuè; ergo actus charitatis habet perfectionem infinitam intenſiuè.

36. Ad 6. diſtinguo maiorem: peccatum mortale priuat Deum ratione intrinſeca vltimi finis, nego; ratione extrinſeca vltimi finis, concedo: diſtinguo eodem pacto minorem; & nego conſequentiam. Deus eſt intrinſecè vltimus finis per hoc, quod ſit ſummum bonum, quod debet præponi omnibus alijs bonis; eſt autem extrinſecè vltimus finis per hoc quod de facto ametur vt ſummum bonum, & à creatura præponatur omnibus alijs bonis. Eſſe intrinſecè vltimum finem eſt bonum infinitum Dei: eſſe extrinſecè vltimum finem eſt bonum Dei ſolum finitum. Peccator dum peccat mortaliter, adeoque præponit Deo aliquod bonum creatum, priuat Deum ratione extrinſeca, non autem intrinſeca vltimi finis, ac proinde priuat Deum bono extrinſeco, & finito; ergo peccatum mortale non eſt malum infinitum ſimpliciter, ſed ſolum ſecundum quid.

37. Dices; peccator dum mortaliter peccat, affectiuè, & quantum eſt ex ſe, priuat Deum ratione intrinſeca vltimi finis; ergo affectiuè, & quantum eſt ex ſe priuat Deum bono infinito; ſed apud Deum affectus, & voluntas habetur pro effectu; ex. gr. qui habuit affectum, & voluntatem ex ſe efficacem occidendi hominem, moraliter, & imputatiuè ità ſe habet apud Deum, ac ſi occidiſſet hominem; ergo peccator dum peccat mortaliter, moraliter ità ſe habet, ac ſi priuaret Deum ratione intrinſeca vltimi finis, ac proinde ac ſi priuaret Deum bono infinito; ergo peccatum mortale habet malitiam moraliter, & imputatiuè infinitam ſimpliciter.

38. Confirmatur: nam poteſt aliquis ex odio Dei velle Deum deſtruere, ſi poſſet; ergo ſicut qui ex ſe vult hominem occidere, licet non poſſit occidere, moraliter quoad culpam ità ſe habet, ac ſi occideret; ſic qui vult Deum

deſtruere

deſtruere, moraliter, & imputatiuè ità ſe habet, ac ſi deſtrueret; ſed ſi deſtrueret, peccatum illud deſtruendi Deum haberet malitiam ſimpliciter infinitam; ergo &c.

39. Reſpondeo, tranſeat antecedens, & primum conſequens, ac diſtinguo antecedens aſſumptum: apud Deum affectus, & voluntas habetur moraliter pro effectu, cum ex ſe eſt proportionata ad talem effectum cauſandum, concedo; cum eſt improportionata, nego antecedens; & nego conſequentiam. Apud Deum affectus, & voluntas, quæ eſt proportionata ad cauſandum effectum, moraliter, & imputatiuè habetur pro effectu, quia talem effectum continet in ſua virtute: cum autem eſt improportionata ad effectum cauſandum, moraliter, & imputatiuè non habetur pro effectu, quia illum non continet in ſua virtute; ſed voluntas occidendi hominem poteſt ex ſe in aliquo caſu cauſare deſtructionem hominis; voluntas deſtruendi Deum in nullo caſu poteſt cauſare deſtructionem Dei: ergo &c. Confirmatur: nam ſi voluntas, & affectus haberetur pro effectu, quem pro nullo caſu poteſt cauſare, voluntas, qua aliquis vellet dare Deo totum eſſe diuinum, moraliter eſſet æquè bona, ac ſi daret Deo eſſe diuinum, ac proinde haberet infinitam bonitatem ſimpliciter, quod nemo concedit; ergo &c. Voluntas igitur deſtruendi Deum, eumque priuandi ratione intrinſeca vltimi finis, moraliter habet tantam malitiam, quantum eſt bonum, quo poteſt Deum priuare, vel potius quantum eſt debitum non priuandi Deum tali bono, vt dictum eſt in reſponſione ad tertium; ſed poteſt Deum priuare bono ſolum extrinſeco, & finito, ac debitum non priuandi Deum tali bono eſt ſimpliciter finitum; ergo habet malitiam ſolum finitam ſimpliciter.

40. Ad 7. reſpondeo argumentum nimis probare, cum probet etiam peccatum veniale eſſe infinitum, ac maius etiam bono incarnationis: ſiquidem nullum quamuis minimum peccatum veniale eſt licitè eligibile ad conſequendum vllum bonum, etiam Incarnationis.

41. Reſpondeo ſecundo, diſtinguo antecedens: peccatum non eſt eligibile, neque permiſſibile ad conſequenduum vllum bonum, nego: non eſt eligibile, ſed eſt permiſtibile, concedo; & nego conſequentiam, ac retorqueo argumentum. Si peccatum haberet malitiam infinitam, non ſolum non eſſet eligibile, ſed neque eſſet permiſſibile ad conſequendum vllum bonum; ſed licet non poſſit licitè eligi, poteſt licitè, & honeſtè permitti, ac de facto permittitur à Deo; ergo &c. Ratio igitur, cur peccatum non ſit eligibile pro vllo bono conſequendo, non eſt, quia ſit infinitum malum, vel quia ſit malum maius quolibet bono creato, ſed quia peccatum eſt malum eſſentialiter conſiſtens in hoc, vt fiat, cum non poteſt licitè fieri; ſed implicat, vt malum conſiſtens in hoc, vt fiat, cum non poteſt licitè fieri, poſſit licitè fieri ad conſequendum vllum bonum etiam maius malitia peccati: eo enim ipſo eſſet peccatum, & non eſſet peccatum, cum poſſet licitè fieri, & non poſſet licitè fieri; ergo peccatum licet ſit malum finitum, ac minus multis bonis, non poteſt licitè fieri ad conſequendum vllum bonum.

QVAESTIO XXXIII.

Vtrum pura creatura poſſit facere actus moraliter æquè bonos, ac meritorios, ac peccatum mortale eſt malum, & demeritorium.

1. Videtur, quod poſſit, vt docet Scotus in 3. diſt. 20. quæſt. vnica, & in 4. diſt. 15. quæſt. 1. & Caietanus 3. p. quæſt. 1. art. 2. primò quia quandoquidem malitia peccati conſiſtit in priuatione honorationis Deo debitæ, tanta eſt malitia peccati, quanta eſt malitia priuationis, qua Deus priuatur honoratione debita; ſed tanta eſt malitia priuationis, quanta eſt bonitas formæ, qua priuat; ergo tanta eſt malitia peccati mortalis, quanta eſt bonitas honorationis Deo debitæ hic & nunc; ſed pura creatura poteſt facere actum bonum, quo reddat Deo tantam honorationem, quantam debet hic & nunc; ſiquidem non debet honorationem, quam non poſſit reddere; ergo pura creatura poteſt facere actum bonum, qui in bonitate morali ſit æqualis malitiæ peccati.

2. Secundò, vt arguit Scotus: quantum bonum debebat eſſe in operante, tantum malum eſt peccatum; ſed poteſt purus homo facere quantum bonum debebat eſſe in operante; ergo poteſt reddere tantum bonum, quantum malum eſt peccatum.

3. Tertiò pura creatura non debet eſſe potentior ad malum per naturam, quam ad bonum per gratiam; ſed ſi per gratiam non poſſet facere opus moraliter æquè bonum, ac eſt malum peccatum mortale, eſſet potentior ad malum per naturam, quam ad bonum per gratiam; ergo &c.

4. Quartò felicitas æterna, quæ eſt præmium actuum bonorum vt dignificatorum per gratiam, eſt maior in ratione boni, quam in ratione mali ſit miſeria æterna damnatorum, quæ eſt pæna actuum malorum; ſed ſicut præmium condignum in bonitate eſt æquale actibus bonis, ità pæna condigna in malitia eſt æqualis actibus malis: quod autem eſt æquale maiori, maius eſt eo, quod eſt æquale minori; ergo maior eſt bonitas actuum bonorum, vt dignificatorum per gratiam, quam ſit malitia actuum malorum.

5. Quintò omne finitum adæquari poteſt, & etiam excedi ab alio finito, ſi in infinitum augeatur; ſed malitia peccati mortalis

talis

talis eſt ſimpliciter finita, bonitas autem actus boni poteſt augeri in infinitum, tum multiplicando actus, tum eliciendo actus perfectiores, & perfectiores in infinitum; ergo &c.

6. Sextò non debet permitti malum maius ad eliciendum ex illo bonum minus; ſed Deus ſæpè permittit peccata mortalia ad eliciendum ex ipſis bona pœnitentiæ, humilitatis, iuſtitiæ vindicatiuæ &c; ergo actus pœnitentiæ, humiliationis, iuſtitiæ vindicatiuæ &c. non ſunt minus boni, quam peccatum mortale ſit malum.

7. Reſpondeo, quod ſi peccatum mortale haberet malitiam ſimpliciter infinitam, nulla pura creatura poſſet facere actum æquè bonum, ac eſt malum peccatum mortale. Sed quia diximus peccatum mortale habere malitiam ſimpliciter ſolum finitam, ac infinitam ſolum ſecundum quid, oritur præſens dubium, & quæritur, vtrum pura creatura poſſit facere actus æquè bonos, ac meritorios, ac eſt malum, & demeritorium peccatum mortale.

8. Dicendum primò: omnis actus moraliter bonus habet bonitatem infinitam ſecundum quid: omne peccatum mortale habet malitiam infinitam ſecundum quid.

9. Probatur: nam & actus honoratiuus creſcit in bonitate ex dignitate perſonæ honoratæ, & actus inhonoratiuus creſcit in malitia ex dignitate perſonæ inhonoratæ, ideoque honor præſtitus digniori eſt melior, inhonoratio, qua inhonoratur perſona dignior, eſt deterior; ſed omnis actus moraliter bonus eſt honoratiuus Dei, vt vltimi finis, & vt primæ regulæ; Deus autem habet dignitatem infinitam; omnis actus moraliter malus eſt inhonoratiuus eiuſdem Dei; ergo omnis actus bonus habet bonitatem quamdam ſecundum quid infinitam; & omnis actus moraliter malus habet malitiam quamdam ſecundum quid infinitam.

10. Dicendum ſecundò: quodlibet peccatum mortale habet malitiam moralem ſimpliciter maiorem bonitate cuiuſlibet actus boni eliciti à pura creatura, etiam ex viribus gratiæ.

11. Probatur primò: nam actus honoratiuus creſcit quidem in bonitate propter dignitatem perſonæ honoratæ, ſed propter vilitatem honorantis, & propter eius diſtantiam ab honorato, non creſcit, ſed potius decreſcit; ex. gr. honoratio exhibita Regi à ruſtico eſt minus bona, minuſque meritoria, quam honoratio exhibita Regi à viro nobili. At actus inhonoratiuus creſcit in malitia, & demerito, non ſolum propter dignitatem perſonæ inhonoratæ, ſed etiam propter vilitatem inhonorantis, & propter eius diſtantiam à perſona inhonorata; exempli gratia actus, quo ruſticus inhonorat Regem, eſt peior, ac magis demeritorius actu, quo Princeps contemnit Regem; ſed omne peccatum mortale eſt actus, quo creatura infinitè vilis, & infinitè diſtans à Deo inhonorat Deum, ſaltem ſub ratione vltimi finis, ac primæ regulæ; ergo omne peccatum mortale habet malitiam quamdam infinitam ſecundum quid, non ſolum propter dignitatem Dei, ſed etiam propter infinitam vilitatem creaturæ, & propter infinitam diſtantiam creaturæ à Deo; ſed nullus actus moraliter bonus puræ creaturæ habet infinitatem ſecundum quid ex ſecundò capite; ergo nullus actus moraliter bonus poteſt per ſuam bonitatem adæquare malitiam moralem peccati mortalis, eo pacto, quo linea infinita ſolum verſus vnam partem, puta verſus orientem, non poteſt adæquare lineam infinitam ex vtraque parte.

12. Probatur ſecundò: nam bonitas honorationis non creſcit ex eo præciſè, quod honoratio ſit debita, vel ex eo, quod ſit magis debita, at malitia inhonorationis creſcit ex eo, quod ſit contra debitum honorandi, & ex eo, quod ſit contra debitum magis, & magis honorandi; ex. gr. inhonoratio perſonæ eo eſt peior, quo tali perſonæ debetur maior honor, & maiori debito; ſed creatura habet debitum ſecundum quid infinitum honorandi Deum, & Deo debetur honor maior, & maior in infinitum; ergo malitia peccati mortalis Deum inhonorantis habet quamdam infinitatem ſecundum quid etiam ex hoc capite, quia eſt contra debitum ſecundum quid infinitum honorandi Deum honoratione maiori, & maiori in infinitum; actus autem honorationis ex hoc capite non habet malitiam proportionaliter infinitam ſecundum quid, ac proindè nullus actus bonus poteſt ſua bonitate adæquare malitiam peccati mortalis.

13. Dices: ſequeretur, quod habens minimum peccatum mortale eſſet moraliter magis malus, quam ſit moraliter bona, & ſancta Beata Virgo, & quælibet pura creatura poſſibilis ſanctior, & ſanctior in infinitum; quod eſt abſurdum.

14. Reſpondeo diſtinguo: eſſet magis malus ex genere, concedo; eſſet magis malus in ſuo genere, nego. Poteſt aliquis eſſe melior altero ex genere, ſed eſſe minus bonus in ſuo genere; ex. gr. quilibet homo imperfectiſſimus ex genere eſt melior quolibet perfectiſſimo equo; puta Therſites, qui eſt homo imperfectiſſimus, ex genere eſt melior Bucephalo, qui eſt perfectiſſimus, & optimus equus. Natura enim humana eſt altioris generis, quam equina, ideoque non poteſt vnquam adæquari à perfectione equina. At homo imperfectiſſimus, puta Therſites, in ſuo genere eſt imperfectior Bucephalo, cum Therſites in genere hominis ſit perfectus vt duo, Bucephalus in genere equi ſit perfectus vt octo. In caſu noſtro quilibet minimus peccator ex genere eſt moraliter peior, quam ſit ſancta Beata Virgo, quia ma-

litia moralis peccati mortalis, cum ſit ſumma in genere malitiæ, eſt maior, & altioris ordinis, quam ſit quælibet bonitas moralis puræ creaturæ, quæ non eſt ſumma in genere bonitatis. At minimus peccator in ſuo genere eſt minus malus, quam Beata Virgo ſit bona in genere bonitatis moralis: nam minimus peccator in genere mali moraliter ex. gr. eſt malus vt vnum, Beata Virgo in genere moraliter boni eſt bona, & ſancta, vt mille. Confirmatur; nam bonitas moralis puræ creaturæ eſt in tertio genere boni. In primo enim genere boni eſt bonitas increata Dei; in ſecundo eſt bonitas humanitatis Chriſti, & bonitas actuum moralium Chriſti dignificatorum à Verbo: in tertio genere eſt bonitas actuum moralium puræ creaturæ dignificatorum à gratia: at malitia peccati mortalis eſt in ſupremo genere mali; ergo non eſt mirum, quod malitia ex genere ſuprema ſit ex genere maior bonitate tertij generis. Addo omnes, qui dicunt malitiam peccati mortalis eſſe ſimpliciter infinitam, concedere, quod eſt maior, quam ſint boni actus Beatæ Virginis, & cuiuslibet puræ creaturæ; ex iis vero, qui dicunt malitiam peccati mortalis eſſe ſimpliciter finitam, pleriqne aſſerunt, quod in genere offenſæ eſt maior, quam ſit bonitas puræ creaturæ in genere meriti, & ſatisfactionis, ac proindè, noſtram ſententiam videri communiorem oppoſita.

15. Ad 1. concedo maiorem, & nego minorem, ac dico malitiam priuationis poſſe eſſe maiorem bonitate formæ, qua priuat. Probatur; nam priuatio eiuſdem formæ eo eſt peior, quo talis forma eſt magis debita, eo eſt minus mala, quo minus eſt debita: ex. gr. ſi idem honor debeatur Regi, & Principi inferiori, quia magis debetur Regi, quam Principi inferiori, peior eſt priuatio, qua Rex priuatur tali honore magis debito, quam priuatio, qua Princeps priuatur eodem minus debito; ergo priuatio, qua quis priuatur forma debita debito quodam infinito ſecundum quid, habet malitiam infinitam ſecundum quid, quæ proindè eſt maior bonitate talis formæ, cum talis forma non ſit melior ex eo præciſè, quod ſit magis debita; ſed peccatum mortale priuat Deum honoratione debita debito quodam infinito ſecundum quid, ac proindè habet malitiam infinitam ſecundum quid; ergo peccatum mortale habet malitiam maiorem bonitate actus boni. Confirmatur; nam honoratio exhibita infinitæ dignitati non eſt melior ex eo, quod exhibeatur à perſona infinitè vili, priuatio autem talis honorationis eſt deterior ex eo, quod perſona infinitè vilis priuet honore debito perſonam infinitè excellentem; ergo priuatio honorationis debitæ habet malitiam maiorem bonitate talis honorationis.

16. Ad 2. ex Scoto nego maiorem. Peccatum enim eſt malum multò maius, quam ſit bonum, quod debeat ineſſe operanti; ſiquidem habet malitiam quamdam infinitam ſecundum quid ex eo, quod priuet bono debito quodam debito infinito ſecundum quid, & ex eo; quod perſona infinitè vilis priuet honoratione debita perſonam infinitè dignam, vt probatum eſt.

17. Dices: tanta eſt malitia inhonorationis, quanta eſt eius diſtantia per defectum ab honoratione debita; ſed tanta eſt diſtantia per defectum ab honoratione debita, quanta eſt bonitas honorationis debitæ; ergo tanta eſt malitia inhonorationis, quanta eſt bonitas honorationis debitæ.

18. Reſpondeo concedo maiorem, & diſtinguo minorem: tanta eſt diſtantia per defectum ab honoratione debita, quanta præciſè eſt bonitas honorationis debitæ, nego; quanta eſt bonitas honorationis debitæ, & quantus eſt moraliter ipſe defectus, concedo; & nego conſequentiam. Diſtantia albedinis à nigredine non eſt ſolum tanta, quanta eſt albedo, ſed etiam quanta eſt nigredo, cum talis diſtantia complectatur ex albedine, & nigredine; ergo proportionaliter diſtantia per defectum inhonorationis ab honoratione debita tanta eſt, quanta eſt bonitas honorationis, & quantus moraliter eſt defectus; ſed defectus deſumit ſuam magnitudinem non ſolum ex eo, quod priuet tanta bonitate, ſed etiam quod priuet tanta bonitate, quæ debita eſt debito ſecundum quid infinito; ergo diſtantia inhonorationis ab honoratione debita poteſt eſſe maior bonitate honorationis debitæ.

19. Confirmatur; nam defectus priuationis vpote peior, magis diſtat à bonitate formæ, qua priuat, quam defectus purè negatiuus, qui eſt minus malus; ſed hoc eſſet impoſſibile, ſi diſtantia defectus eſſet præciſè tanta, quanta eſt bonitas formæ; ergo &c.

20. Ad 3. nego maiorem, quæ maior continet petitionem principij, hoc eſt contradictorium noſtræ concluſionis. Ratio, quare creatura ſit potentior ad malum per naturam, quam ad bonum per gratiam, eſt quia pura creatura per naturam infinitè deficit à ſummo bono, ac proindè eſt infinitè defectuoſa; ergo non eſt mirum, quod poſſit facere actum malum infinitè defectuoſum, habentem malitiam quamdam moralem infinitam ſecundum quid. At pura creatura per gratiam non infinitè, ſed finitè ſolum accedit ad ſummum bonum, idque ſolum finitè participat; ergo non eſt mirum, quod non poſſit facere actum bonum habentem infinitatem ſecundum quid proportionalem infinitati, qua eſt infinita ſecundum quid malitia peccati. Nec ex hoc ſequitur creaturam rationalem per ſuam naturam eſſe malam, ſed ſolum ſequitur ita eſſe bonam, vt per liberum arbitrium poſſit infinitè deficere à ſumma bonitate, & euadere infinitè mala ſecundum quid.

21. Ad 4. concedo maiorem, & diſtinguo minorem: ſicut præmium in bonitate eſt æquale actibus bonis, ita pœna condigna in ma-

malitia eſt æqualis actibus malis eodem genere æqualitatiſ, nego; diuerſo genere æqualitatis, concedo minorem; & nego conſequentiam. Præmium condignum non debet eſſe æquale merito æqualitate arithmetica, ſed debet eſſe arithmeticè melius merito. Probatur, nam beatitudo cum ſit vltimus finis, eſt melior actibus meritorijs, qui non ſunt vltimus finis, ſed media conducentia ad vltimum finem; ſed beatitudo eſt præmium actuum bonorum; ergo præmium eſt melius merito, ac proindè non eſt arithmeticè æquale merito; ergo dum dicitur præmium eſſe æquale actibus bonis, non aſſeritur, quod arithmeticè ſit æquale merito, ſed ſolum aſſeritur, quod habet quamdam æqualitatem proportionis, per quam tanto merito proportionatur tantum præmium. Pœna condigna peccati non debet eſſe arithmeticè æqualis actibus malis, & peccaminoſis, ſed debet eſſe minus mala. Vt enim cum S. Thoma docet communis opinio, quam nos ſequemur qu. 34. proximè ſequenti, malum culpæ eſt maius malo pœnæ, ac peius eſt mereri pænam, quam puniti pæna. Et ratio eſt, quia pæna eſt medicina culpæ, & inuenta eſt vt medium ad hoc, vt vitetur culpa; ſed malum maius imprudenter ponitur ad impediendum malum minus, & ad medendum malo minori, vel etiam æquali; ergo pæna eſt malum non maius, neque æquale, ſed minus culpa. Dum dicitur ergo, quod pæna debet eſſe æqualis actibus malis, non aſſeritur, quod debet eſſe æqualis arithmeticè, ſed ſolum aſſeritur, quod debet habere quamdam æqualitatem proportionis, per quam tantæ culpæ proportionatur tanta pæna. Hinc ſequitur diuerſo genere æqualitatis præmium eſſe æquale merito, ac pæna ſit æqualis demerito; ſiquidem præmium ita eſt æquale æqualitate proportionis, vt arithmeticè ſit melius merito; pæna ita eſt æqualis æqualitate proportionis, vt arithmeticè ſit minus mala, quam demeritum. Quia præmium eſt melius meritò, pæna autem eſt minus mala, quam demeritum, ideò licet beatitudo, quæ eſt præmium, ſit maior in genere boni, quam miſeria in genere mali, meritum in genere boni poteſt eſſe minus bonum, quam demeritum, & peccatum in genere mali. Ratio eſt, quia, licet, vt docet axioma commune, *ſi vinco vincentem te, vincam etiam te*, tamen non ſequitur, *quod ſi vinco eum, qui vincitur à te, vincam te*; ſed felicitas in ratione boni vincit miſeriam, quæ miſeria in ratione mali non vincit actus malos, ſed ab ipſis vincitur; ergo non ſequitur, quod felicitas in ratione boni vincat actus malos, ità vt felicitas ſit maior in ratione boni, quam peccatum in ratione mali; ſed felicitas in ratione boni vincit actus bonos, ac meritorios; ergo multo minus ſequitur, quod actus boni vincant actus malos, ità vt in ratione boni ſint magis boni, quam actus mali in ratione mali.

22. Ad 5. diſtinguo maiorem; omne finitum generis altioris poteſt adæquari, & etiam excedi ab alio finito inferioris generis, nego; quod non ſit altioris generis, tranſeat; diſtinguo eodem pacto minorem; ac nego conſequentiam. Finitum generis altioris non poteſt adæquari ab alio finito generis inferioris, etiamſi magis, & magis in infinitum augeatur; e. g. viſio beatifica, quia eſt altioris generis, quam cognitio abſtractiua Dei, non poteſt adæquari à cognitione abſtractiua Dei, etiamſi magis, & magis augeatur in infinitum; ſed malitia peccati mortalis eſt altioris generis, quam bonitas cuiuslibet actus puræ creaturæ; ergo &c.

23. Ad 6. diſtinguo maiorem; non debet permitti malum maius ad eliciendum ex eo ſolum bonum minus, concedo; ad eliciendum bonum minus non ſolum, ſed incluſum in complexo bonorum, quod complexum ſit bonum maius malo peccati, nego; diſtinguo eodem pacto minorem; & nego conſequentiam. Deus nunquam permittit peccatum, niſi ad eliciendam ex eo tantam diuinorum attributorum manifeſtationem, vt bonitas talis manifeſtationis vincat malitiam peccati. Permitit ergo aliquando peccatum mortale ad eliciendos actus pænitentiæ, humiliationis &c. qui actus ſunt bona minora malo peccati, ſed non permittit ad elicienda ſolum hæc bona minora, ſed ad elicienda etiam alia bona, ex quorum complexo ita manifeſtentur, & explicentur attributa diuina extrà, præſertim miſericordiæ, iuſtitiæ, ſapientiæ &c. vt hæc manifeſtatio ſit melior malo peccati.

24. Addo, quod vt dixi quæſtione 54. de Deo peccatum mortale in genere mali eſt maius malum reſpectu peccantis, quam actus bonus puræ creaturæ ſit honeſtus reſpectu honeſtè agentis: at reſpectu vniuerſi peccatum mortale non eſt maius malum, quam ſint multa bona, quæ Deus elicit ex peccato.

QVÆSTIO XXXIV.

Vtrum malum culpæ mortalis, & venialis ſit maius, & magis odibile, quam malum pænæ etiam æternæ?

1. Videtur malum pænæ æternæ eſſe maius malo culpæ mortalis; primò quia æterna beatitudo, quæ eſt præmium actionum honeſtarum, eſt maius bonum, & magis amabile, quam actiones honeſtæ; ergo æterna miſeria inferni, quæ eſt pæna peccati mortalis, eſt maius malum, & magis odibile, quam peccatum mortale.

2. Secundò malum æternum, & irreparabile eſt maius, magiſque odio habendum, quam malum temporale, & reparabile; ſed pæna peccati, hoc eſt æterna miſeria eſt malum æternum, & irreparabile: ergo eſt malum maius malo peccati mortalis actualis, quod eſt temporale, ac reparabile.

3. Tertiò malum, quod illud habenti non poteſt eſſe occaſio boni, eſt maius malo, quod illud habenti poteſt eſſe occaſio maximi boni, etiam felicitatis æternæ; ſed malum pœnæ æternæ damni, ac ſenſus illud habenti non poteſt eſſe occaſio vllius boni, malum autem peccati mortalis poteſt illud habenti eſſe occaſio maximi boni, hoc eſt felicitatis æternæ; ergo.

4. Quartò malum, quod nemo phyſicè poteſt ſibi velle, & eligere, eſt maius malo, quod homo, & Angelus phyſicè poteſt ſibi velle, & eligere; ſed malum pœnæ æternæ nemo phyſicè poteſt ſibi velle, & eligere, malum autem peccati mortalis homines, & Angeli phyſicè poſſunt ſibi velle, & eligere; ergo &c.

5. Quintò ſi peccatum mortale eſſet maius malum, quam pœna æterna, etiam peccatum veniale eſſet maius malum, quam pœna æterna; conſequens eſt falſum; ergo &c.

6. Sextò videtur, quod etiamſi peccatum mortale eſſet maius malum, quam pœna æterna, tamen ex charitate debeamus magis odiſſe pœnam æternam, quam peccatum mortale. Ex charitate enim non debemus magis odiſſe id, quod eſt maius malum, ſed id, quod Deus vult nos magis odiſſe, eo pacto, quo licet peccatum alienum aliquando ſit grauius, adeoque maius malum, quam peccatum noſtrum, tamen quia Deus vult nos magis odiſſe peccatum noſtrum, quam alienum, ex charitate debemus magis odiſſe peccatum noſtrum, quam alienum; ſed Deus vult nos magis odiſſe pœnam peccati, quam peccatum; ergo &c. Probatur minor; Deus minatur nobis pœnam, vt ex odio pœnæ odio habeamus peccatum; ſed propter quod vnumquodque tale, & illud magis; ergo quandoquidem Deus vult, vt ex odio pœnæ odio habeamus peccatum, vult, vt magis odio habeamus pœnam, quam peccatum.

7. Reſpondeo, quod quia comparauimus malum peccati cum bono actus honeſti, & oſtendimus malum peccati mortalis eſſe maius bono actus honeſti eliciti à pura creatura, ſequitur, vt malum peccati comparemus cum malo pœnæ, præſertim æternæ, & examinemus, vtrum malum peccati mortalis, & etiam venialis ſit maius, & ex charitate magis odibile, & odio habendum, quam malum pœnæ æternæ inferni?

8. Dicendum primo cum S. Thoma 1. p. quæſt. 48. art. 6. & qu. 1. de malo art. 5. maius eſt malum culpæ mortalis, quam malum pœnæ, quæ non includat culpam. Probatur primo; nam quod magis opponitur ſummo bono, eſt maius malum; ſed magis opponitur ſummo bono culpa mortalis, quam pœna; ergo &c. Probatur minor: culpa enim mortalis conſiſtit in hoc, vt ſit offenſa, & contemptus diuinæ bonitatis ſecundum ſe, ideoque opponitur diuinæ bonitati ſecundum ſe; pœna damni conſiſtit in hoc, vt ſit priuatio beatitudinis, ſeu participationis creatæ, qua Deus immediatè videtur, & amatur, ideoque opponitur Deo, ſeu ſummo bono, non ſecundum ſe, ſed prout participabili à creatura participatione immediata: pœna ſenſus conſiſtit in hoc, vt ſit priuatio participationis creatæ, qua Deus participatur, non immediatè, ſed mediatè, in quantum continetur in bonis creatis; ſed opponitur Deo magis id, quod opponitur Deo ſecundum ſe, quam quod opponitur Deo vt participato a creaturis, ſeu participationi creatæ, qua Deus participatur immediatè, vel mediatè; ergo &c.

9. Probatur ſecundo: nam maius malum eſt, quod ita opponitur Deo, vt Deus non poſſit illud velle, quam quod ita opponitur, vt Deus poſſit illud velle, ſaltem ex aliqua ſuppoſitione; ſed malum culpæ Deus non poteſt velle, ſed ſolum poteſt permittere, malum pœnæ Deus poteſt velle, ac de facto vult ex ſuppoſitione peccati; ergo &c.

10. Probatur tertiò: nam maius malum eſt, quod conſtituit hominem malum, quam quod non conſtituit malum, ideoque Sanctus Dionyſius capite 4. de diuinis nominibus dicit, quod non eſt malum puniri, ſed fieri pœna dignum; ſed peccatum mortale conſtituit hominem malum, & pœna dignum, pœna non conſtituit malum; ergo.

11. Probatur quartò; nam malum, quod ſapiens inducit ad vitandum, vel reordinandum aliud malum, eſt minus, & minus odibile, quam malum, quod intendit vitare: exempli gratia malum abſciſſionis brachij, quod medicus inducit ad vitandam mortem, eſt malum minus morte; ſed Deus inducit malum pœnæ, vt vitetur, vel reordinetur malum culpæ; ergo &c.

12. Hinc ſequitur pœnam etiam æternam, in quantum præciſè eſt pœna, eſſe minus malam, & minus odibilem culpa mortali actuali phyſicè momentanea. Ratio eſt, quia pœna æterna à Deo inducitur, vt vitemus culpas mortales actuales momentaneas.

13. Dicendum ſecundò: peccatum debemus odiſſe ſuper omnia mala, quæ non includunt peccatum. Probatur: nam per charitatem ità debemus peccatum odiſſe propter eius malitiam, vt efficaciter velimus nunquam peccare, & vt ſimus parati pati omnia mala, quæ peccatum non includunt, ne peccemus; ſed qui ita odit peccatum propter eius malitiam, vt ne peccet, ſit paratus pati omnia mala, quæ peccatum non includunt, odit peccatum ſuper omnia mala, quæ peccatum non includunt; ergo.

14. Dicendum tertiò: nullum malum peccatum non includens poſſumus licitè odiſſe ſuper omnia mala. Probatur: nam nullum malum peccatum non includens poſſumus ità odiſſe, vt in nullo caſu velimus illud pati, ſed debemus eſſe parati ad illud patiendum in caſu, in quo neceſſarium ſit illud pati ad vitandum peccatum; ſed quod debemus ita odiſſe, vt tamen ſimus parati ad patiendum illud, ſi neceſſarium ſit ad euitandum malum pec-

peccati, non poſſumus licitè odiſſe ſuper omnia, ſed debemus odiſſe infra malum peccati; ergo &c.

15. Dicendum quartò: pæna inferni adæquatè ſumpta includit formaliter, vel connexiuè peccata grauiſſima, & plura, & plura in infinitum, ideoque ex charitate debet odio haberi ſuper omnia peccata huius vitæ. Probatur: pæna enim inferni adæquatè ſumpta conſiſtit in ſtatu, in quo damnati carebunt æterna beatitudine, patientur acerbiſſimam pænam ſenſus, ac per totam æternitatem Deum odio habebunt, & blaſphemabunt; ſed hoc vltimum includit plura, & plura in infinitum peccata grauiſſima Deum odio habendi, & blaſphemandi; ex charitate autem magis debemus odiſſe peccata odij Dei, & blaſphemiæ plura, & plura in infinitum, quam peccata huius vitæ minus grauia, ac in numero determinato, ac certo; ergo &c.

16. Obijcies; peccatum ſecundum rationem formalem culpæ non poteſt eſſe pæna peccati, vt docet S. Thomas 1. 2. quæſt. 87. art. 2. ſed ſolum poteſt eſſe pæna ſecundum antecedentem ſubtractionem auxilij ad non peccandum; ſecundum ſimultaneam ſubſtantiam actus afflictiui, eo pacto, quo odium, & inuidia in Deum, quem damnati ſciunt eſſe ſummè felicem, maximè illos cruciat; & ſecundum conſequentes effectus peccati; ergo pœna inferni adæquatè ſumpta non includit formalem rationem culpæ, adeoque non eſt odibilior peccatis huius vitæ.

17. Reſpondeo primo, quod Scotus in 1. diſt. 36. docet peccatum ſecundum ipſam formalem rationem culpæ poſſe eſſe penam peccati. Secundo dico, quod ſi pæna inferni non includit formaliter rationem culpæ, præcisè propter formalem rationem pænæ non eſt odibilior peccatis huius vitæ; ſimpliciter tamen propter formalem rationem culpæ, cum qua eſt inſeparabiliter connexa, eſt odibilior peccatis huius vitæ. Explicatur exemplo. Fingamus dari duos dolores, alterum vehementiſſimum, ſed non connexum cum morte, alterum leuem, ſed connexum cum morte: ſi tales dolores conſiderentur præcisè, in quantum ſunt dolor, odibilior eſt dolor vehemens non connexus cum morte, quam dolor leuis connexus cum morte, at abſolutè odibilior eſt dolor leuis connexus cum morte, quam dolor vehemens non connexus cum morte, quia ex odio mortis ſimpliciter debemus magis odiſſe leuem dolorem cum morte connexum, quam dolorem grauem non connexum cum morte. In caſu noſtro ſi conſiderentur peccata huius vitæ, & pæna inferni, in quantum præcisè eſt pæna, & non includit culpam, odibiliora ſunt peccata huius vitæ, quam pæna inferni, quia malum culpæ eſt maius malo pænæ ſecundum ſe conſideratæ. At ſimpliciter ex odio culpæ, cum qua eſt inſeparabiliter connexa pœna inferni adæquatè ſumpta, odibilior eſt pœna inferni, quam peccata huius vitæ.

18. Dicendum quinto; etiam pęna æterna damni, & pęna æterna ſenſus ita includunt peccatum, vt abſolutè, & ſimpliciter ex odio peccati ſint odibiliores quolibet alio peccato huius vitæ. Probatur, nam illud, quod non vitare eſt grauius peccatum, quam non vitare quodlibet aliud peccatum, ità includit peccatum, vt ſimpliciter ex odio peccati ſit odibilius quolibet alio peccato huius vitæ; ſed non vitare pœnam æternam damni, ac ſenſus, quæ ſunt connexa cum pluribus, & pluribus in infinitum peccatis odij Dei, eſt grauius peccatum, quam non vitare quodlibet aliud peccatum huius vitæ; ergo &c.

19. Dicendum ſextò: ex charitate non debemus ita odiſſe peccatum, vt ne peccemus, ſimus parati pati pænam æternam ſenſus, vel pœnam inferni adæquatè ſumptam. Probatur; nam ex charitate non debemus ità odiſſe peccatum, vt ad vitandum peccatum ſimus parati pati malum, quod ex eadem charitate debemus magis odiſſe, & vitare, quam tale peccatum; ſed ex charitate debemus magis odiſſe pęnam æternam damni, ac ſenſus, & pænam inferni adæquatè ſumptam, quam quodlibet peccatum huius vitæ; ergo &c.

20. Confirmatur; nam proculdubio ex charitate non debemus facere hunc actum: *ita nolo hic, & nunc peccare, vt ne peccem, ſim paratus pati malum ſemper connexum cum peccatis pluribus, & grauioribus.*

21. Dicendum ſeptimò: Deus non poteſt obligare hominem ad volendum, vel acceptandum infernum, ne peccet, adeoque homo ad hoc non poteſt obligari ſaltem per ſe, Probatur: Deus non poteſt obligare hominem, ne peccet, ad volendum, vel acceptandum malum, quod tenetur vitare præcepto naturali indiſpenſabili; ſed homo præcepto naturali indiſpenſabili obligatur ad vitandam priuationem vltimi finis, æternam miſeriam, & ſtatum, in quo ſit in æternum peccaturus, quæ omnia includuntur in inferno, adeoque obligatur ad vitandum infernum; ergo &c.

22. Sed quæres, vtrum poſſit homo per accidens, & ex errore obligari ad acceptandum infernum?

23. Reſpondetur, quod poteſt, ſi ſumatur æquiuocè nomen inferni, alioquin non poteſt. Explicatur. Dum quæritur, vtrum poſſit homo per accidens ex perplexitate conſcientiæ, vt vocant, obligari ad faciendum vnum peccatum, ne committat aliud: reſpondetur, quod poteſt, ſumendo æquiuocè nomen peccati, alioquin non poteſt. Ratio eſt, quia peccatum, ſi non ſumatur æquiuocè, eſt actio, quam obligamur non facere; ſed profectò non poteſt homo exiſtimare, quod obligetur ad faciendam actionem, quam obligatur non facere; ergo non poteſt obligari ad faciendum vnum peccatum, ne

com-

committat aliud, niſi æquiuocè ſumat nomen peccati. Proportionaliter nomen inferni ſignificat ſtatum, in quo homo priuatur ſuo vltimo fine, patitur æternam miſeriam, & per totam æternitatem eſt peccaturus; ſed nemo poteſt exiſtimare, quod obligatur ad volendum, vel acceptandum talem ſtatum, ſiquidem eſt primum principium practicum, quod vnuſquiſque obligatur ad hunc ſtatum vitandum; ergo non poteſt obligari ad volendum, & acceptandum infernum, niſi ſumat æquiuocè, vel figuratè nomen inferni. Qui igitur aliquando ad exprimendum amorem Dei, & odium peccati, dicunt ſe eſſe paratos pati infernum, ne peccent, & vt Deus glorificetur, æquiuocè, ſeu figuratè ſumunt nomen inferni, ac nomine inferni intelligunt aliquod magnum malum phyſicum, honeſtè eligibile, & patienter tolerabile ex amore Dei, cum verè infernus ſit maximum malum ex ſua eſſentia non honeſtè eligibile, ac non ſolum non patienter tolerabile ex amore Dei, ſed includens priuationem auxiliorum neceſſariorum ad Deum amandum, & ad faciendum vllum actum honeſtum, & neceſſitatem ſaltem moralem per totam æternitatem odio habendi, ac blaſphemandi Deum, quod malum nulli eſt infligibile, niſi ex eo, quod odio habeatur à Deo, & ſit in æternum futurus inimicus Deo.

24. Dicendum octauò: ex charitate debemus ſimpliciter magis odiſſe culpam, quàm pœnam. Probatur: nam ex charitate ſimpliciter debemus magis odiſſe malus malum, ac magis oppoſitum ſummo bono; ſed culpa eſt maius malum, & magis oppoſitum ſummo bono, quam pœna, vt dictum eſt; ergo. Confirmatur, nam etiamſi pœnam inferni debeamus magis odiſſe, quam culpas huius vitæ, tamen debemus illam magis odiſſe propter rationem culpæ, quam includit, quam propter rationem pœnæ; ergo ſimpliciter culpam debemus magis odiſſe, quam pœnam.

25. Poteſt quæri, vtrum etiam culpa venialis ſit maius malum, quam pœna æterna?

26. Reſpondetur culpam venialem eſſe maius malum in ratione ineligibilis, ſed eſſe minus malum in ratione nociui, ac ſimpliciter, & abſolutè eſſe minus malum, quàm pœna æterna.

27. Probatur prima pars. Quod enim in nullo caſu, & ex nulla ſuppoſitione poteſt honeſtè eligi, eſt maius malum in ratione ineligibilis, quam quod ex aliqua ſuppoſitione poteſt honeſtè eligi à nobis, vel à Deo; ſed peccatum veniale ex nulla ſuppoſitione poteſt honeſtè eligi à nobis, vel à Deo; pœna æterna ex ſuppoſitione peccati poteſt honeſtè eligi à Deo, ac de facto eligitur; ergo &c.

28. Probatur ſecunda pars. Nam illud, quod priuat nos, & Deum maiori bono, & magis irreparabiliter, magis nocet, quam id, quod priuat minori bono; ſed pœna æterna priuat nos irreparabiliter ſummo bono beatitudinis, & Deum ſumma gloria per ſe ab illo intenta, quam gloriam haberet ex noſtra beatitudine; peccatum autem veniale non eſt offenſa, neque contemptus Dei, ſed eſt pura violatio legis ſecundariæ, ac nos non reddit ſimpliciter malos, nec priuat bonis gratiæ, & beatitudinis, ſed ſolum beatitudinem retardat, & inducit malum temporale pœnæ ſenſus; ergo &c.

29. Probatur tertia pars. Nam ſimpliciter, & abſolutè maius malum eſt, non quod eſt magis ineligibile, ſed quod magis nocet, ac priuat Deum, & nos maiori bono; ſed pœna æterna magis nocet, quam peccatum veniale, & priuat nos, & Deũ maiori bono; ergo.

30. Addo primo, quod reſpectu noſtri pœna æterna eſt magis ineligibilis, quam peccatum veniale. Ratio eſt, quia id, ad quod vitandum obligamur ſub mortali, eſt magis ineligibile à nobis, quam id, ad quod vitandum obligamur ſolum ſub veniali; ſed ad vitandam pœnam æternam obligamur ſub mortali, ad vitandam culpam venialem obligamur tantummodo ſub veniali; ergo &c.

31. Addo ſecundò, quod argumentum probans culpam eſſe peiorem pœna, ex eo, quod culpa neque ex ſuppoſitione poteſt honeſtè eligi, cum pœna poſſit ex ſuppoſitione peccati à Deo honeſtè eligi, oſtendit vniuerſaliter culpam eſſe maius malum, non abſolutè, & ſimpliciter, ſed ſolum in ratione ineligibilis.

32. Ad 1. concedo antecedens, & nego conſequentiam. Prima, & radicalis diſparitas eſt, quia præmium beatitudinis eſt ipſa perfecta coniunctio cum ſummo bono, meritum verò actionum honeſtarum eſt ſolum diſpoſitio, & ius ad obtinendam perfectam coniunctionem cum ſummo bono; ſed ex ſe conſtat, quod melior, & amabilior eſt perfecta coniunctio cum ſummo bono, quam diſpoſitio, & ius ad illam obtinendam; ergo &c. E conuerſo miſeria in quantum eſt purè pœna, eſt ſeparatio à ſummo bono vt participabili à nobis; culpa eſt ſeparatio à ſummo bono illi oppoſita, in quantum eſt bonum in ſe; ſed peior, & odibilior eſt ſeparatio à ſummo bono, in quantum eſt bonum in ſe, quam ſeparatio à ſummo bono, vt participabili à nobis; ergo &c. Secunda diſparitas eſt, quia id, quod à ſapiente artifice præcipitur vt medium, & diſpoſitio ad obtinendum aliquem finem, eſt minus bonum, & minus amabile, quàm talis finis: ex. gr. actiones, quas medicus ægroto præcipit vt media, & diſpoſitiones ad obtinendam ſanitatem, ſunt minus bonæ, ac minus amabiles, quam ipſa ſanitas; ſed Deus præcipit actiones honeſtas vt media, ac diſpoſitiones ad obtinendam beatitudinem, quæ eſt vltimus finis; ergo &c. E conuerſo malum, quod ſapiens artifex inducit ad vitandum aliud malum, eſt minus, & minus odibile, quam malum, quod intendit vitare: ex. gr. malum abſciſſionis brachii, quod medicus inducit ad vitandam mortem, eſt malum minus

nus

nus morte; ſed Deus inducit malum pœnæ, vt vitetur, vel reordinetur malum culpæ; ergo.

33. Breuius colligendo vtramque diſparitatem. Præmium, hoc eſt beatitudo, eſt perfecta coniunctio cum ſummo bono, quæ à Deo intenditur vt finis, & in ordine ad quam præcipiuntur merita vt media, & diſpoſitiones; ſed quod intenditur vt finis eſt melius, & amabilius iis, quæ intenduntur vt media, ac diſpoſitiones; ergo &c. E conuerſo pœna eſt malum, quod à Deo inducitur ad impediendum, vel corrigendum malum culpæ; ſed malum, quod à Deo inducitur ad impediendum, vel corrigendum aliud malum, eſt minus malum, minuſque odibile; ergo &c.

34. Ad 2. diſtinguo maiorem: malum æternum, & irreparabile eſt maius malo temporali, & reparabili, ſi ſint eiuſdē generis, concedo; ſi ſint diuerſi generis, nego; concedo minorem; & nego conſequentiam. Bonum temporale poteſt eſſe minus bono æterno, quod ſit diuerſi generis: ex. gr. vita temporalis hominis, aut Angeli poteſt eſſe melior vita æterna plantæ; actus temporalis charitatis poteſt eſſe melior, quam aliquis actus muſcæ durans in æternum; ſed actus temporalis peccati mortalis, cum ſit malum morale, cum opponatur Deo ſecundum ſe, cum reddat hominem malum, eſt diuerſi generis, quam pœna æterna; ergo peccatum mortale temporale poteſt eſſe malum maius malo pœnæ æternæ. Confirmatur: nam malum phyſicè temporale, quod ex ſua natura debet moraliter eſſe æternum, & debet reordinari pœna æterna, eſt maius malo, quod ita eſt phyſicè æternum, vt ex ſua natura ſit reordinatiuum illius mali phyſici temporalis, & moraliter æterni; ſed peccatum mortale momentaneum eſt malum phyſicè temporale, quod moraliter debet eſſe æternum, ac debet reordinari pœna æterna, quæ in quantum eſt reordinatiua habet rationem boni; ergo &c.

35. Ad 3. diſtinguo maiorem: malum, quod non poteſt illud habenti eſſe occaſio boni, eſt maius malo, quod poteſt eſſe occaſio boni data, & faciendo iuxta naturam talis mali, tranſeat; quod poteſt eſſe occaſio purè accepta, & faciendo contra naturam talis mali, nego; diſtinguo eodem pacto minorem; & nego conſequentiam. Bonum minuitur per hoc, quod poſſit eſſe occaſio data mali, hoc eſt per hoc, quod faciendo juxta naturam illius, poſſit eſſe occaſio mali; at bonum non minuitur per hoc, quod poſſit eſſe occaſio mali, non data, ſed purè accepta, hoc eſt per hoc, quod poſſit eſſe occaſio mali, faciendo contra naturam ipſius: nam Deus eſt ſummum bonum, licet ſit occaſio maximorum malorum, hoc eſt peccatorum, quia non eſt occaſio data, ſed purè accepta, ſiquidem peccatores peccant, non quatenus operantur iuxta naturam Dei, ſed quatenus operantur contra id, quod Deus exigit. Proportionaliter peccatum eſt malum ſummum ex genere, licet poſſit eſſe occaſio plurium bonorum. Nam eſt occaſio purè accepta, ſiquidem peccatum ex ſe non confert ad illa bona, quæ Deus elicit ex peccatis, ſed Deus illa bona ex peccatis elicit, cum peccata ex ſe exigerent oppoſita mala. At pœna etiam æterna ex ſe, & ex natura ſua eſt formaliter bonum reordinatiuum peccati, & eſt occaſio data plurium bonorum, non quidem patienti, ſed aliis, cum ex ſe alios deterreat à peccando, & impellat ad benè agendum; ſed quod ex ſe eſt occaſio data boni, eſt minus malum, quam quod ex ſe eſt occaſio boni purè accepta; ergo pœna æterna eſt minus malum, quàm culpa.

36. Ad 4. diſtinguo maiorem; malum, quod nemo poteſt ſibi velle, & eligere, cæteris paribus, eſt maius malo, quod homo, vel Angelus poteſt ſibi velle, & eligere, tranſeat; ſi cætera non ſint paria, nego; diſtinguo eodem pacto minorem; & nego conſequentiam. Malum volibile à creatura, ſed inuolibile à Deo, cuius voluntas eſt prima regula, poteſt eſſe maius malo phyſicè volibili a creatura, ſed inuolibili à Deo; ſed malum culpæ ita eſt volibile à creatura, vt ſit inuolibile à Deo, ac ſolum poſſit permitti; malum pœnæ æternæ ita eſt ſibi ipſi inuolibile à creatura, vt ſit volibile à Deo, qui peccatoribus iuſtiſſimè poteſt velle pœnam æternam; ergo malum culpæ mortalis poteſt eſſe maius malo pœnę æternæ. Peius nimirum eſt voluntariè facere contra voluntatem Dei, Deum offendendo, quam inuoluntariè pati æternam pœnam iuſtam, & à Deo iuſtiſſimè volitam.

37. Ad 5. nego ſequelam. Rationes, quæ probant peccatum mortale eſſe malum maius pœna æterna, non probant idem de peccato veniali. Primò enim ideo peccatum mortale eſt malum maius pœna æterna, quia pœna opponitur Deo ſolùm vt participabili à creatura, culpa mortalis cum ſit offenſa, & contemptus Dei ſecundum ſe, opponitur Deo ſecundum ſe; ſed peccatum veniale non eſt offenſa, & contemptus Dei, ſed eſt pura tranſgreſſio legis, ideoque non opponitur Deo ſecundum ſe, ſed ſolum opponitur bono intento per legem, vt dictum eſt qu. 31. num. 21. ergo. Secundò licet pœna æterna ſit volibilis à Deo, peccatum veniale non ſit à Deo volibile, tamen hoc argumentum probat ſolum peccatum veniale eſſe maius malum in ratione ineligibilis, non autem eſſe maius malum ſimpliciter, vt dictum eſt num. 31. Tertiò ideo peccatum mortale eſt malum maius pœna æterna, quia peccatum mortale conſtituit hominem ſimpliciter malum, & dignum pœna æterna; ſed peccatum veniale non conſtituit hominem ſimpliciter malum, & dignum pœna æterna, ſed eſt coniungibile cum quolibet gradu bonitatis, & gratiæ; ergo. Quartò demum ideo peccatum mortale eſt maius malum pœna æterna, quia pœna æterna cum ponatur ad reordinandum malum culpæ mortalis, eſt minus malum, quàm culpa

pa mortalis: ſed pœna æterna reddens hominem miſerum non poteſt poni ad reordinandum peccatum veniale; ergo &c.

38. Ad 6. concedo maiorem, & nego minorem. Ad probationem diſtinguo maiorem: Deus minatur pœnam, vt culpam per charitatem odio habeamus tantùm ex odio pœnæ, nego maiorem; vt culpam odio habeamus etiam ex odio pœnæ, concedo maiorem: & diſtinguo minorem; propter quod tantum vnumquodque tale, & illud magis, concedo minorem; propter quod, ſed non tantùm, nego minorem, & nego conſequentiam. Deus minatur pœnam, vt ex charitate odio habeamus peccatum, non ſolum quia eſt culpa contemptiua Dei ſummè dilecti, ſed etiam quia trahit pœnam, qua Deus priuatur bono noſtræ ſalutis, ex quo ſummè glorificatur: & quia magis Deo opponitur malum culpæ, quàm malum pœnæ, ideo Deus minatur pœnam, vt ex charitate ità odio habeamus peccatum propter malum culpæ, & malum pœnæ, vt magis odio habeamus propter malum culpæ, quàm propter malum pœnæ. Iam cum vnum amatur, vel odio habetur, non tantùm propter aliud, ſed etiam propter ſe, poteſt magis amari, vel odio haberi, quàm illud: ex. gratia poſſum ego odiſſe damnationem etiam ne meus amicus doleat de mea damnatione, nec ex hoc ſequitur, quod magis odio habeam dolorem amici, quam meam damnationem: ergo neque ex eo, quod ex charitate odio habeamus culpam etiam ex odio pœnæ, ſequitur, quod magis odio habeamus pœnam, quàm culpam.

39. Pro maiori explicatione malitiæ peccati mortalis, debet aduerti, quod in peccato mortali conſiderari poteſt triplex malitia. Prima, & primaria conſiſtit in hoc, vt ſit malum Dei. Dicitur autem peccatum eſſe malum Dei, primò quia includit offenſam, & contemptum infinitæ bonitatis diuinæ: ſecundò quia licet non priuet Deum vllo bono intrinſeco, tamen priuat illum multis bonis extrinſecis, puta debito amore, debita amicitia, & glorificatione. Secunda malitia peccati eſt, vt ſit malum vniuerſi. Eſt autem malum vniuerſi, in quantum priuat vniuerſum bono debiti ordinis. Sicut enim præcipuum bonum exercitus conſiſtit in hoc, vt ſeruetur ordo præſcriptus ab Imperatore ad hoc, vt exercitus benè ſe habeat, ideoque qui tranſgreditur talem ordinem, facit contra bonum exercitus; ſic præcipuum bonum vniuerſi conſiſtit in hoc, vt ſeruetur ordo à Deo præſcriptus, ad hoc, vt vniuerſum benè ſe habeat, ideoque qui tranſgreditur diuina præcepta, facit contra bonum vniuerſi. Tertia malitia peccati conſiſtit in hoc, vt ſit malum peccantis. Eſt autem malum peccantis, primò quia conſtituit peccantem malum, auerſum à ſuo vltimo fine, & inimicum Dei; ſecundò quia meretur peccanti æternam miſeriam, priuationem diuinæ amicitiæ, ac vitæ æternæ.

TRACTATVS VI.

De peccato habituali, tum perſonali, tum originali.

QVAESTIO XXXV.

Vtrum peccatum actuale, poſtquam phyſicè tranſijt, moraliter perſeueret per aliquid ab ipſo diſtinctum.

1. PRIMO videtur non perſeuerare moraliter. Aliæ enim actiones, poſtquam phyſicè tranſierunt, non perſeuerant moraliter; ergo etiam actiones peccaminoſæ, poſtquam phyſicè tranſierunt, non perſeuerant moraliter.

2. Secundò videtur perſeuerantia moralis peccati nihil addere diſtinctum realiter à peccato actuali præterito. Perſeuerantia enim moralis peccati conſiſtit in hoc, quod tranſacto actu peccati, qui peccauit, remaneat moraliter malus, Deo odibilis, & dignus pœna: ſed qui peccauit, remanet moraliter malus, Deo odibilis, & dignus pœna per hoc præcisè, quod peccarit; ergo perſeuerantia moralis peccati nihil addit ſupra peccatum præteritũ, ſeu ſupra hoc, quod eſt *peccaſſe*.

3. Reſpondeo, non ſolùm fide conſtat, ſed etiam lumine naturali eſt euidens, peccatum poſtquam phyſicè tranſijt, moraliter perſeuerare. Probatur primò: nam perſeuerantia moralis peccati conſiſtit in hoc, quod qui peccat, etiam poſtquam deſiſtit ab actu peccandi, remaneat peccator, malus, immundus, deformis, Deo odibilis, pœna dignus, perinde ac dum actu peccat; ſed qui peccat, etiam poſtquam deſiſtit ab actu peccandi, remanet malus, peccator, immundus, deformis, Deo odibilis, ac pœna dignus, perinde ac dum actu peccabat: ex. gr. qui commiſit homicidium, remanet homicida, & dignus pœna mortis; ergo &c.

4. Probatur ſecundò: nam actiones, quibus homo ſe ipſum vulnerat, mutilat, occidit, remanent moraliter, & æquiualenter etiam poſtquam phyſicè tranſierunt, ideoque qui ſe ipſum vulnerauit, mutilauit, vel occidit, etiam poſtquam ab illa actione ceſſauit, rèmanet vulneratus, mutilatus, mortuus; ſed peccatum conſiſtit in actionibus, quibus homo ſe ipſum facit malum, & lethaliter vulnerat, & occidit animam ſuam; ergo poſtquam quis ceſſauit ab actionibus peccaminoſis, remanet malus, peccator, & ſpiritualiter mortuus.

5. Dicendum ſecundò: perſeuerantia moralis peccati addit aliquid realiter diſtinctum

ſupra peccatum præteritum, ſeu ſupra hoc, quod eſt *peccaſſe*.

6. Probatur; nam poteſt verificari, quod quis peccauerit, abſque eo, quod verificetur, quod perſeueret moraliter in peccato commiſſo; ex. gr. de Sancto Petro verificatur, quod negauerit Chriſtum, & non verificatur, quod perſeueret moraliter in peccato negandi Chriſtum; ſed ſi idem omnino eſſet peccaſſe, ac perſeuerare moraliter in peccato, non poſſet vnum verificari ſine alio, & conſequenter omnia peccata eſſent irremiſſibilia; ergo non eſt idem omnino peccaſſe, ac perſeuerare moraliter in peccato, ac proinde hoc, quod eſt perſeuerare moraliter in peccato, aliquid addit diſtinctum ſupra hoc, quod eſt, *peccaſſe*.

7. Addo, quod ſicut perſeuerare moraliter in peccato perſonali addit aliquid ſupra hoc, quod eſt, *peccaſſe perſonaliter*, ſic perſeuerare moraliter in peccato originali addit aliquid ſupra hoc, quod eſt, *peccaſſe originaliter*. Patet: nam de omnibus verificatur, quod in Adamo peccauimus, iuxta illud Apoſtoli ad Rom. 5. *in quo omnes peccauerunt*; ſed de baptizatis non verificatur, quod perſeuerent in peccato originali, quod in Adamo commiſerunt; ergo hoc, quod eſt, *perſeuerare in peccato originali* addit aliquid ſupra hoc, quod eſt *peccaſſe in Adamo*.

8. Ad 1. nego antecedens, & retorqueo argumentum. Nam ſicut plures aliæ actiones poſtquam phyſicè tranſierunt, remanent moraliter, & æquiualenter in ſuo effectu, ſic actiones peccaminoſæ poſtquam phyſicè tranſierunt, remanent moraliter in aliquo ſuo effectu, quo homo conſtituitur malus, peccator, Deo odibilis &c.

9. Ad 2. concedo maiorem, & nego minorem. Nam qui peccauit eſt indifferens ad hoc, vt tranſacto peccato, remaneat moraliter malus, & peccator, eo quod non obtinuerit remiſſionem peccati, ac proinde hoc, quod eſt *perſeuerare in peccato* addit aliquid ſupra hoc, quod eſt *peccaſſe*.

QVÆSTIO XXXVI.

Vtrum peccatum habituale, tum perſonale, tum originale conſiſtat formaliter in priuatione culpabili debitæ bonitatis, & aptitudinis ad vltimum finem.

S. Thom. 1.2. quæſt.86. art.1. & 2.

1. VIdetur, quod non: primò quia peccatum habituale non conſiſtit formaliter in eo, quod eſt pœna peccati actualis; ſed priuatio debitæ aptitudinis ad finem vltimum eſt pœna peccati actualis: nam ideo Deus peccatorem priuat debita bonitate, & debita aptitudine ad ſuum vltimum finem, quia peccauit; ergo &c.

2. Secundò peccatum habituale non conſiſtit in eo, quod eſt à Deo volitum; ſed Deus vult, vt qui peccauit, careat debita aptitudine ad ſuum vltimum finem; ergo &c.

3. Tertiò peccata habitualia multiplicantur ſpecie, & numero etiam in eodem ſubiecto: ex. gr. peccatum habituale furti differt ſpecie à peccato habituali homicidij; ſed priuationes bonitatis debitæ, & debitæ aptitudinis ad vltimum finem, non multiplicantur ſpecie, neque numero in eodem ſubiecto; ergo &c. Probatur minor: nam poſita vna priuatione alicuius formæ, non ponitur in eodem ſubiecto alia priuatio eiuſdem formæ; ex. gr. poſito, quod oculus ſit cæcus vna cæcitate, & vna priuatione viſus, non ſit cæcus alia cæcitate, & alia priuatione viſus; ergo poſita in eodem homine vna priuatione debitæ bonitatis, & debitæ aptitudinis ad vltimum finem, non ponitur alia priuatio eiuſdem debitæ bonitatis, & aptitudinis ad vltimum finem.

4. Quartò vnum peccatum habituale eſt peius alio, ex. gr. peccatum homicidij eſt maius peccato furti; ſed vna priuatio eiuſdem formæ non eſt peior alia; ergo non omnia peccata mortalia habitualia poſſunt conſiſtere in priuatione eiuſdem bonitatis, & aptitudinis ad vltimum finem.

5. Quintò ſi quodlibet peccatum mortale conſiſteret in priuatione debitæ aptitudinis ad finem, etiam peccatum originale, quod eſt mortale, conſiſteret in tali priuatione; ſed hoc eſt falſum; ergo &c. Probatur minor: nam ſequeretur, quod Deus, dum in generatione hominis creat animam rationalem, eamque infundit corpori, eſſet cauſa peccati originalis in anima; quod eſt abſurdum. Probatur ſequela: nam Deus creat animam priuatam debita aptitudine ad finem; ſed nulla alia cauſa poteſt aſſignari talis priuationis, niſi Deus, qui animam creat; ergo &c.

6. Sextò peccatum veniale habituale non conſiſtit in priuatione debitæ aptitudinis ad finem ſiquidem peccatum veniale poteſt coniungi cum tali aptitudine; neque conſiſtit in alia priuatione; ergo neque peccatum mortale habituale conſiſtit formaliter in priuatione.

7. Septimò non poteſt explicari, vtrum hæc priuatio ſit pura priuatio, an potiùs identificetur cum aliquo poſitiuo; ergo &c.

8. Reſpondeo, quod cum oſtenderimus peccatum habituale mortale addere aliquid ſupra peccatum actuale, ſequitur, vt explicemus, quid addat; & quia plures ſunt ſententiæ, primò explicabimus veram ſententiam, deinde proponemus, & iudicium feremus de alijs opinionibus.

9. Dicendum igitur peccatum mortale habituale tum perſonale, tum originale conſiſtit formaliter in priuatione culpabili ex ſe perpetua debitæ bonitatis, & debitæ aptitudinis ad vltimum finem naturæ rationalis.

10. Probatur; nam peccatum mortale habituale conſiſtit formaliter in eo, per quod peccatum mortale actuale, poſtquam phyſicè

tranſijt, perſeuerat moraliter, & æquiualenter; ſed peccatum mortale actuale poſtquam phyſicè tranſijt, perſeuerat moraliter, & æquiualenter per priuationem culpabilem ex ſe perpetuam debitæ bonitatis, & debitæ aptitudinis ad vltimum finem naturæ rationalis; ergo peccatum mortale habituale conſiſtit formaliter in tali priuatione. Probatur minor: peccatum enim mortale actuale eſt actus liber, quo homo, vel Angelus facit ſe ipſum ſimpliciter malum, & auerſum à Deo vltimo fine naturæ rationalis; ergo perſeuerat moraliter, & æquiualenter per illud, per quod qui peccat, etiam tranſacto peccato actuali, remanet ſimpliciter malus, & auerſus à Deo vltimo fine; ſed qui peccauit, remanet permanenter malus per priuationem à peccato actuali relictam debitæ bonitatis, & debitæ aptitudinis ad ſuum vltimum finem; ergo qui peccauit, perſeuerat moraliter malus per talem priuationem. Probatur aſſumptum: nam vnumquodque eſt ſimpliciter malum per priuationem debitæ bonitatis, & debitæ aptitudinis ad finem: ex. gr. quia finis domus eſt habitatio, domus inepta ad hoc, vt habitetur, eſt mala: quia finis calcei eſt calceatio, calceus ineptus ad calceandum eſt malus; ergo etiam homo, vel Angelus conſtituitur ſimpliciter malus per priuationem debitæ aptitudinis ad vltimum finem naturæ rationalis, qui eſt beatitudo, ac proinde peccatum mortale actuale moraliter perſeuerat per talem priuationem, in eaque formaliter conſiſtit.

11. Confirmatur: nam actio, per quam aliquis ſe ipſum excæcat, perſeuerat moraliter in cæcitate, ſiue in priuatione viſus: actio, qua quis ſe vulnerat, vel occidit, perſeuerat moraliter in vulnere, vel in morte; ſed peccatum mortale actuale eſt actio, vel omiſſio libera, qua homo ſe ipſum facit malum, & ineptum ad ſuum vltimum finem; ergo perſeuerat moraliter in priuatione remanente ex ſe perpetua debitæ aptitudinis ad ſuum vltimum finem conſequendum, per quam priuationem conſtituitur ſimpliciter malus, & ineptus ad ſuum vltimum finem.

12. Breuiter: peccatum mortale actuale eſt actio libera, qua homo, vel Angelus facit ſe ipſum ſimpliciter malum, & ineptum ad ſuum vltimum finem; ergo peccatum habituale conſiſtit in eo, per quod, tranſacto peccato actuali, homo, vel Angelus remanet ſimpliciter malus, & ineptus ad ſuum vltimum finem; ſed remanet ſimpliciter malus per priuationem ex ſe perpetuam à peccato actuali inductam debitæ bonitatis, & debitæ aptitudinis ad ſuum vltimum finem; ergo peccatum habituale conſiſtit formaliter in tali priuatione.

13. Sed quia priuatio non poteſt intelligi, niſi per formam oppoſitam, quæres primò, quid ſit aptitudo naturæ rationalis ad ſuum vltimum finem, in cuius aptitudinis priuatione conſiſtit peccatum habituale?

14. Reſpondeo, quod aptitudo naturæ rationalis ad ſuum vltimum finem ſupernaturalem conſiſtit in gratia ſanctificante, quæ eſt qualitas ſupernaturalis. Proportionaliter aptitudo ad vltimum finem naturalem conſiſtit in qualitate aliqua naturali diſtincta ab ipſa natura rationali. Probatur: nam natura rationalis eſt indifferens ad hoc, vt ſit apta, vel inepta ad ſuum vltimum finem naturalem; ergo talis aptitudo addit aliquid diſtinctum à natura rationali; ſed hoc, quod addit, cum ſit ipſa bonitas, qua natura rationalis conſtituitur ſimpliciter bona, non poteſt eſſe aliquid purè negatiuum, vel extrinſecum naturæ; ergo debet conſiſtere in aliquo poſitiuo intrinſeco naturæ, ac proinde in aliqua qualitate.

15. Confirmatur: nam ſicut aliæ naturæ conſtituuntur bonæ in ſuo genere per qualitates ſuperadditas intrinſecas: e.g. Sol conſtituitur bonus, & aptus ad ſuum finem illuminandi mundum, per qualitatem intrinſecam, & ſuperadditam lucis ſenſibilis; ſic natura rationalis conſtituitur ſimpliciter bona, & apta ad ſuum finem naturalem per aliquam qualitatem intrinſecam, quaſi per lucem ſpiritualem. Rurſus ſicut Sol per priuationem permanentem lucis ſenſibilis conſtitueretur tenebroſus, & malus in genere Solis; ſic natura rationalis per priuationem permanentem huius qualitatis ſpiritualis conſtituitur permanenter mala, & peccatrix in genere naturæ rationalis.

16. Dices: natura intelligitur bona, & apta ad ſuum finem naturalem per hoc præcisè, quod careat peccato; ergo bonitas naturæ non debet conſiſtere in qualitate poſitiua.

17. Reſpondeo, quod ſicut peccatum ex ſua ratione ſignificat defectum, & priuationem, ſic carentia peccati debet ſignificare aliquid poſitiuum. Confirmatur, nam quia tenebræ ſignificant priuationem, ineptè dicitur lucem Solis conſiſtere in pura negatione tenebrarum; ergo à pari.

18. Quæres ſecundò, vtrum in natura rationali eleuata ad finem ſupernaturalem ſimul cum qualitate ſupernaturali gratiæ, remaneat etiam qualitas naturalis, qua eſt apta ad ſuum finem naturalem?

19. Reſpondeo negatiuè. Sicut enim ſi Sol eleuaretur ad lucem quandam ſupernaturalem continentem eminenter lucem hanc naturalem cum incomparabili exceſſu, non deberet retinere lucem naturalem; ſic cum natura rationalis eleuatur ad qualitatem ſupernaturalem gratiæ, quæ continet eminenter cum incomparabili exceſſu qualitatem naturalem, qua conſtitueretur apta ad finem naturalem, non debet retinere qualitatem hanc naturalem. Confirmatur, nam ſicut finis ſupernaturalis non coniungitur cum naturali; ſic aptitudo ad finem ſupernaturalem non coniungitur cum aptitudine ad finem naturalem; & ſicut in humanitate Chriſti ſubſiſtentia Verbi non coniungitur cum propria ſubſi-

ſtentia

ſtentia, ſic aptitudo ad finem ſupernaturalem non coniungitur cum aptitudine ad finem naturalem.

20. Quæres tertiò, vtrum peccatum habituale conſiſtat in priuatione vtriuſque qualitatis, & vtriuſque aptitudinis, tum ad finem naturalem, tum ad ſupernaturalem?

21. Reſpondeo affirmatiuè. Ratio eſt, quia peccatum habituale eſt, per quod ſuppoſitum naturæ rationalis conſtituitur ſimpliciter malum; ſed vt ſit ſimpliciter malum debet eſſe ineptum ad ſuum finem etiam naturalem; quod enim eſt aptum ad finem naturalem, eo ipſo eſt ſimpliciter non malum, ſed bonum; ergo &c.

22. Confirmatur, nam ſi fingamus Solem ita priuari luce ſupernaturali, vt remaneat cum luce naturali, & cum aptitudine ad ſuum finē naturalem illuminandi, non erit ſimpliciter malus, turpis, & deformis; ergo à pari. Hinc reijcitur ſententia eorum, qui dixerunt paruulos morientes ſine baptiſmo, ac proinde cum peccato originali, fruituros beatitudine naturali. Nam paruuli cum peccato originali ſunt ſimpliciter mali; ergo ſunt inepti ad ſuum finem naturalem, ad beatitudinem nimirum naturalem.

23. Quæres quartò, an vna, & eadem priuatio excludat vtramque qualitatem, & aptitudinem, tum ad finem naturalem, tum ad ſupernaturalem?

24. Reſpondeo affirmatiuè. Sicut enim tenebræ excludunt à ſubiecto tenebroſo omnem lucem, tum naturalem, tum ſupernaturalem, ſic peccatum excludit omnem aptitudinem ad finem, tum naturalem, tum ſupernaturalem. Ratio eſt, quia ſicuti tenebræ excludunt lucem ſub ratione communi lucis, ſiue ſit naturalis, ſiue ſupernaturalis; ſic peccatum excludit aptitudinem ad finem ſub ratione communi, ſeu ſit naturalis, ſeu ſupernaturalis. Hinc ſequitur, quod ſicuti aer carens ſola luce ſupernaturali, non eſſet ſimpliciter tenebroſus, ſic homo carens ſola aptitudine ad finem ſupernaturalem, non eſſet ſimpliciter malus.

25. Quæres quintò, quo pacto priuatio debitæ bonitatis, ſiue aptitudinis ad vltimum finem inducatur in naturam rationalem à peccato mortali actuali?

26. Reſpondeo, quod peccatum mortale actuale eſt actio, qua peccans occidit animam ſuam moraliter, & facit ſe ipſum ſimpliciter malum; ergo ſicut actio, qua homo occiditur phyſicè, relinquit in corpore priuationem ex ſe perpetuam vitæ phyſicæ, id eſt vnionis cum anima, ſic actio, qua quis occidit moraliter animam ſuam, relinquit priuationem ex ſe perpetuam vitæ moralis, & aptitudinis ad vltimum finem, per quam priuationem anima hominis peccantis mortaliter remanet mortua, & mala.

27. Confirmatur, nam ſicut vita oculi eſt aptitudo ad videndum, ac proinde oculus cæcus, & ineptus ad videndum, eſt oculus mortuus; ſic vita animæ eſt aptitudo ad ſuum vltimum finem, ac proinde anima inepta ad conſequendum ſuum vltimum finem eſt anima moraliter mortua; ergo ſicut actio excæcatiua oculi relinquit in oculo priuationem aptitudinis ad videndum, quæ aptitudo eſt vita oculi; ſic actio mortaliter peccaminoſa relinquit in anima priuationem aptitudinis ad ſuũ finem, quæ aptitudo eſt vita moralis animæ.

28. Quæres ſextò, vtrum quodlibet peccatum mortale relinquat proportionalem priuationem, & peccatum maius relinquat priuationem peiorem?

29. Reſpondeo affirmatiuè. Cum enim per nouum peccatum mortale anima moraliter de nouo moriatur, & fiat peior, quodlibet peccatum debet relinquere nouam priuationem aptitudinis ad finem. Rurſus cum per maius peccatum peccans fiat peior, peccatum maius relinquit priuationem peiorem. Sanctus Thomas 1-2. quæſt. 86. art. 1. ad 3. explicat hoc ipſum exemplo vmbræ. Nam ſicut vmbra eſt priuatio lucis cauſata à corpore, ſic peccatum mortale habituale eſt priuatio debitæ bonitatis cauſata à peccato actuali; ergo ſicut vmbræ diuerſificantur pro diuerſitate corporum, à quibus cauſantur, ſic peccata habitualia diuerſificantur pro diuerſitate peccatorum actualium, à quibus cauſantur.

30. Dices; poſita vna priuatione phyſica, non poteſt induci noua priuatio phyſica: ex. gr. poſita in aere vna priuatione phyſica totius lucis, non poteſt induci alia priuatio phyſica lucis; ergo poſita vna priuatione morali, non poteſt induci alia.

31. Reſpondeo, tranſeat antecedens, & nego conſequentiam. Diſparitas eſt, quia priuatio moralis eſt priuatio excludens formam, non vtcumque, ſed per modum indignitatis; & quia forma poteſt excludi per plures indignitates, & per maiores, & maiores in infinitum, ideo priuationes morales poſſunt multiplicari in infinitum.

32. Quæres ſeptimò, quo pacto ex peccato Adami ſequatur in iis, qui ex Adamo generantur, priuatio, in qua conſiſtit peccatum originale?

33. Reſpondeo, quod in Adamo tanquam in capite moraliter fuit tota natura humana naturali generatione ex ipſo propaganda, ac proinde peccante Adamo, peccauit in eo tota natura, iuxta illud Apoſtoli ad Romanos 5. *Omnes in Adam peccauerunt*; ergo Adam peccando non ſolum ſe ipſum, ſed totam naturam priuauit aptitudine ad finem vltimum, & conſtituit malam, ac proinde omnes ex Adam naſcituri per naturalem generationem, contraxerunt debitum, vt naſcerentur mali, & priuati aptitudine ad finem; ergo cum generantur, ipſa carnalis generatio per concupiſcentiam, & ſemen infectum habet vim generandi illos priuatos debita aptitudine ad finem, in qua priuatione conſiſtit peccatum originale;

 34. Con-

34. Confirmatur; nam aliquando pater poteſt irà inſanire, vt viliato ſemine, determinetur ad generandos filios inſanos; ergo Adam per peccatum potuit ità fieri malus, vt viriato ſemine, determinaretur ad generandos filios, qui in ipſo peccauerunt, priuatos debita aptitudine ad finem, adeoque malos, & peccatores.

35. Dices; anima rationalis non procedit ab Adamo per carnalem generationem, ſed creatur a Deo; ergo generatio carnalis per ſemen infectum non poteſt habere vim priuandi animam aptitudine ad finem, in qua priuatione conſiſtit peccatum originale.

36. Reſpondeo, concedo antecedens, & nego conſequentiam, ac dico, quod licet anima rationalis non generetur, ſed creetur à Deo, tamen creatur ad exigentiam generationis, qua generatur corpus, & creatur accidentaliter talis, qualis exigitur à corpore, & à generante; ſed corpus infectum concupiſcentia exigit, vt anima creetur ità, vt non detur illi aptitudo ad finem; ergo &c.

37. Confirmatur; nam generans licet non generet animam, tamen vnit illam corpori, & vniendo impedit, ne anima habeat propriam ſubſiſtentiam; ergo proportionaliter generans dum vnit animam corpori infecto concupiſcentia, poteſt impedire, ne anima habeat aptitudinem ad finem, & ſic cauſare priuationem aptitudinis ad finem.

38. Quæres octauò, vtrum priuatio debitæ aptitudinis ad vltimum finem naturæ rationalis ſit verè, & propriè peccatum?

39. Reſpondeo affirmatiuè, vt ex doctrina Tridentini probabitur quæſt. 37. Ratio eſt, quia id, per quod homo conſtituitur culpabiliter malus, & ineptus ad ſuum finem, eſt verè, & propriè peccatum; ſed homo per talem priuationem culpabiliter conſtituitur malus, & ineptus ad vltimum finem naturæ rationalis; ergo &c.

40. Quæritur nonò, vtrum talis priuatio ſit peccatum per ſe ipſam præciſe, an potius in quantum includit peccatum actuale præteritum?

41. Reſpondeo, quod eſt propriè peccatum, in quantum includit peccatum actuale præteritum. Ratio eſt, quia peccatum ex ſua ratione debet eſſe voluntarium, & liberum; ergo talis priuatio eſt peccatum, in quantum eſt voluntaria, & libera; ſed in quantum eſt voluntaria, & libera, includit peccatum actuale præteritum, à quo voluntariè, & liberè inducta eſt talis priuatio; ergo in quantum eſt peccatum, includit peccatum actuale præteritum. Sicut ergo ſi quæratur, vtrum Petrus, prout diſtinguitur à ſua vbicatione, ſit hic, reſpondendum eſt affirmatiuè: ſi verò quæratur vlterius, vtrum Petrus ſit hic per ſe ipſum præcisè, an potius in quantum includit vbicationem, dicendum, quod eſt hic in quantum includit vbicationem, qua formaliter eſt hic; ſic dum quæritur, vtrum priuatio debitæ aptitudinis ad finem, in quantum diſtinguitur à peccato actuali præterito, ſit peccatum, reſpondendum eſt affirmatiuè; dum verò quæritur, vtrum talis priuatio ſit peccatum per ſe ipſam præcisè, an in quantum includit peccatum actuale præteritum, dicendum, quod eſt propriè peccatum, in quantum includit peccatum actuale præteritum.

42. Quæritur decimò, vtrum, & quo pacto peccatum habituale tum perſonale, tum originale ſit reatus culpæ, ſit macula, & labes, ſit pollutio, ſit immunditia, & ſit auerſio à Deo?

43. Reſpondeo, quod primò peccatum habituale dicitur reatus culpæ. Reatus enim culpæ eſt id, per quod qui peccauit mortaliter, remanet malus, & propter illam malitiam reus diuinæ inimicitiæ, & odij diuini; ſed per hoc, quod qui peccauit, careat debita aptitudine ad finem, remanet malus, & propter illam malitiam reus diuinæ inimicitiæ, & odij diuini; ergo priuatio, in qua conſiſtit peccatum, eſt reatus culpæ. Secundò dicitur macula, & labes animæ. Sicut enim corpus, quod debet habere quendam candorem, & fulgorem, ſi careat debito fulgore, & candore, maculatur; ſic anima, cui debetur candor, & fulgor gratiæ, & aptitudinis ad finem, ſi careat gratia, & aptitudine ad finem, per hanc carentiam maculatur. Tertiò dicitur pollutio, & immunditia. Sicut enim corpus, per hoc, quod videnti reddatur abominabile, dicitur pollui, & fieri immundum, ſic natura rationalis per priuationem aptitudinis ad finem redditur Deo videnti abominabilis, ideoque polluitur, & fit immunda. Quarto demum dicitur auerſio à Deo. Nam ſicut natura rationalis per hoc, quod ſit apta ad vltimum finem, conſtituitur conuerſa ad ſuum vltimum finem, hoc eſt Deum, ſic per hoc, quod careat tali aptitudine, & conuerſione ad vltimum finem, redditur auerſa ab vltimo fine, hoc eſt à Deo.

44. Dices; peccatum habituale conſiſtit in dignitate, qua anima propter peccatum præteritum, quod amplius non exiſtit, eſt digna, vt Deus non det illi gratiam, & aptitudinem ad finem; ſed hæc dignitas intelligitur prius natura, quàm priuatio gratiæ, & aptitudinis ad finem; ergo peccatum habituale conſiſtit in aliquo, quod eſt prius natura, quàm priuatio gratiæ, ſiue aptitudinis ad finem, ac proinde non conſiſtit in ipſa priuatione aptitudinis ad finem.

45. Reſpondeo, diſtinguo maiorem; peccatum habituale radicaliter, & fundamentaliter conſiſtit in dignitate illa, concedo maiorem; formaliter, nego maiorem; concedo minorem; & diſtinguo eodem modo conſequens. Peccatum habituale formaliter non conſiſtit in eo, quo poſito, adhuc anima eſt indifferens, vt remaneat mala, & peccatrix, vel non remaneat mala; ſed poſita dignitate illa, qua anima, quia peccauit, eſt digna, vt Deus neget illi gratiam, & aptitudinem ad vltimum finem, anima eſt indifferens ad hoc, vt remaneat, vel non remaneat mala, & peccatrix:

nam

nam ſi Deus, non obſtante illa dignitate carendi aptitudine ad vltimum finem, det animæ gratiam, & aptitudinem ad vltimum finem, anima non remanet mala, & peccatrix, ſed fit bona, & iuſta; ſi Deus non det talem aptitudinem, anima remanet mala, & peccatrix; ergo peccatum habituale formaliter conſiſtit in priuatione aptitudinis ad finem, in dignitate autem talis priuationis præcedente natura ipſam priuationem conſiſtit ſolùm fundamentaliter.

46. Si verò quæratur, quid ſit hæc dignitas carendi aptitudine ad finem, in qua dignitate peccatum habituale conſiſtit ſolùm fundamentaliter, dico, quod in inſtanti, in quo aliquis peccat actualiter, ipſum peccatum actuale eſt dignitas, vt peccans immediatè poſt, & per totam æternitatem careat aptitudine ad finem, & remaneat habitualiter malus, & peccator; in ſecundo inſtanti, vel momento immediatè ſequenti peccatum actuale, per ipſum peccatum præteritum anima eſt digna carere aptitudine ad finem, & ſic eſt mala fundamentaliter, eſt autem mala formaliter, per priuationem aptitudinis; in tertio momento eſt digna carere aptitudine ad finem per hoc, quod peccarit, & in ſecundo momento perſeuerarit moraliter in peccato per priuationem aptitudinis ad finem, conſtituitur autem peccatrix per hoc, quod etiam in tertio momento careat aptitudine ad finẽ. Idem dic proportionaliter de aliis momentis conſequentibus. Confirmatur exemplo phyſico. Nam aliud eſt, quod Angelus ex. gr. nunc formaliter duret, aliud, quod exigat durare. Nam exigit durare per hoc, quod immediatè ante durarit; at formaliter durat nunc per ipſam durationem datam illi, quia immediatè ante durauit. Et quidem poteſt verificari, quod Angelus nunc exigat durare, & tamen non duret. Si enim Deus contra exigentiam Angeli ad durandum nunc, deſtruat Angelum, Angelus exiget durare, & tamen non durabit nunc, Deo nolente ſatiſfacere huic exigentiæ. Proportionaliter aliud eſt, quod homo ſit dignus hic, & nunc remanere peccator, aliud quod remaneat nunc peccator. Nam homo eſt dignus remanere peccator per hoc, quod immediatè ante fuerit peccator, hoc eſt priuatus aptitudine ad finem; at remanet formaliter peccator per hoc, quod nunc remaneat priuatus aptitudine ad finem.

47. Quæritur vndecimo, & vltimo, quo pacto reatus culpæ diſtinguatur à reatu pœnę, & ſit ab illo ſeparabilis?

48. Reſpondeo, quod reatus culpæ conſiſtit in hoc, vt qui peccauit, remaneat malus, turpis, & à Deo auerſus, per priuationem aptitudinis ad finem; reatus pœnæ conſiſtit in hoc, vt qui peccauit, remaneat debitor luendæ pœnæ; ſed hæc duo diſtinguuntur cum aliqua ſeparabilitate, ſiquidem poteſt auferri totus reatus culpæ conſiſtens in priuatione aptitudinis ad finem, & remanere obligatio ad pœnam, vel ad partem pœnæ: poteſt enim Deus illi, qui peccauit, & propter peccatum commiſſum deberet remanere malus, & ineptus ad finem, dare gratiam, & aptitudinem ad finem, & tamen non remittere debitum totius pœnæ, eo pacto, quo Deus infantibus in baptiſmo remittit culpam, & tamen non remittit debitum luendi pœnam mortis, & alias pœnas temporales; ergo &c. Si verò quæratur, in quo conſiſtat reatus pœnæ. Reſpondetur conſiſtere in hoc, vt quis peccando meritus pœnam fuerit, & illam non luerit, neque pro ipſa ſatisfecerit, aut eius remiſſionem obtinuerit. Et quia poteſt contingere, vt licet aliquis poſt peccatum recuperauerit aptitudinem ad finem, & ſic obtinuerit remiſſionem culpæ, tamen neque pœnam luerit, neque pro pœna ſatisfecerit, aut eius remiſſionem obtinuerit, poteſt contingere, vt ablatus fuerit reatus culpæ, remanente aliquo reatu pœnæ. Porrò remiſſo reatu culpæ mortalis, ſemper remittitur reatus pœnæ æternæ, nec poteſt non remitti, vt ſuo loco ex profeſſo probabitur. Ratio eſt, quia pœna æterna, hoc eſt æterna miſeria non poteſt infligi niſi malo, & inimico Dei; ergo cum remiſſa eſt culpa, ac proinde qui peccauit non remanet malus, non poteſt illi infligi pœna æterna. At dimiſſa culpa, poteſt non remitti tota pœna temporalis, quia hæc poteſt etiam infligi homini non malo, & non inimico propter bonum totius Reipublicæ. Reatus tamen pœnæ æternæ videtur diſtingui realiter à reatu culpæ. Nam reatus culpæ conſiſtit in priuatione aptitudinis ad finem; formalis autem reatus pœnæ æternæ conſiſtit in hoc, vt qui peccauit, non luerit pœnam, nec pro illa ſatisfecerit, nec eius remiſſionem obtinuerit, quæ diſtinguuntur à priuatione aptitudinis ad finem, licet ex hac priuatione ſequantur, eo pacto, quo proprietates ſequuntur ex eſſentia.

49. Ad 1. diſtinguo maiorem; peccatum habituale non conſiſtit formaliter in eo, quod eſt pœna peccati, in quantum eſt pœna peccati, quam homo patitur contra ſuam voluntatem, concedo; in quantum eſt aliquid homini voluntarium per denominationem à peccato actuali, nego; diſtinguo eodem pacto minorem; & nego conſequentiam. Idem ſecundum eandem rationem non poteſt eſſe ſimul pœna, & culpa, ſeu peccatum, vt optimè docet Sanctus Thomas 1. 2. quæſt. 87. art. 1. Ratio allata à Sancto Doctore eſt, quia culpa ex ſua ratione debet eſſe voluntaria, & libera peccanti, pœna autem ex ſua ratione debet eſſe inuoluntaria punito; nam qui voluntariè peccat, contra ſuam voluntatem debet pati pœnam; ſed idem ſecundum eandem rationem non poteſt eſſe eidem voluntarium, & inuoluntarium; ergo idem ſecundum eandem rationem non poteſt eſſe pœna, & culpa. At idem ſecundum diuerſam ratio-

nem,

nem, & per denominationem ab vna voluntate præterita, poteſt eſſe voluntarium, & ſic eſſe peccatum, & culpa, & ſecundum aliam rationem, & per denominationem ab alia voluntate præſenti, poteſt eſſe inuoluntarium, & ſic eſſe pœna; ex. gr. ſi aliquis voluntariè, & liberè ſe excæcauerit, ac deinde contra propriam voluntatem remaneat cæcus, eadem cæcitas in quantum eſt voluntaria, & libera per denominationem à voluntate præterita, habet rationem culpæ, & peccati; in quantum eſt inuoluntaria per denominationem à voluntate præſenti, poteſt habere rationem pœnæ peccati præteriti, quo ſe ipſum excæcauit. In caſu noſtro qui mortaliter peccat, voluntariè, & liberè facit ſe ipſum ſimpliciter malum, & ineptum ad vltimum finem; ergo priuatio debitæ aptitudinis ad finem, in quantum per denominationem à peccato actuali, per quod fuit voluntariè, & liberè inducta, eſt voluntaria, habet rationem culpæ, & peccati habitualis; eadem priuatio, in quantum contra propriam voluntatem à Deo infligitur peccatori, quia peccauit, habet rationem pœnæ; ergo eadem priuatio eſt pœna ſimul, & culpa, ſed ità, vt per diuerſam rationem, & per formam realiter diuerſam ſit pœna, & culpa; eo pacto, quo lac eſt formaliter album, & dulce, ſed ità, vt per diuerſam rationem, & per formam realiter diuerſam ſit album, & dulce: nam per albedinem eſt album, per dulcedinem eſt dulce. Ideo Sanctus Thomas loco citato dicit peccatum per ſe non poſſe eſſe pœnam peccati, per accidens poſſe. Sicut enim album per ſe non poteſt eſſe dulce, per accidens poteſt eſſe dulce, quia album per illam formam, per quam conſtituitur album, non poteſt conſtitui dulce, per aliam formam poteſt: ſic peccatum per ſe non poteſt eſſe pœna peccati, per accidens poteſt; quia per illam voluntatem, per quam eſt voluntarium, & peccatum, non poteſt eſſe inuoluntarium, & pœna peccati, ſed per aliam voluntatem poteſt.

50. Ad 2. diſtinguo maiorem: peccatum habituale non conſiſtit in eo, quod eſt à Deo volitum conſequenter, in quantum eſt volitum conſequenter ad peccatum actuale, concedo; in quantum eſt nolitum antecedenter ad peccatum actuale, nego; diſtinguo eodem pacto minorem; & nego conſequentiam. Peccatum ex ſua ratione debet eſſe voluntarium, & liberè volitum à creatura contra antecedentem voluntatem Dei; è conuerſo pœna peccati debet eſſe volita, & inflicta à Deo iudice contra voluntatem creaturæ patientis pœnam. Quia verò eadem priuatio aptitudinis ad vltimum finem per diuerſam rationem, & formam eſt voluntaria creaturæ contra antecedentem voluntatem Dei, & eſt conſequenter voluntaria Deo contra conſequentem voluntatem creaturæ; ideo eadem priuatio debitæ aptitudinis ad finem ſecundum diuerſam rationem, & formam eſt peccatum, & pœna peccati. Explicatur. Deus voluntate antecedenti ſigni non vult, vt homo peccet, & ſe ipſum priuet debita aptitudine ad finem; homo verò voluntariè, & liberè contra præcedentem voluntatem Dei peccat, & ſe ipſum priuat aptitudine ad vltimum finem; ergo talis priuatio ſub hac ratione eſt voluntaria, & libera homini, & contra voluntatem antecedentem Dei, & ſic eſt verè, & propriè peccatum. Deus voluntate conſequenti peccatum actuale hominis vult, vt homo in pœnam peccati habitualis priuetur aptitudine ad vltimum finem contra conſequentem voluntatem eiuſdem hominis, qua poſtquam peccauit, nollet priuari tali aptitudine, & nollet eſſe malus; ergo eadem priuatio ſub hac ratione eſt à Deo volita contra voluntatem hominis, & ſic propriè eſt pœna peccati actualis præteriti; ac proinde eadem priuatio ſecundum diuerſam rationem, & per diuerſam formam, eſt peccatum, & pœna peccati, eſt homini voluntaria, & inuoluntaria, eſt à Deo nolita, & volita.

51. Ad 3. concedo maiorem, & nego minorem. Ad probationem diſtinguo antecedens; poſita vna priuatione phyſica vnius formæ non ponitur in eodem ſubiecto alia priuatio phyſica eiuſdem formæ, tranſeat; alia priuatio moralis, nego antecedens; & nego conſequentiam. Iam dictum eſt in reſponſione ad textum quæſitum, quod eiuſdem formæ poſſunt in eodem ſubiecto dari plures priuationes morales per modum indignitatis.

52. Ad 4. concedo maiorem, & diſtinguo minorem: vna priuatio phyſica eiuſdem non eſt peior alia, tranſeat; vna priuatio moralis, nego minorem; & nego conſequentiam. Iam dictum eſt in reſponſione ad ſextum quæſitum priuationem moralem cauſatam à peccato actuali peiori eſſe peiorem.

53. Ad 5. concedo maiorem, & nego minorem. Ad probationem, diſtinguo maiorem: ſi peccatum originale conſiſteret in priuatione debitæ aptitudinis ad finem, ſequeretur, quod Deus eſſet cauſa peccati originalis, in quantum culpa eſt, nego; in quantum pœna eſt, concedo; & nego conſequentiam. Priuatio aptitudinis debitæ ad vltimum finem eſt peccatum originale habituale, in quantum eſt voluntaria, & libera per denominationem à peccato actuali Adami, quod fuit moraliter peccatum totius naturæ, hoc eſt omnium ex Adamo generandorum per carnalem generationem; ſed ſub hac ratione non cauſatur à Deo, tanquam à cauſa per ſe, ſed ſolum tanquam à cauſa per accidens, & purè permiſſiua; ergo peccatum originale in quantum peccatum eſt, non cauſatur à Deo per ſe, ſed ſolum per accidens, & purè permiſſiuè. At non eſt abſurdum, quod eadem priuatio, in quantum eſt pœna peccati, cauſetur à Deo, qui conſequenter

ad peccatum actuale priuat hominem debita aptitudine ad finem priuatione per ſe cauſata à peccato Adami per concupiſcentiam vitioſam, & ſemen infectum, vt explicatum eſt in reſponſione ad quintum quæſitum num. 25.

54. Ad 6. nego maiorem. In quo conſiſtat peccatum habituale veniale explicabitur infra quæſt. 38.

55. Ad 7. nego antecedens, ac dico, quod priuatio debitæ aptitudinis ad finem ſe habet proportionaliter, ac tenebræ, cæcitas, ſurditas, & aliæ priuationes. Si ergo aliæ priuationes identificantur cum aliquo poſitiuo, etiam priuatio, in qua conſiſtit peccatum habituale, identificatur cum aliquo poſitiuo: ſi aliæ priuationes ſunt puræ priuationes, cum nullo poſitiuo identificatæ, ac ſunt entia abuſiua, & ſolùm abuſiuè cauſata, etiam priuatio, in qua conſiſtit peccatum habituale, cum nullo poſitiuo identificatur, & eſt ens abuſiuum, & ſolùm abuſiuè cauſatum.

QVAESTIO XXXVII.

Proponuntur, & examinantur aliæ ſententiæ de eſſentia peccati habitualis, tum perſonalis, tum originalis.

S. Thomas 1. 2. *quæſt.* 86. *art.* 1. *&* 2.

1. PRopoſita, & explicata noſtra ſententia, ſequitur, vt examinemus alias opiniones.

2. Circa eſſentiam igitur peccati habitualis, tum originalis, tum perſonalis plures fuerunt errores hæreticorum, & opiniones Scholaſticorum. Primus error abſurdiſſimus fuit Matthiæ Illyrici, qui, vt refert Bellarminus tomo 4. lib. 5. de amiſſione gratiæ, & de ſtatu peccati, cap. 1. docuit, quod ſicut cum homo moritur, corpus ſubſtantialiter mutatur, & loco animæ accipit formam ſubſtantialem cadauericam, ſic cum Adam peccauit, anima rationalis mutata eſt ſubſtantialiter, & loco imaginis ſubſtantialis Dei accepit imaginem ſubſtantialem diaboli. Proportionaliter dici poteſt, quod perſeuerate habitualiter in peccato mortali perſonali eſt loco imaginis Dei habere in anima imaginem ſubſtantialem diaboli per peccatum perſonale inductam.

3. Reijcitur hic error, primò, quia omnes Patres contra Manichæos docent peccatum non eſſe ſubſtantiam, vel eſſentiam, aut naturam; ſed iuxta hunc errorem peccatum originale eſt forma quædam ſubſtantialis; ergo &c. Probatur maior, afferendo teſtimonia Patrum. Baſilius in oratione, *quod Deus non ſit author mali*, dicit, *ne imagineris propriam aliquam eſſe ſubſtantiam mali*. Nazianzenus oratione in ſanctum lauacrum; *Crede nullam eſſe mali eſſentiam*; Ambroſius lib. 1. Hexameron, cap. 8. *vtique non ſubſtantialis, ſed accidens eſt malitia*; Auguſtinus lib. 7. Confeſſionum, cap. 12. *malum illud, quod quærebam, vnde eſſet, non eſt ſubſtantia, quia ſi ſubſtantia eſſet, bonum eſſet.* Idem docet pluribus alijs locis.

4. Reijcitur ſecundò: nam omnes Patres execrantur Manichæos, quod dicerent malum eſſe ſubſtantiam quandam, quam non fecerit Deus, & quod in nobis ſons, & origo omnium peccatorum non ſit liberum arbitrium, ſed aliqua ſubſtantia mala non facta à Deo; ſed hæc ſequuntur ex illo errore; nam malum peccati originalis eſt ſubſtantia, quam non fecit Deus, ſed diabolus, & non liberum arbitrium à Deo factum, ſed hæc ſubſtantia mala in nobis eſt ſons, & origo omnium peccatorum; ergo &c.

5. Reijcitur tertiò, nam ſequitur hominem prout nunc eſt conſtare ex duplici ſubſtantia, altera bona, & facta à Deo, altera mala, & facta à diabolo; quod etiam ſpectat ad errorem Manichæorum. Secundò ſequitur, quod anima rationalis per peccatum fuerit ſubſtantialiter mutata, & corrupta, quod eſt contra fidem, & rationem, quæ docet animam rationalem eſſe ſubſtantialiter immortalem, & incorruptibilem. Tertiò ſequitur animam Adami poſt peccatum non fuiſſe ſubſtantialiter eandem, quæ peccauerat. Sequuntur alia etiam abſurda.

6. Secundus error eſt quorundam Lutheranorum, qui, vt refert Bellarminus loco citato, docuerunt peccatum originale ſupra hoc, quod *eſt peccaſſe in Adamo*, addere prauos motus, & prauas omiſſiones contra legem Dei, quibus nimirum culpabiliter omittimus Deum cognoſcere, in Deo ſperare, ac potius Deum contemnimus, iraſcimur in Deum, eumque iudicantem fugimus. Proportionaliter dici poteſt peccatum perſonale moraliter perſeuerare per prauos motus ab actuali peccato indeſinenter emanantes.

7. Reijcitur: nam infantes cum careant vſu rationis, & fortaſſe aliquo tempore poſt primam conceptionem careant etiam vſu ſenſuum, nullos habent prauos motus, & prauas omiſſiones contra legem Dei, quam penitus ignorant; ergo ſi peccatum originale conſiſteret in his prauis motibus, & omiſſionibus, non haberent peccatum originale.

8. Reſpondent aliqui etiam in infantibus dari aliquem vſum rationis, & prauos motus mentis.

9. Sed hoc primo repugnat experientiæ; ideoque Auguſtinus libro primo de peccatorum meritis, & remiſſione, capite 35. irridet quoſdam Pelagianos, qui in infantibus recenter natis dicebant dari peccata actualia. Secundo repugnat Apoſtolo, qui ad Romanos nono de Eſau, & Iacob in vtero matris exiſtentibus dicit: *cum nondum nati fuiſſent, aut aliquid boni egiſſent, aut mali*. Confirmatur: nam in adultis dormientibus ſæpe nulli ſunt motus mentis, imo nec ſenſus; ergo tunc in

ijs non perſeueraret moraliter vllum peccatum, ac proinde non eſſent peccatores.

10. Tertius error eſt communis Lutheranorum, & Caluiniſtarum, qui, vt refert Bellarminus loco citato, docent peccatum originale ſupra peccatum Adami addere corruptionem naturæ, ſiue concupiſcentiam, ac nomine corruptionis naturæ intelligunt illa, quæ à Catholicis vocantur vulnera naturæ, nimirum ignorantiam, difficultatem ad bonum, propenſionem ad malum &c. Addunt hanc concupiſcentiam, quæ remanet etiam in baptizatis, & iuſtificatis, eſſe verè, & propriè peccatum, licet credentibus non imputetur. Proportionaliter dici poſſet perſeuerantiam moralem peccati perſonalis ſupra peccatum præteritum addere propenſionem ad malum, & alia ſimilia, quæ ex peccato præterito remanent in anima.

11. Reijcitur hic error primò, quia Apoſtolus ad Romanos 8. dicit: *nihil ergo damnationis eſt ijs, qui ſunt in Chriſto Ieſu*; ſed ſi concupiſcentia eſſet verè, & propriè peccatum, cum in baptizatis, & iuſtificatis remaneat concupiſcentia, remaneret in ijs aliquid damnationis, hoc eſt aliquid dignum damnatione, ſiquidem peccatum verum, & proprium eſt dignum damnatione; ergo &c.

12. Reſpondent Lutherus, & Caluinus, aliique communiter Apoſtolum docuiſſe, quod in renatis nihil remanet damnationis, non quia concupiſcentia, quæ remanet, non ſit digna damnatione, ſed quia Deus in baptiſmo, & iuſtificatione remittit reatum concupiſcentiæ.

13. Sed contra, nam reatus eſt ipſa dignitas damnationis; ergo ſi in baptizatis, & iuſtificatis remanet dignitas damnationis, remanet etiam reatus, ac proinde falſum eſt, quod Deus in baptiſmo, & iuſtificatione remittat reatum.

14. Confirmatur; nam vt docet Auguſtinus libro primo de nuptijs, & concupiſcentia, capite 26. *hoc eſt non habere peccatum, reum non eſſe peccati*; ergo ſi baptizati ità habent concupiſcentiam, vt non ſint rei peccati, verè, & propriè non habent peccatum, ac proinde concupiſcentia non eſt verè, & propriè peccatum, ſed ſolum impropriè, & figuratè, quia nimirum eſt cauſa, & effectus peccati, vt docet Auguſtinus pluribus locis. Libro enim primo contra duas epiſtolas Pelagianorum ante medium aſſerit concupiſcentiam dici peccatum, *non vtique, quia peccatum eſt, ſed quia ex peccato facta eſt, ſic vocatur, ſicut ſcriptura manus cuiuſque dicitur, quod manus eam fecerit*; & libro primo de nuptijs, & concupiſcentia, capite 23. dicit concupiſcentiam vocari peccatum, quia eſt cauſa peccati, & ad peccandum impellit, ſicut frigus dicitur pigrum, quia facit homines pigros.

15. Reijcitur ſecundò ex Patribus, qui communiter dicunt concupiſcentiam verè, & propriè non eſſe peccatum, vt videre eſt apud Bellarminum lib. 5. de amiſſione gratiæ, & ſtatu peccati, cap. 8. Ideo Tridentinum ſeſſione 5. docet Eccleſiam nunquam intellexiſſe *concupiſcentiam peccatum appellari, quod verè, & propriè peccatum ſit, ſed quia ex peccato eſt, & ad peccandum inclinat*; & concludit, *ſi quis autem contrarium ſenſerit, anathema ſit*.

16. Reijcitur tertiò, nam ſi concupiſcentia verè, & propriè peccatum eſſet, baptiſmus, cum non liberet à concupiſcentia, non liberaret verè, & propriè à peccato; Chriſtus etiam non verè, & propriè Chriſtianos iuſtificatos in hac vita liberaret à peccato, cum in iuſtificatis remaneat concupiſcentia.

17. Concedunt conſequentiam Lutherani, ac docent per baptiſmum, & iuſtificationem peccata verè non tolli, ſed ſolùm tegi.

18. Sed contra primò, quia hæc eſt antiqua hæreſis cuiuſdam Procli Origeniſtæ apud Epiphanium hær. 64. & Meſſalianorum apud Theodoretum lib. 4. de fabulis hæreticorum, & quorundam aliorum, quorum mentionem facit Sanctus Gregorius Magnus lib. 9. epiſt. 39. ad Theoſtam patritiam.

19. Secundò contra eſt, nam hæc doctrina repugnat Scripturis, quæ aſſerunt peccata deleri, tolli, & hominem ab ijs mundari, lauari. Pſalmo 50. *dele iniquitatem meam; lauabis me, & ſuper niuem dealbabor*. Michææ 7. *Auferet iniquitatem*; Ioannis 1. *Ecce Agnus Dei, ecce qui tollit peccata mundi*; ad Epheſios 5. *mundans eam lauacro aquæ in verbo vitæ*; Iſaiæ 1. *ſi fuerint peccata veſtra vt coccinum, ſicut nix dealbabuntur*; ſed ſi remanerent tecta, non delerentur, non tollerentur, nec homo ab illis mundaretur; ergo &c.

20. Confirmatur; nam ſicut naſcendo ex Adamo, verè, & propriè contrahimus peccatum, ſic renaſcendo per baptiſmum ex Chriſto, verè, & propriè liberamur à peccatis, iuxta illud Apoſtoli ad Romanos 8. *Sicut per vnius inobedientiam peccatores conſtituti ſunt multi, ſic per vnius obedientiam iuſti conſtituentur multi*; & iuxta illud Ioannis 8. *Si vos filius liberauerit, verè liberi eritis*. Ideo Gregorius citata epiſtola 39. libro 9. diſputans contra hunc errorem, inquit: *qui dicit peccata in baptiſmo funditus non dimitti, dicat in mari rubro ægyptios non veraciter mortuos*; & Auguſtinus in Enchiridio cap. 52. *Quemadmodum in illo verè mors facta eſt, ſic in nobis vera remiſſio peccatorum*; & libro 1. contra duas epiſtolas Pelagianorum, capite 13. *dicimus baptiſmum dare omnium indulgentiam peccatorum, & auferre crimina, non radere, nec vt omnium peccatorum radices in mala carne teneantur, quaſi raſorum in capite capillorum, vnde creſcant iterum reſecanda peccata*; & Tridentinum ſeſſione 5. in decreto de peccato originali

docet

docet in baptiſmo re ipſa tolli *id omne, quod habet in homine veram rationem peccati*. Videri poteſt Bellarminus libro 1. de baptiſmo, capite 13. & lib. 5. de amiſſione gratiæ, & ſtatu peccati cap. 5. & ſequentibus vſque ad 14.

21. Reiectis erroribus hæreticorum, ſupereſt, vt examinemus opiniones Catholicorum. Quarta ergo ſententia eſt Magiſtri in 2. diſt. 31. §. 2. & 3. quem ſequuti ſunt Henricus quodlibet to. 2. quæſtione 11. & Gregorius Ariminenſis in 2. diſt. 30. quæſt. 1. & Driedo libro de gratia, & libero arbitrio, & alij, quos referunt Bellarminus loco citato, & Vaſquez 1. 2. diſp. 132. cap. 4. Docent iſti authores in homine per peccatum Adami duas inductas fuiſſe malas qualitates, alteram in carne, alteram in anima, quarum poſterior oriatur ex prima, ſiquidem animam contactu carnis pollui exiſtimant, & vtramque concupiſcentiam dici poſſe affirmant, ac docent peccatum originale ſupra peccatum Adami addere morboſam in anima qualitatem praua deſideria perpetuo excitantem. Proportionaliter dicunt aliqui perſeuerantiam peccati perſonalis ſupra peccatum præteritum addere morbidam qualitatem à peccato relictam.

22. Vt examinetur hæc ſententia, ſupponendum primò concupiſcentiam poſſe tripliciter ſumi. Primo concupiſcentia dicitur actualis appetitus boni. In hoc ſenſu multæ concupiſcentiæ ſunt non malæ, ſed bonæ, vt Auguſtinus aduertit concione octaua in pſalmum 118. Nam concupiſcentia ſapientiæ eſt bona, & laudabilis, quippe quæ ducit ad regnum, vt dicitur ſapientiæ 6. Bona etiam eſt concupiſcentia, qua ſpiritus concupiſcit aduerſus carnem, vt loquitur Apoſtolus ad Galatas 5. Secundo concupiſcentia dicitur potentia concupiſcendi, ſeu appetendi bona ſenſibilia, vt patet ex Auguſtino libro 4. contra Iulianum cap. 14. & lib. 6. cap. 7. & hæc etiam concupiſcentia non eſt mala, ſed bona, vel indifferens, ſiquidem non ſolum fuit in Adamo ante peccatum, ſed etiam fuit in Chriſto, & erit in beatis, poſt reſurrectionem, & in nobis datur, ità vt poſſimus ea benè, vel malè vti. Tertio concupiſcentia dicitur vitium, quo homines inclinantur ad appetenda bona, præſertim ſenſibilia contra ordinem rationis. In hoc ſenſu concupiſcentia ſumi ſolet ab Auguſtino in libris contra Pelagianos, vt cum libro ſecondo contra Iulianum circa medium dicit, *concupiſcentiam non eſſe ſubſtantiam, ſed ſubſtantiæ vitium*; & libro 6. cap. 4. dicit; *ego tanquam valetudinem malam ex origine vitiata ingenitam eſſe dico homini vitium, quo caro concupiſcit aduerſus ſpiritum*. Idem docet libro primo de nuptijs, & concupiſcentia, capite 25. & 31. & alibi ſæpè.

23. Supponendum ſecundo hoc vitium ita reſidere potiſſimum in carne, hoc eſt in parte hominis inferiore, quæ dicitur ſenſualitas, vt etiam vitium proportionale ſit in parte ſuperiori. Quod vitium concupiſcentiæ potiſſimum reſideat in carne, probatur. Nam Apoſtolus ad Romanos 7. dicit concupiſcentiam eſſe malum inhabitans in carne, ac repugnans legi mentis. Auguſtinus etiam lib. 1. de peccatorum meritis, & remiſſione, capite 29. dicit. *Quod igitur in membris corporis huius mouetur, totamque animum in ſe deiectum conatur attrahere, & utque cum mens voluerit, aſſurgit, neque eum noluerit, conquieſcit, hoc eſt malum peccati, in quo naſcitur omnis homo*. Idem docet lib. 4. contra Iulianum, cap. 4. & libro 6. cap. 8. & alibi ſæpè. Quod etiam proportionale vitium detur in parte ſuperiore hominis, probatur. Nam etiam pars ſuperior hominis eſt prona ad concupiſcendos honores, inanem gloriam, & alias vanitates, & etiamſi nolimus, parit huiuſmodi deſideria bonorum ſenſibilium, ac non ſpectantium ad carnem; ergo etiam in parte ſuperiori datur proportionale vitium concupiſcentiæ. Ideò Apoſtolus ad Galatas 5. cum dixiſſet carnem concupiſcere aduerſus ſpiritum, inter opera carnis numerat non ſolum ebrietatem, fornicationem &c., ſed etiam idololatriam, hæreſes, inimicitias &c. vt aduertit Auguſtinus lib. 14. de Ciuitate cap. 3. & 4. vbi notat carnem aliquando ſumi pro toto homine, & eum dici carnalem, qui viuit ſecundum ſe ipſum, & non ſecundum Deum. Licet igitur vitium concupiſcentiæ non ſolum ſit in ſenſualitate, ſed etiam in mente, tamen Auguſtinus libris contra Pelagianos, ideo penè ſemper loquitur de ſenſualitate, quia vitium concupiſcentiæ in ſenſualitate magis ſe prodit.

24. Suppoſitis his, in quibus conuenire videntur omnes catholici, duplex de hoc vitio concupiſcentiæ datur quæſtio. Prima eſt vtrum hoc vitium ſupra potentiam appetendi addat qualitatem quamdam poſitiuam morboſam, per peccatum primi parentis inductam, & ad poſteros carnali generatione propagatam. Secunda eſt, vtrum peccatum originale conſiſtat in hac qualitate. Magiſter, Henricus, Gregorius, & alij Authores ſupra relati vtrumque affirmant. Bellarminus lib. 5. de amiſſione gratiæ, & de ſtatu peccati, cap. 15. & Vaſquez 1. 2. diſp. 133. capite 4. vtrumque negant.

25. Dicendum primo ſeu detur, ſeu non detur hæc qualitas morbida, peccatum originale non conſiſtit formaliter in hac qualitate, neque in concupiſcentia vitioſa. Probatur, nam in baptizatis, & iuſtificatis remanet concupiſcentia vitioſa, ac proinde hæc qualitas morbida, ſi in ea conſiſtit vitioſa concupiſcentia; ſed in baptizatis non remanet peccatum originale, vt oſtenſum eſt ſupra, reijciendo tertium errorem Lutheranorum; ergo peccatum originale non conſiſtit formaliter in concupiſcentia vitioſa.

26. Dicendum ſecundò: vitium concupiſcentiæ ſaltem principaliter non conſiſtit in

morbida qualitate, qua afficiatur potentia appetitiua, ſed in carentia iuſtitiæ originalis, qua potentia appetitiua in Adamo ante peccatum erat perfectè ſubiecta, & obediens rationi.

27. Probatur primo, quod vitium concupiſcentiæ non conſiſtat principaliter in qualitate morbida. Vitium enim concupiſcentiæ ex dictis in ſecundo ſuppoſito non ſolum datur in corpore, ſed etiam in anima ſpirituali; ſed in anima ſpirituali hominum, qui naſcuntur ex Adamo, non poteſt ex peccato Adami produci vlla qualitas morbida; ergo. Probatur minor: nam licet Adam peccando potuerit in ſe ipſo non ſolum in corpore, ſed fortaſſe etiam in anima ſpirituali cauſare qualitatem morbidam, & gignendo filios ſecundum corpus, potuerit corpus filiorum ſimili qualitate inficere, tamen cum non genuerit animas rationales, quæ à ſolo Deo creantur, non potuit in anima rationali filiorum ſimilem qualitatem morbidam producere; ſed neque qualitas morbida corporis poteſt proportionalem qualitatem morbidam in anima rationali producere; qualitates enim corporeæ non poſſunt in anima producere qualitatem ſpiritualem; ergo talis qualitas morbida non potuit ab Adamo per carnalem generationem propagari in animas poſterorum; ſed ex proportionali ratione non poteſt produci ab alia cauſa materiali; ergo deberet aliqua cauſa ſpiritualis animas poſterorum Adæ hac qualitate imbuere; ſed non dantur aliæ cauſæ ſpirituales, niſi Deus, & Angeli boni, vel mali: Deus autem eſt abſurdum, quod per ſe ipſum, vel per Angelos bonos animas rationales inficiat hac morbida qualitate; Diabolus etiam, & Angeli eius non habent poteſtatem aliquid producendi, niſi per motum localem, applicando actiua paſſiuis, idque in corporalibus tantum; ergo &c. Propter hoc argumentum Gregorius Ariminenſis docuit qualitatem morbidam; quæ eſt in corpore, eſſe vnicum accidens materiale, quod producat in anima accidens ſpirituale, nimirum qualitatem morbidam, quæ eſt in anima. Sed hoc eſt abſurdum, & communiter exſibilatum.

28. Probatur ſecundo, & explicatur, quod vitium concupiſcentiæ conſiſtat principaliter in carentia iuſtitiæ originalis. Dupliciter enim poteſt intelligi, quod equus exempli gratia incitetur ad currendum; primo per aliquid poſitiuum, puta per hoc, quod admoueantur calcaria; ſecundo per aliquid negatiuum, puta per hoc, quod auferatur frænum; ergo proportionaliter dupliciter poteſt intelligi, quod appetitus hominis ſit propenſus ad appetenda bona, præſertim ſenſibilia contra ordinem rationis; primo per hoc, quod aliqua qualitas poſitiua per modum habitus vitioſi impellat ad illa bona appetenda; ſecundo per hoc, quod careat fræno iuſtitiæ originalis, per quod ſubiectus erat rationi; ſed, vt dictum eſt, vitium concupiſcentiæ in parte ſuperiori non conſiſtit in hoc, quod voluntas per qualitatem morbidam inclinetur ad appetenda bona contrà ordinem rationis; ergo conſiſtit in hoc, quod careat fræno iuſtitiæ originalis, quæ impediebat, ne voluntas ante, & contra præſcriptum rationis per motus indeliberatos moueretur ad quæcumque bona appetenda; ergo etiam in carne, & in parte inferiori vitium concupiſcentiæ conſiſtit principaliter in carentia iuſtitiæ originalis, qua tanquam fræno pars inferior in Adamo erat perfectè ſubiecta rationi.

29. Infertur, quo pacto ab initio Deus fecerit hominem rectum, vitium autem concupiſcentiæ non ſit à Deo. Rectitudo enim hominis conſiſtit in hoc, vt homo per appetitum ſenſitiuum non propendeat ad bona inferiora contra præſcriptum rationis; ſed Deus ità condidit hominem, vt per appetitum non propenderet ad bona inferiora contrà præſcriptum rationis; ſiquidem appetitus perfectè ſuberat rationi per iuſtitiam originalem; ergo Deus ab initio creauit hominem rectum, vitium autem concupiſcentiæ, quod conſiſtit in hoc, vt homo careat iuſtitia originali, ac proinde propendeat ad inferiora contra præſcriptum rationis, inductum eſt per peccatum Adami. Ideo de hoc vitio Auguſtinus lib. 1. de peccatorum meritis, & remiſſione dicit. *Quando ergo peccauit Adam, tunc eius corpus gratiam perdidit, qua eius animæ omni ex parte obediebat; tunc ille extitit beſtialis motus pudendus hominibus, quem in ſua erubuit nuditate*: & lib. 4. contra Iulianum, cap. vltimo; *Quid eſt guſtato cibo prohibito, nuditas indicata, niſi peccatum nudatum, quod gratia contegebat. Gratia quippe Dei magna ibi erat, vbi terrenum, & animale corpus beſtialem libidinem non habebat*. Idem docet lib. 11. de Geneſi ad litteram cap. 31. & lib. 13. de ciuitate, cap. 13. & alibi ſæpè.

30. Poteſt quæri primò, vtrum vitium concupiſcentiæ, quatenus eſt in carne, & in ſenſualitate, minus principaliter conſiſtat etiã in quadam qualitate morbida per modum habitus praui, per peccatum cauſata in carne Adami, adeoque per generationem ad poſteros propagata, quæ qualitas concupiſcentiæ ſeruiendo, augeatur, concupiſcentiæ reſiſtendo, minuatur.

31. Reſpondeo Auguſtinum affirmare, vt patet ex pluribus eius locis. Libro 1. de nuptiis, & concupiſcentia, cap. 25. loquens de concupiſcentia dicit. *Non enim ſubſtantialiter manet, ſicut aliquod corpus, aut ſpiritus, ſed affectio eſt quædam malæ qualitatis, ſicut languor*; Lib. 6. contra Iulianum, cap. 18. concupiſcentiam vocat *affectionalem qualitatem, quæ non emigrando ſed quodam operante contactu, ideſt concupiſcentiæ affectu tranſeat, ſicut de parentibus morbidis morbida ſoboles procreatur*. Idem docet pluribus aliis locis. Conſonant Auguſtino S. Thomas, qui 1. 2. quæſt. 82. art. 1. ad 1. dicit, peccatum originale non eſſe priuationem puram, ſed quendam habitum corruptum; & articulo tertio loquens de concupiſcentia dicit: *non eſt*

habi-

habitus infuſus, aut acquiſitus per actum, niſi primi parentis; in cæteris autem per vitiatam originem innatus. Caietanus etiam in illum articulum ſecundum quæſtionis 82. docet concupiſcentiam non eſſe puram priuationem, ſed habitum corruptum.

32. Quæri poteſt ſecundò, quo pacto, & à qua cauſa hæc qualitas iuxtà authores illam admittentes producta fuerit in Adamo.

33. Reſpondeo, quod quia hæc qualitas eſt per modum habitus praui, ſicut aliquando per vnum actum intenſiſſimum producitur habitus, vt omnes docent, ſic per actum, quo Adam peccauit, cum fuerit intenſiſſimus, producta eſt hæc qualitas. Hinc explicari poteſt, quo pacto vna qualitas tam diuerſa deſideria excitat, & ad omnia vitia propellat. Dici enim poteſt, quod quia Adamus actu quodam intenſiſſimo, relicto Deo, amauit ſe ipſum, & bona creata, acquiſiuit qualitatem per modum habitus intenſiſſimi, vehementiſſimè inclinantem ad ſe ipſum vitiosè amandum, & ad volendum ſibi bona creata cuiuslibet generis. Explicatur exemplo charitatis. Sicut enim habitus charitatis, quo amamus Deum, inclinat ad amanda omnia bona honeſta, ſic hæc peruerſa charitas, qua vitiosè amamus nos ipſos, inclinat ad amanda omnia bona creata contrà præſcriptum rationis.

34. Quæritur tertiò, cur in nobis quando peccamus, non oriatur ſimilis qualitas, & ad poſteros propagetur.

35. Reſpondeo Auguſtinum rationem afferre ex magnitudine peccati Adami, qui cum pleniſſima libertate toto impetu, relicto Deo, ad ſe ipſum conuerſus eſt, ac proinde naturam vitiauit praua hac qualitate per modum habitus profundiſſimè inhærente. Patet ex pluribus locis Auguſtini. Libro 2. de nuptijs, & concupiſcentia, cap. 34. dicit. *Hoc autem tunc maius, atque altius diabolus vulnus inflixit, quam ſint iſta hominibus nota peccata. Vndè illo magno primi hominis peccato natura ibi noſtra in deterius commutata, non ſolum facta eſt peccatrix, ſed etiam genuit peccatores*. Et pauló poſt: *hoc autem peccatum, quod ipſum hominem in paradiſo in peius mutauit, quia multo eſt grandius, quam indicare nos poſſumus, ab omni naſcente trahitur*: & lib. 14. de Trinitate, cap. 12. dicit: *ſi quem verò monet, cur alijs peccatis non ſic natura mutetur, quemadmodum illa primorum hominum præuaricatione mutata eſt, ſi quis hoc monetur, vt dixi, non ideò debet exiſtimare leue, & paruum fuiſſe illud commiſſum, quia in eſca factum eſt*. Videri etiam poteſt lib. 8. de Geneſi ad litteram cap. 14.

35. Quæritur quartò, quo pacto hæc qualitas per modum habitus transfundatur in ſemen, illudque vitiet, itaut per ſemen vitiatum propagetur ad poſteros.

36. Reſpondeo experientia conſtare prauas, & vitioſas qualitates ex accidente acquiſitas ſæpè vitiare ſemen, ità vt in prolem propagentur. Hinc oritur aliquando, vt ſi quis ex accidenti factus ſit ſtultus, generet filium ſtultum, & fur generet filium propenſiſſimum ad furandum. Verum circà hanc qualitatem, vtrum detur, vel non detur, nihil ſtatuo: ſolum libuit proponere doctrinam Auguſtini.

37. Quinta ſententia eſt Alberti Pichij Controuerſia prima de peccato originis, & Ambroſij Catharini in opuſculo de lapſu hominis, ac de peccato originali, capite 6. & videtur fuiſſe etiam quorumdam veterum apud Magiſtrum in 2. diſt. 30. Docet hæc opinio peccatum originale nihil aliud eſſe, quam primam Adami inobedientiam. Hinc primo intulerunt peccatum originale eſſe vnum, & idem in omnibus hominibus. Secundò intulerunt peccatum originale re ipſa fuiſſe in ſolo Adamo, in cæteris fuiſſe ſolum per imputationem. Tertiò intulerunt nihil eſſe in paruulis re ipſa inhærens, quod habeat veram rationem peccati. Priuatio enim gratiæ, & iuſtitiæ, macula, reatus &c. ſunt pænæ peccati, ſed non habent rationem culpæ, niſi impropriè, eo pacto, quo nomen cauſæ accommodatur effectui, & concupiſcentia in nobis dicitur impropriè peccatum, quia eſt effectus peccati, vt docet Tridentinum ſeſſione 5. in decreto de peccato originali.

38. Hanc opinionem Bellarminus libro 5. de amiſſione gratiæ, & ſtatu peccati, & Vaſquez 1. 2. diſput. 132. cap. 2. exiſtimant partim eſſe veram, & catholicam, partim eſſe falſam, & hæreticam. Vera igitur, & catholica eſt, in quantum aſſerit peccatum Adami eſſe peccatum omnium noſtrum, ſiquidem omnes in Adamo peccauimus, vt docet Apoſtolus ad Romanos 5. Vera etiam eſt, & catholica, in quantum aſſerit nos nō ſolum in Adamo peccaſſe, ſed ex peccato illo traxiſſe priuationem gratiæ, & iuſtitiæ originalis, maculam, reatum, pænam mortis, & alia huiuſmodi. At in quantum dicit peccatum originale ſingulorum nihil aliud eſſe, quam primam Adæ tranſgreſſionem, & nihil eſſe in paruulis vnicuique proprium, quod habeat veram rationem peccati, iuxtà citatos Authores eſt falſa, & hæretica.

39. Reijcitur ergo primo quoad hanc poſteriorem partem. Nam Tridentinum ſeſſione 5. agens de peccato originali, dicit: *ſi quis per Ieſu Chriſti Domini noſtri gratiam, quæ in baptiſmate confertur, reatum peccati originalis remitti negat, aut etiam aſſerit non tollit totum id, quod veram & propriam peccati rationem habet, ſed illud dicit tantum radi, aut non imputari, anathema ſit*; ſed non poſſet tolli totum id, quod habet propriam rationem peccati, niſi daretur in paruulis aliquid diſtinctum à præterito peccato Adami, quod haberet veram, & propriam rationem peccati; ergo datur in paruulis aliquid diſtinctum à præterito peccato Adami, quod habet veram, & pro-

priam rationem peccati; hoc autem iuxta noſtram ſententiam eſt priuatio gratiæ, ac debitæ aptitudinis ad finem. Rurſus ſi paruulum habere peccatum originale nihil aliud eſſet, quàm peccatum præteritum Adami paruulo moraliter imputari, peccatum originale remitti, & tolli, nihil aliud eſſet, quàm peccatum Adami non amplius paruulo moraliter imputari; ſed Tridentinum dicit peccatum tolli, ac non ſolùm non imputari; ergo &c. Quia verò dum remittitur peccatum perſonale, peccatum verè tollitur, & non ſolùm non imputatur, peccatum perſonale habituale non conſiſtit in ſola imputatione peccati præteriti, ſed addit priuationem gratiæ, quæ verè, & propriè rationem peccati habet, & verè poteſt tolli.

40. Reicitur ſecundò ex Scriptura. Nam Apoſtolus ad Romanos 5. docet, quod ſicut per carnalem generationem trahimus ab Adamo peccatum originale, ſic per ſpiritualem regenerationem trahimus à Chriſto iuſtitiam inhærentem vnicuique propriam, diſtinctam à iuſtitia Chriſti; ergo ità trahimus ab Adamo peccatum, vt vnuſquiſque ſit permanenter peccator per peccatum originale vnicuique proprium, & inhærens, diſtinctum à peccato Adæ. Confirmatur: nam Scripturæ dicunt peccatum originale eſſe immunditiam, & labem vnicuique inhærentem, & non ſolam imputationem peccati Adæ: Patres, & nominatim Auguſtinus docent peccatum Adami eſſe cauſam peccati originalis vniuſcuiuſque: ideoque Auguſtinus lib. 2. de nuptijs, & concupiſcentia, cap 27. dicit: *voluntarium peccatum hominis primi originalis eſt cauſa peccati*; ſed effectus diſtinguitur à ſua cauſa: ergo peccatum originale ſingulorum diſtinguitur à peccato Adami.

41. Sexta ſententia, quàm Vaſquez 1. 2. diſp. 132. cap. 2. tribuit Auguſtino, docet peccatum originale conſiſtere in concupiſcentia, non ſecundum ſe, ſed ratione reatus, itaut reatus ſit formale conſtitutiuum peccati originalis. Addit Vaſquez Auguſtinum nomine reatus intellexiſſe reatum pœnæ, hoc eſt obligationem ad pœnam, ac proinde exiſtimaſſe peccatum originale conſiſtere in hoc, quod quia in Adamo peccauimus, obligamur ad pœnam talis peccati, & cum remittitur pœna, & aufertur hæc obligatio, aufertur peccatum originale. Proportionaliter Scotus in 4. diſt. 14. quæſt. 1. Gabriel ibidem, quæſt. 1. art. 1. & Okamus quæſt. 8. & 9. docent in homine poſt actum peccati perſonalis nihil remanere, propter quod dicatur eſſe in peccato, niſi obligationem ad pœnam, quæ obligatio ſub diuerſis conſiderationibus dici poſſit macula, reatus, & offenſa Dei. Si enim conſideretur vt diſconueniens homini, dicitur macula; ſi conſideretur vt obligatio ad luendam pœnam, dicitur reatus; ſi conſideretur in quantum trahit in Deo voluntatem puniendi, dicitur offenſa Dei.

42. Dicendum primò contra hanc ſententiam: peccatum originale, & perſonale habituale non conſiſtunt formaliter in reatu pœnæ.

43. Probatur primò, nam remiſſo per baptiſmum peccato originali, remanet in nobis reatus, ſeu debitum luendi pœnam mortis, & plures aliàs pœnas temporales, & tamen nihil in nobis remanet, quod ſit propriè peccatum; ergo reatus pœnæ non eſt propriè peccatum originale. Similiter remiſſo peccato mortali perſonali, non ſemper remittitur debitum totius pœnæ, & tamen peccatum mortale remiſſum ità eſt ablatum, vt nihil ex ipſo remaneat, quod habeat verè, & proprie ratione peccati; ergo &c.

44. Probatur ſecundò à priori: Nam peccator ideo obligatur pœnam luere, quia eſt malus, non ideo eſt malus, quia obligatur pœnam luere; ergo hoc, quod eſt, *eſſe malum*, eſt aliquid antecedens, & per modum radicis; hoc autem, quod eſt *obligari ad pœnam*, eſt aliquid conſequens, & per modum proprietatis; ſed peccatum eſt, quo quis conſtituitur malus; ergo peccatum habituale eſt aliquid antecedens per modum radicis, ex quo ſequitur per modum proprietatis obligatio luendi pœnam, ac proinde peccatum diſtinguitur ab obligatione luendi pœnam, eo pacto, quo radix, & eſſentia diſtinguitur à ſua proprietate.

45. Dices: Dionyſius cap. 4 de diuinis nominibus dicit: *puniri non eſt malum, ſed fieri pœna dignum*; ergo peccatum conſiſtit in ipſa dignitate, ſeu reatu pœnæ.

46. Reſpondeo nego conſequentiam. Dionyſius dicens *malum eſſe fieri dignum pœna*, eo ipſo inſinuat malitiam conſiſtere in actione peccaminoſa actualiter, vel habitualiter exiſtente ex qua ſequitur dignitas pœnæ.

47. Probatur tertiò: nam Tridentinum ſeſſione 6. cap. 13. docet pœnam æternam remitti vna cum culpa; ergo culpa, ſeu peccatum habituale diſtinguitur à reatu pœnæ.

48. Dicendum ſecundò contra Vaſquez: Auguſtinus docens peccatum originale, & habituale conſiſtere in reatu, nomine reatus intelligit reatum culpæ, qui ſe habet per modum radicis antecedentis, non autem reatum pœnæ, qui ſe habet per modum proprietatis conſequentis.

49. Probatur: nam lib. 1. de nuptijs, & concupiſcentia, cap. 26. dicit: *hoc eſt non habere peccatum reum non eſſe peccati. Nam ſi quiſpiam exempli gratia fecerit adulterium, etiamſi nunquam deinceps faciat, reus eſt adulterij, donec reatus ipſius indulgentia remittatur. Habet ergo peccatum, quamuis illud quod admiſit, iam non ſit, quia cum tempore, quo factum eſt, præterijt*: & paulò poſt; *ſed quomodo manent, ſi præterita ſunt, niſi quia præterita ſunt actu, manent, reatu*; ergo Auguſtinus

ſtinus dicit, eum, qui commiſit adulterium remanere reum adulterij; ſed adulterium eſt culpa; ergo docet eum, qui commiſit adulterium, eſſe reum culpæ. Clarius alijs locis diſtinguit reatum culpæ à reatu pœnæ, ac de reatu culpæ loquitur tanquam de radice, & cauſa reatus pœnæ. Nam lib. 1. retractationum, cap. 5. dicit: *Quaſi verò peccatum, quod eos ex Adam dicimus originaliter trahere, ideſt reatu eius implicatos, & ob hoc pœnæ obnoxios detineri.* Dum dicit *reatu eius implicatos*, ponit reatum culpæ; dum dicit *ob hoc pœnæ obnoxios*, aſſerit reatum culpæ eſſe radicem, & cauſam reatus pœnæ. In pſalmum 50. dicit: *quid eſt, quod ſe dicit, in iniquitate conceptum, niſi quia trahitur iniquitas ex Adam. Etiam ipſum vinculum mortis cum ipſa iniquitate concretum eſt.* Dum dicit *trahi iniquitatem ex Adam*, aſſerit trahi reatum culpæ: dum dicit; *vinculum mortis, hoc eſt reatum mortis cum ipſa iniquitate concretum eſſe*, aſſerit ſimul cum reatu culpæ trahi reatum pœnæ.

50. Septima ſententia docet peccatum habituale vltra peccatum præteritum addere negationem retractationis ad obtinendam remiſſionem peccati mortalis.

51. Reijcitur; nam ſi conſiſteret in hac negatione peccatum habituale, remaneret, quandiu remanet hæc negatio; ſed paruuli nunquam retractaut peccatum originale; ergo in paruulis poſt baptiſmum remaneret peccatum originale; ac præterea peccatum non poſſet remitti ſine retractatione, quod eſt falſum, vt dicetur in tractatu de iuſtificatione.

52. Octaua ſententia docet peccatum mortale perſeuerare per hoc, quod quis peccauerit, & non adæquatè ſatisfecerit.

43. Reijcitur: nam peccatum perſeueraret, quandiu peccator non adæquatè ſatisfecerit; ſed repugnat, vt peccator adæquatè ſatisfaciat pro peccato mortali, vt dicetur in tractatu de Incarnatione; ergo peccatum mortale ſemper perſeueraret, & nunquam poſſet remitti; quod eſt falſum, & hæreticum.

54. Nona ſententia Cardinalis de Lugo diſp. 7. de Pœnitentia, ſect. 5. num. 48. docet peccatum mortale perſeuerare per hoc, quod quis peccauerit, & neque adæquatè ſatisfecerit, neque Deus condonauerit, ac proinde perſeuerantiam moralem peccati ſupra peccatum præteritum addere duas negationes, quarum altera ablata, peccatum auferatur.

55. Reijcitur: nam vt dictum eſt, impugnando quintam ſententiam, peccatum habituale ſupra actuale addit aliquid, quod ſit verè, & propriè peccatum; ſed iſtæ duæ negationes non ſunt verè, & propriè peccatum; ergo &c. Probatur minor; nam peccatum propriè debet eſſe voluntariè, & liberè inductum; ſed negatio ſatisfactionis adæquatæ non eſt voluntariè, & liberè inducta à peccatore, cum pura creatura non poſſit adæquatè ſatisfacere; negatio etiam condonationis non eſt voluntaria, & libera peccanti, ſed Deo; ergo &c.

56. Decima ſententia Sancti Anſelmi libro de conceptu virginali, cap. 3. docet peccatum originale conſiſtere in carentia gratiæ, & iuſtitiæ originalis, quæ debeat ineſſe; & hanc ſententiam ſatis communiter ſequuntur Scholaſtici, qui idem docent de peccato perſonali. Hæc ſententia vt explicetur, & defendatur, duo debent aduerti. Primum eſt negationem iuſtitiæ originalis, hoc eſt ſubiectionis, qua appetitus ſenſitiuus erat perfectè ſubiectus rationi, non eſſe peccatum formaliter, & propriè, ſed ſolùm materialiter, & impropriè, cum talis negatio, ſeu concupiſcentia vitioſa remaneat in baptizatis, & iuſtificatis, vt dictum eſt, referendo quartam ſententiam. Secundum eſt peccatum habituale formaliter, & propriè conſiſtere in negatione gratiæ, & omnis aptitudinis ad finem etiam naturalem, vt dictum eſt ſupra, cum propoſuimus noſtram ſententiam. Notatis his duobus, relata opinio coincidit cum noſtra.

57. Vndecima demum ſententia S. Thomæ 1. 2. quæſt. 82. art. 3. S. Bonauenturæ in 4. diſt. 30. art. 1. & aliorum docet peccatum originale includere duo, concupiſcentiam nimirum, quæ ſe tenet ex parte corporis, & eſt materiale peccati, & non eſt propriè peccatum, per quam concupiſcentiam homo conſtituitur conuerſus ad creaturam; & priuationem gratiæ, quæ priuatio ſe tenet ex parte animæ, per quam homo conſtituitur auerſus à Deo, & eſt formale peccati, & eſt vere, & propriè peccatum. Quia verò in iuſtificatione infunditur gratia, ac proinde auſertur priuatio gratiæ, & aptitudinis ad finem, aufertur totum id, quod eſt verè peccatum, licet remaneat concupiſcentia, quæ eſt materiale peccati, & ablata priuatione gratiæ, non eſt peccatum, ſed cadauer peccati, eo pacto, quo ablata anima, corpus non eſt homo, ſed cadauer hominis. Idem proportionaliter dicunt de peccato habituali perſonali: & hanc ſententiam ſequuti ſumus, & explicauimus.

QVÆSTIO XXXVIII.

Vtrum etiam peccatum veniale relinquat maculam intrinſecam; & in quo conſiſtat talis macula?

S. Thom. 1. 2. quæſt. 86. art. 1. & 2.

1. Videtur non relinquere, primò quia eatenus peccatum mortale inducit, & relinquit maculam intrinſecam, quatenus inducit, & relinquit priuationem debitæ aptitudinis ad vltimum finem naturæ rationalis; ſed peccatum veniale non inducit, nec relinquit priuationem debitæ aptitudinis ad vlti-

vltimum finem naturæ rationalis; nam qui peccat ſolùm venialiter, remanet ſimpliciter bonus, & aptus ad ſuum vltimum finem; ergo &c.

2. Secundò non poteſt explicari, in quo conſiſtat macula intrinſeca relicta à peccato veniali, & per quam formam intrinſecam debeat auferri; ergo &c.

3. Reſpondeo, peccatum mortale differre à veniali per hoc, quod peccatum mortale conſtituit hominem ſimpliciter malum, peccatum autem veniale conſtituit hominem malum ſecundum quid; ſed homo conſtituitur ſimpliciter malus per priuationem gratiæ, ac debitæ aptitudinis ad vltimum finem naturæ rationalis; ergo peccatum mortale priuat hominem gratia, & debita aptitudine ad finem naturæ rationalis, & conſiſtit in tali priuatione; peccatum autem veniale non priuat hominem gratia, ac debita aptitudine ad finem naturæ rationalis, neque conſiſtit in tali priuatione. Hinc ſequitur primò peccatum mortale formaliter remitti per infuſionem gratiæ, vel debitæ aptitudinis ad finem naturæ rationalis; peccatum autem veniale non remitti formaliter per infuſionem gratiæ, vel debitæ aptitudinis ad finem naturæ rationalis. Sequitur ſecundò peccatum mortale cum priuet gratia, ac debita aptitudine ad finem naturæ rationalis, non poſſe coniungi cum gratia, neque cum debita aptitudine ad finem naturæ rationalis; peccatum autem veniale ex oppoſita ratione poſſe coniungi cum gratia, & cum quolibet gradu gratiæ, ac debitæ aptitudinis ad finem.

4. His ſuppoſitis, quæritur, in quo conſiſtat peccatum veniale habituale?

5. Reſpondet S. Thomas 3. par. quæſt. 87. art. 2. ad 3. *Dicendum, quod ſicut in corpore contingit eſſe maculam dupliciter; vno modo per priuationem eius, quod requiritur ad decorem, puta debiti coloris, aut debitæ proportionis membrorum; alio modo per ſuperinductionem alicuius impedientis decorem, puta luti, aut pulueris, ità etiam animæ inducitur macula vno modo per priuationem decoris gratiæ per peccatum mortale; alio modo per inclinationem affectus inordinatam ad aliquid temporale, & hoc fit per peccatum veniale; & ideo ad tollendam maculam peccati mortalis requiritur infuſio gratiæ, ſed ad tollendam maculam peccati venialis requiritur aliquis actus procedens ex gratia, per quem remouetur inordinata adhæſio ad rem temporalem.* Idem S. Thomas eadem quæſt. 87. art. 1. in corpore videtur docere peccatum veniale conſiſtere in nimia adhæſione ad bonum temporale, & creatum ex peccato relicta, quæ adhæſio impediat, & retardet affectum hominis, ne promptè feratur in Deum; eandemque doctrinam tradit 1. 2. quæſt. 89. art. 1. in corpore. Ex doctrina igitur S. Thomæ videtur colligi peccatum veniale habituale conſiſtere in inordinata inclinatione, & nimia adhæſione ad bonum temporale relicta culpabiliter à peccato veniali actuali, impediente, & retardante motum creaturæ rationalis in Deum, & bonum honeſtum.

6. Sed contra hanc doctrinam opponi poteſt; inordinata inclinatio, & nimia adhæſio ad bonum temporale relicta à peccato veniali, nihil aliud tandem eſt, quam quidam prauus habitus, & quædam praua diſpoſitio cauſata, & relicta à peccato veniali; ergo ſi reatus culpæ venialis conſiſteret in tali inordinata inclinatione, & adhæſione, conſiſteret in prauo habitu, vel praua diſpoſitione relicta à peccato veniali, ac proinde remanente prauo habitu, vel praua diſpoſitione, non poſſet non perſeuerare reatus culpæ venialis; ſed hoc eſt falſum; nam per ſacramentum pœnitentiæ, & alia media remittuntur, & auferuntur multa peccata venialia quoad culpam, licet in nobis remaneant prauæ diſpoſitiones relictæ à talibus peccatis venialibus remiſſis quoad culpam; ergo reatus culpæ venialis formaliter non conſiſtit in inordinata inclinatione, & nimia adhæſione ad bonum creatum relicta à peccatis venialibus actualibus.

7. Propter hoc argumentum, quod eſt difficile, in re obſcura exiſtimo dicendum, quod ſicut ex dictis quæſt. 30. & 37. peccatum mortale non ſolùm relinquit prauam diſpoſitionem, & prauum habitum, qui non eſt propriè peccatum, ſed etiam relinquit priuationem gratiæ, & aptitudinis ad finem, quæ priuatio eſt verè, & propriè peccatum mortale; ſic peccatum veniale actuale non ſolùm relinquit prauam diſpoſitionem, & prauum habitum, qui non eſt propriè peccatum, ſed etiam relinquit impedimentum culpabile directè retardans motum creaturæ rationalis ad ſuum vltimum finem, quod impedimentum eſt propriè peccatum veniale. Rurſus ſicut poteſt auferri ab anima priuatio gratiæ, & aptitudinis ad finem, quæ priuatio verè, & propriè eſt peccatum mortale, abſque eo, quod auferatur habitus prauus, & praua diſpoſitio; ſic poteſt auferri ab anima impedimentum directe retardans motum ad finem, quod eſt verè, & propriè peccatum veniale, abſque eo, quod auferatur habitus prauus. Sanctus igitur Thomas ſicut docet peccatum mortale habituale materialiter conſiſtere in concupiſcentia, vel habitu prauo, formaliter in priuatione gratiæ, & aptitudinis ad finem, vt explicatum eſt quæſt. 37. num. 57. in fine; ſic docet peccatum veniale materialiter conſiſtere in habitu prauo, vel praua diſpoſitione, formaliter conſiſtere in impedimento culpabili retardatiuo motus animæ ad ſuum vltimum finem, qui motus conſiſtit in amore Dei, & boni honeſti.

8. Dices primò; hoc impedimentum nihil aliud tandem poteſt eſſe, quam prauus habitus, & praua diſpoſitio; ergo redit difficultas.

9. Reſpondeo, nego antecedens. Prauus enim habitus, & praua diſpoſitio ſunt quali-

tates

tates actiuæ, ac directæ inclinationes ad agendum, ac ſolùm indirectè impediunt actus contrarios; at hoc impedimentum, in quo conſiſtit peccatum veniale, non eſt actiuum, nec directè inclinat ad agendum, ſed ſolùm directè retardat motum animæ ad ſuum finem, ideoque poteſt vocari priuatio, in eo ſenſu, in quo poſitiuum defectuoſum, & non actiuum, ſed purè impeditiuum boni vocatur priuatio.

10. Dices ſecundò: peccatum mortale habituale conſiſtit in priuatione; ergo etiam veniale habituale conſiſtit in priuatione, & non in poſitiuo impedimento.

11. Reſpondeo, nego conſequentiam. Diſparitas eſt, quia peccatum mortale conſtitui hominem ſimpliciter malum, hoc eſt ineptum ad finem; ſed homo non poteſt conſtitui ſimpliciter malus, niſi per carentiam aptitudinis ad ſuum vltimum finem; ergo peccatum mortale conſiſtere debet in carentia talis aptitudinis. At peccatum veniale non conſtituit hominem ſimpliciter malum, ſed ſolum malum ſecundum quid; ergo non debet auferre aptitudinem ad finem, ſed ſolum debet hominem impedire, & retardare à motu ad ſuum finem. Confirmatur primo; nam oculus non poteſt conſtitui cæcus, & ſimpliciter malus in genere oculi, niſi per priuationem aptitudinis ad videndum: at poteſt conſtitui ſecundum quid malus per impedimentum aliquod poſitiuum inductum in oculo, puta per aliquem humorem, qui fluxerit in oculum, & impediat perfectam viſionem; ergo à pari. Confirmatur ſecundò: nam Apoſtolus 1. ad Corint. 3. vt explicat Auguſtinus in Enchiridio cap. 68. Anſelmus, Sanctus Thomas, & Cornelius in commentario eius loci, peccata venialia comparat ligno, fœno, & ſtipulæ, quæ domui ſuperaddita, licet illam non reddant ſimpliciter malam, tamen aliquo pacto fœdant: Chriſtus Ioan. 13. dicens: *Qui lotus eſt non indiget, niſi vt pedes lauet*, peccata venialia comparat pulueri inhærenti; ergo macula peccatorum venialium conſiſtit in aliquo poſitiuo.

12. Infertur primò, quod ſicut peccatum veniale non conſtituit hominem ſimpliciter, ſed ſolum ſecundum quid maculatum, & immundum, ſic non eſt macula, & immunditia ſimpliciter, ſed ſecundum quid, vt docet S. Thomas 1. 2. quæſt. 8. art. 1. in corpore. Ideo Chriſtus Io. 13. loquens de Apoſtolis, qui Iuda excepto, habebant ſolùm peccata venialia, dixit; *qui lotus eſt, non indiget, niſi vt pedes lauet; & vos mundi, ſed non omnes*. Per peccata enim venialia non erant ſimpliciter, ſed ſolum ſecundum quid immundi.

13. Dices; peccatum veniale eſt malum, mundities à veniali eſt bona; ſed ex duobus oppoſitis poſitiuum eſt id, quod habet rationem boni, negatiuum eſt id, quod habet rationem mali; ergo &c.

14. Reſpondeo negando minorem eſſe vniuerſaliter veram. Certum enim eſt aliqua phyſicè poſitiua eſſe mala ſubiecto, & negationes oppoſitas eſſe bonas; ex. gr. dolor eſt malus, negatio doloris eſt bona; humor impediens oculum à perfecta viſione eſt malus oculo, negatio talis humoris eſt bona oculo. In caſu noſtro impedientia directè, & retardantia creaturam rationalem à motu ad vltimum finem ſunt mala; negationes talium impedimentorum ſunt bonæ.

15. Addo primò hæc impedimenta poſitiua ſecum identificare aliquas negationes, per quas formaliter loquendo conſtituuntur mala; ex. gr. impedimentum motus ad finem eſt malum, in quantum includit priuationem ſecum identificatam motus ad vltimum finem. Conceptus enim formalis mali conſiſtit in priuatione, vt ſupra ex profeſſo explicaui quæſtione trigeſima.

16. Addo, ſecundò, quod ſicut oculus non poteſt conſtitui ſimpliciter bonus in genere oculi, hoc eſt aptus ad videndum, niſi per aliquam qualitatem poſitiuam, puta per potentiam videndi; poteſt tamen conſtitui ſecundum quid bonus, & expeditus ad perfectè videndum etiam per negationem, puta per negationem humoris noxij impedientis à perfecta viſione; ſic natura rationalis non poteſt conſtitui ſimpliciter bona, & apta ad ſuum finem, niſi per qualitatem poſitiuam, vt dictum eſt quæſt. 36. ſed poteſt conſtitui ſecundum quid bona, & expedita ad ſe promptè mouendum ad ſuum finem etiam per negationem impedimenti, hoc eſt peccati venialis.

17. Addo tertiò peccatum veniale impedire, & retardare motum animæ ad ſuum finem; tum quia reddit talem motum difficiliorem; tum quia eſt inconiungibile cum perfectiſſimo actu charitatis, qui eſt perfectus motus ad finem.

18. Addo quartò poſitiuum illud, in quo conſiſtit peccatum veniale, poſſe formaliter auferri etiam per aliquam qualitatem tranſeuntem, & poſſe auferri per actum perfectiſſimæ charitatis, qui ſe habet vt calor intenſiſſimus auferens, & comburens omnia peccata venialia, hoc eſt omnia impedimenta retardantia motum ad vltimum finem.

19. Infertur ſecundò contra Scotum etiam in peccato veniali reatum culpæ diſtingui à reatu pœnæ, & poſſe auferri totum reatum culpæ, remanente aliquo reatu pœnæ. Ratio eſt, quia poteſt auferri impedimentum illud intrinſecum retardatiuum motus ad finem, in quo impedimento conſiſtit reatus culpæ, & remanere obligatio ad luendam pœnam.

20. Ad 1. diſtinguo maiorem: catenus peccatum mortale relinquit maculam, quatenus relinquit priuationem gratiæ, itaut hæc ſit ratio neceſſaria, nego; itaut ſit ratio ſufficiens, concedo maiorem; concedo minorem;

& ne-

& nego conſequentiam. Vt peccatum relinquat maculam ſaltem ſecundum quid, non requiritur, vt relinquat priuationem gratiæ, ſed ſufficit, vt relinquat impedimentum directè impediens motum creaturæ rationalis in Deum; ſed peccata venialia relinquunt hoc impedimentum; ergo relinquunt maculam ſecundum quid.

21. Ad 2. nego antecedens. Explicatum enim eſt, in quo conſiſtat macula relicta à peccato veniali, & per quam formam auferatur.

QVAESTIO XXXIX.

Vtrum ablato reatu culpæ, poſſit remanere reatus pœnæ temporalis, vel æterna.

S. Thomas 1. 2. *quæſt.* 87. *art.* 1. *& ſeqq.*

1. Videtur non poſſe, primò quia ablata cauſa neceſſaria ad aliquem effectũ, aufertur effectus, ideoque eſt axioma Ariſtotelis 2. phyſic. text. 30. *Si affirmatio eſt cauſa affirmationis, negatio eſt cauſa negationis*; ſed reatus culpæ eſt cauſa neceſſaria reatus pœnæ; ergo ablato reatu culpæ, ſemper aufertur reatus pœnæ.

2. Secundò ex Apoſtolo ad Romanos 5. donum Chriſti eſt efficacius, quam peccatum; ſed per peccatum incurritur ſimul reatus culpæ, & pœnæ; ergo per gratiam, quæ eſt donum Chriſti, ſimul remittitur culpa, & pœna.

3. Tertiò peccata remittuntur per paſſionem Chriſti iuxta illud Apoſtoli ad Rom. 3. *quem propoſuit Deus propitiatorem per fidem in ſanguine ipſius propter remiſſionem præcedentium delictorum*; ſed paſſio Chriſti eſt ſufficiens ad ſatisfaciendum pro tota culpa, & pro tota pœna; ergo cum remittitur culpa, remittitur etiam tota pœna:

3. Quartò ſicut repugnat, vt cum remittitur peccatum mortale, reatus culpæ mortalis mutetur in reatum culpæ venialis, ſic repugnat, vt reatus pœnæ æternæ mutetur in reatum pœnæ temporalis; ſed ſi remiſſo peccato mortali, remaneret reatus pœnæ temporalis, reatus pœnæ æternæ mutaretur in reatum pœnæ temporalis; ergo &c.

5. Quintò ex alia parte videtur, quod de potentia abſoluta, ablato reatu culpæ mortalis, poſſit remanere reatus pœnæ æternæ. Illi enim, qui meretur duo mala, poteſt remitti vnum, & non remitti aliud; ſed qui peccauit mortaliter per peccatum præteritum meretur, vt ſibi non remittatur reatus culpæ, & præterea meretur puniri pœna æterna; ergo Deus poteſt remittere reatum culpę, & nolle remittere reatum pœnæ, ſed velle infligere pœnam æternam.

6. Sextò, vt arguit Suarius diſp. 10. ſect. 2. num. 2. Deus poteſt creaturæ rationali innocenti infligere æternum malum, & æternam miſeriam: cum enim ſit ſupremus dominus, poteſt qualibet creatura vti, ſicut figulus vtitur vaſe; ergo poteſt ei, qui peccauit mortaliter, remiſſo reatu culpæ, infligere æternam miſeriam in pœnam peccati remiſſi.

7. Reſpondeo plures fuiſſe errores hæreticorum, & opiniones Scholaſticorum. Primò ergo vt refert Bellarminus lib. 4. de pœnitentia, cap. 2. Lutherus initio ſuæ defectionis à fide docuit Deum nunquam exigere pœnam pro peccatis remiſſis quoad culpam, & hunc errorem ſequutus eſt Caluinus lib. 3. Inſtitutionum, cap. 4. §. 31. & 32. Secundò idem Lutherus deinde conceſſit, remiſſa culpa, aliquando remanere reatum pœnæ temporalis luendæ in hac vita, ſed negauit remanere vllum reatum pœnæ luendæ poſt mortem, ideoque negauit Purgatorium, ſuffragia pro mortuis &c. Tertiò Catholici omnes poſt Concilium Tridentinum ſeſs. 6. cap. 14. & ſeſs. 14. cap. 9. docent in præſenti prouidentia, remiſſa culpa mortali, de facto remitti reatum pœnæ æternæ, ſed ſæpe remanere reatum pœnæ temporalis luendæ, tum in hac vita, tum poſt mortem in Purgatorio. Quartò Suarius diſp. 10. ſeſs. 2. & Cardinalis de Lugo diſp. 8. nu. 69. & alij docent Deum de potentia abſoluta poſſe remittere reatum culpæ mortalis, non remiſſo reatu pœnæ ęternæ. Quintò Scotus, Gabriel, & Medina dicunt, remiſſo reatu culpæ mortalis, non poſſe per vllam potentiam remanere reatum pœnæ æternæ, ſed hoc docent ex falſo fundamento, quia nimirum putant reatum pœnæ æternæ identificari cum reatu culpæ mortalis. Sextò idem Scotus, & alij, quia putant reatum culpæ venialis non diſtingui à reatu pœnæ, docent, remiſſa tota culpa veniali, neceſſario remitti totam pœnam. Septimò alij authores communiter docent reatum culpæ venialis diſtingui à reatu pœnæ, ac ſæpe de facto remitti totum reatum culpæ venialis, non remiſſo toto reatu pœnæ.

8. Dicendum primò: Deus in præſenti prouidentia nunquam remittit peccatum mortale quoad culpam, quin ſimul remittat pœnam æternam inferni. Concluſio eſt de fide ex Tridentino ſeſs. 6. cap. 14. Probatur: nam de facto Deus nunquam remittit peccatum mortale, niſi per gratiam ſanctificantem, quæ dat ius ad æternam beatitudinẽ; ſed non poteſt Deus dare ius ad æternam beatitudinem, quin remittat pœnam æternam inferni, quæ affert æternam miſeriam; ergo &c.

9. Dicendum ſecundò: Deus neque de potentia abſoluta poteſt remittere peccatum mortale quoad reatum culpæ, quin remittat reatum pœnæ æternæ afferentis æternam miſeriam.

10. Probatur: nam Deus non poteſt tractare vt inimicum illum, qui non eſt inimicus: nam eo ipſo inordinatè, & crudeliter ſe

gereret;

gereret; ſed Deus eum, quem per æternam pœnam facit in æternum miſerum, tractat vt mimicum; ergo non poteſt eum, qui per remiſſionem peccati mortalis, non eſt amplius inimicus Deo, punire pęna æterna. Probatur minor: nam qui vult, & infligit alteri malum ex genere ſummum, quod poſſit infligere, tractat illum vt inimicum; ſed æterna pęna includens æternam miſeriam eſt malum ex ſuo genere ſummum, quod Deus poteſt infligere creaturæ rationali; nam licet malum culpæ ſit maius malo pœnæ, tamen malum culpæ non poteſt à Deo infligi, ſed ſolum permitti: ergo Deus tractat vt inimicum eum, quem punit pœna æterna includente æternam miſeriam.

11. Confirmatur: nam cum odiſſe ſit velle malum, non poteſt Deus infligere malum ſimpliciter ei, quem ſimpliciter, & abſolutè non odit; ſed pęna æterna includens æternam miſeriam eſt malum ſimpliciter creaturæ rationalis; ergo Deus non poteſt creaturæ rationali inferre malum æternæ miſeriæ, niſi eam ſimpliciter odio habeat; ſed Deus ſolos malos, & inimicos ſimpliciter odio habet; ergo ſolis malis, & inimicis Deus poteſt infligere pęnam æternam includentem miſeriam, ac proinde non poteſt illam infligere ei, qui per remiſſionem culpæ mortalis non eſt amplius malus, & inimicus Deo.

12. Dices: peccatum præteritum eſt adæquatum meritum pęnæ æternæ, macula autem habitualis non eſt vlla pars meriti; ſed ablata macula habituali, non aufertur peccatum præteritum in ratione præteriti; ergo ablata macula habituali, non aufertur meritum pęnæ æternæ; ergo ablata macula habituali, peccatum præteritum poteſt iuſtè puniri pęna æterna.

13. Reſpondeo, diſtinguo maiorem; peccatum præteritum eſt adæquatum meritum pęnæ æternæ, vt infligendæ ſub conditione, quod tale meritum non auferatur moraliter, concedo; vt infligendæ etiam ſub conditione, quod moraliter auferatur, nego; concedo minorem: & diſtinguo conſequens; ergo ablata macula habituali, non aufertur moraliter meritum pęnæ ęternæ, nego; non aufertur phyſicè, concedo; & nego ſecundam conſequentiam. Peccatum præteritum meretur pęnam æternam, vt infligendam ſub conditione, quod tale meritum moraliter non auferatur, ſed moraliter duret in æternum; at non meretur pęnam æternam vt infligendam ſub conditione, quod ablatum ſit meritum pęnæ æternæ; ſed cum aufertur macula, aufertur moraliter meritum pęnæ æternæ; ergo non eſt mirum, quod ablata macula, peccatum præteritum non poſſit iuſtè puniri pęna ęterna.

14. Dicendum tertiò: Deus etiam in præſenti prouidentia ſæpe remittit peccatum mortale quoad culpam, abſque eo, quod illud remittat quoad pęnam temporalem, ideoque ſæpe peccatum mortale remiſſum quoad culpam punit pęna temporali, tum in hac vita, tum poſt mortem in purgatorio. Concluſio eſt de fide ex Tridentino ſeſſ. 6. cap. 14. & ſeſs. 14. cap. 8.

15. Probatur primò ex Scriptura. 2. Reg. 12. Dauid poſt impetratam veniam adulterij, & homicidij, punitus eſt morte filij, & pluribus alijs pęnis temporalibus. 2. Regum 24. idem Dauid ob numeratum populum pęnitentiam agit, & impetrat veniam, & tamen datur illi optio, vt eligat peſtem, famem, vel bellum. Mors eſt pęna peccati originalis, & tamen poſt remiſſum peccatum originale omnes morimur. Numer. 14. vniuerſus populus murmurauit, & Moyſis interceſſione reconciliati ſunt Deo, & tamen in pęnam omnes, exceptis Caleb, & Ioſue, qui non fuerunt participes murmurationis, mortui ſunt in deſerto. Num. 20. Moyſes, & Aaron, quia non glorificauerunt Deum ad petram, obtenta venia culpæ, damnati ſunt ad moriendum in deſerto. Videri poteſt Bellarminus lib. 4. de pęnitentia, cap. 2. & lib. 1. de Purgatorio, cap. 11.

16. Dices: hæc teſtimonia probant ſolum, remiſſa culpa, non ſemper remitti pęnas temporales luendas in hac vita.

17. Sed contrà: nam allata teſtimonia Scripturæ probant multis, remiſſa culpa, non remitti pęnas temporales; ſed ex his plures moriuntur, antequam ſatisfecerint adæquatè pro pęnis non remiſſis, & antequam illas luerint; ergo debent illas luere poſt mortem in altera vita, hoc eſt Putgatorio.

18. Probatur ſecundò ratione, quam affert Sanctus Thomas 3. par. quæſt. 86. art. 4. Peccatum enim mortale, cum ſit auerſio à Deo, & inordinata conuerſio ad creaturam, meretur pęnam, & in quantum eſt auerſio à Deo, & in quantum eſt inordinata conuerſio ad creaturam: iuſtum enim eſt, vt qui voluntati ſuæ plus indulſit, quam debuit, contra ſuam voluntatem aliquid patiatur, ideoque Apocalypſis 18. dicitur: *Quantum ſe glorificauit, & in delicijs fuit, tantum date illi tormentum, & luctum*; ergo Deus remittendo peccatum quoad culpam, poteſt remittere pęnam peccato debitam, in quantum fuit auerſio à Deo, & non remittere pęnam debitam, in quantum fuit inordinata conuerſio ad creaturam; ſed peccatum in quantum eſt auerſio à Deo bono infinito, & conſtituit hominem inimicum Deo; habet quandam infinitatem, propter quam meretur pęnam propriam inimici: In quantum autem eſt inordinata conuerſio ad creaturam, cum ſit conuerſio finita, meretur ſolum pęnam temporalem, & finitam; ergo poteſt Deus per gratiam, qua hominem ex inimico facit amicum, remittere pęnam æternam debitam inimico ratione auerſionis à Deo, & non remittere pęnam temporalem debitam ratione conuerſionis ad creaturam.

19. Probatur tertiò: nam cum quis furatus eſt amico, peccauit contra amicitiam, offendens amicum, & peccauit contra iuſtitiam, ſumens ſibi pluſquam debuit; amicus autem poteſt condonare furtum, in quantum fuit offenſa contra amicitiam, & ſimul exigere, vt amicus reddat æquale rei ablatæ, & ſic ponatur æqualitas iuſtitiæ; ſed qui per peccatum mortale offendit Deum, & peccat contra diuinam amicitiam, & peccat contra iuſtitiam, ſumens ſibi plus, quam debetur; ergo Deus poteſt per gratiam condonare offenſam, ac remittere pęnam æternam debitam peccato, in quantum eſt contra amicitiam, & ſimul poteſt velle, vt quantum peccator propriæ voluntati inordinatè indulſit, tantum contra propriam voluntatem patiatur, & ſic per pęnam temporalem ponatur æqualitas iuſtitiæ.

20. Probatur quartò: nam in tantum remiſſa culpa mortali, non poteſt infligi pęna æterna, in quantum pęna æterna eſt propria inimici; ſed pęna temporalis poteſt etiam infligi amico ad correctionem, & reordinationem, ideoque parentes puniunt filios maximè dilectos; ergo Deus, remiſſo peccato mortali quoad culpam, poteſt infligere pęnam temporalem.

21. Dicendum quartò contra Scotum; peccatum etiam veniale poteſt remitti totaliter quoad culpam, & non remitti quoad totam pęnam.

22. Probatur primò; nam eatenus Scotus docet peccatum veniale non poſſe remitti quoad totum reatum culpæ, quin remittatur quoad totum reatum pęnæ, quatenus exiſtimat ex peccato veniali præterito non remanere alium reatum, quàm ſoluendæ pęnæ; ſed hoc eſt falſum; vt enim dictum eſt quæſt. 38. ex peccato veniali vltra debitum ſoluendæ pęnæ remanet macula, quæ verè, & propriè eſt peccatum; ergo &c.

23. Probatur ſecundò; nam peccatum veniale, & relinquit fœditatem culpæ, quæ debet compenſari decore vindictæ, & relinquit debitum, vt quantum quis venialiter peccando, voluntati propriæ inordinatè indulſit, tantum contra propriam voluntatem patiatur; ergo Deus poteſt auferendo fęditatem culpæ remittere pęnam, qua deberet compenſari, ſi duraret poſt hanc vitam, & non remittere debitum, vt quantum quis propriæ voluntati inordinatè indulſit, tantum contra propriam voluntatem patiatur.

24. Ad 1. concedo maiorem, & diſtinguo minorem; reatus culpæ vt phyſicè ſuo tempore exiſtentis eſt cauſa neceſſaria reatus pęnæ, concedo; reatus culpæ, vt moraliter perſeuerantis eſt cauſa neceſſaria reatus pęnæ, nego; & nego conſequentiam. Plures cauſæ ità ſunt neceſſariæ ad primam poſitionem effectus, vt earum conſeruatio phyſica non ſit neceſſaria ad conſeruationem effectus; e. g. pater ità eſt neceſſarius ad primam generationem filij, vt conſeruatio patris non ſit neceſſaria ad conſeruationem filij; mortuo enim patre filius conſeruatur. In caſu noſtro peccatum actuale eſt cauſa neceſſaria ad incurrendum reatum pęnæ, ſed perſeuerantia phyſica, vel moralis peccati commiſſi non eſt neceſſaria ad hoc, vt duret reatus pęnæ; ſed cum peccatum remittitur quoad culpam, non fit, vt peccatum non fuerit præteritum, adeoque non extiterit cauſa neceſſaria ad incurrendum reatum pęnæ, ſolum fit, vt peccatum præteritum non perſeueret moraliter; ergo remiſſo peccato præterito quoad culpam, poteſt remanere reatus pęnæ, proportionaliter, ac patre extincto, poteſt remanere filius.

25. Ad 2. diſtinguo minorem; donum Chriſti eſt efficacius, quàm peccatum in ordine ad effectum, ad quem datur, concedo; in ordine ad alios effectus, nego; concedo minorem, & diſtinguo conſequens; ergo per donum gratiæ, quod datur in ordine ad remittendam ſimul culpam, & pęnam, remittitur ſimul culpa, & pęna, concedo; quod non datur in ordine ad hoc, nego. Chriſtus dat multa dona, & omnia ſunt efficaciora peccato in ordine ad effectum, ex cuius intentione efficaci dantur; ſed non omnia dantur in ordine ad eoſdem effectus. Donum ergo Chriſti, quod datur in baptiſmate, vel in contritione perfectiſſima in ordine ad remittendam ſimul culpam, & totam pęnam, remittit ſimul culpam, & totam pęnam; donum, quod datur in ſacramento pęnitentiæ, & contritione minus perfecta in ordine ad remittendam culpam, & ſolam partem pęnę, remittit culpam, & ſolam partem pęnæ; donum gratiæ conſummatæ, quod dabitur in die iudicij in ordine ad auferendam mortalitatem, concupiſcentiam, peccabilitatem, & alios defectus, eſt efficacius peccato in ordine ad auferendos tales defectus. Idem dic de reliquis. Chriſtus autem vnicuique diſtribuit hæc dona, prout vult iuxta leges ſuæ prouidentiæ.

26. Ad 3. diſtinguo maiorem; peccata remittuntur per paſſionem Chriſti exigitiuè, & prout applicatam per varia dona gratiæ, concedo; formaliter, & independenter ab applicatione, nego; & diſtinguo minorem; paſſio Chriſti eſt ſufficiens ad ſatisfaciendum pro tota culpa, & pro tota pęna, ſufficientia actus primi requirente determinatam applicationem, concedo; ſufficientia non requirente determinatam applicationem, nego; & nego conſequentiam. Paſſio Chriſti ſufficientia actus primi eſt ſufficiens ad ſatisfaciendum pro tota culpa, & pro tota pęna, ſed vt auferat totam culpam, & totam pęnam in actu ſecundo, debet applicari per certa dona; ſi autem applicetur per alia dona, non tollit totam pęnam. Confirmatur reſponſio: nam non valet: omnipotentia diuina eſt ex

ſe ſufficiens ad nunc reſuſcitandos mortuos ab initio mundi; ergo nunc omnes illos reſuſcitat. Ratio eſt, quia diuina omnipotentia iá eſt ſufficiens in actu primo ad reſuſcitandum omnes mortuos, vt ad illos nunc reſuſcitandos in actu ſecundo debeat applicari per voluntatem efficacem reſuſcitandi nunc omnes mortuos. Proportionaliter paſſio Chriſti eſt ſufficiens ad remittenda omnia peccata ſimul quoad culpam, & pęnam: non tamen valet; *ergo ſemper ſimul remittit totam culpam, & totam pænam*. Ratio eſt, quia vt remittat totam culpam, & totam pęnam, debet applicari per certa dona; at non ſemper applicatur per illa dona.

27. Ad 4. nego maiorem. Ratio eſt, quia iudex non poteſt reatum vllius culpæ mutare in reatum alterius culpæ: ex. gr. non poteſt facere, vt qui erat reus homicidij, ſit reus mendacij, quod nunquam commiſit, nec poteſt vnam maculam mutare in aliam, ſiquidem maculæ non poſſunt cauſari à iudice, ſed à peccante; at poteſt iudex pęnam maiorem mutare in minorem, itaut eum, qui obligabatur ad pęnam ſuſpendij, obliget ad ſoluendam pęnam minorem triremium; ergo Deus poteſt pęnam æternam mutare in temporalem, & vnam pęnam temporalem maiorem in aliam minorem, & fortaſsè etiam in æqualem. Addo non eſſe neceſſe, vt cum remittitur pęna æterna, & non remittitur temporalis, pęna æterna mutetur in temporalem, ſed ſufficere, vt remittatur tota pęna, quæ debetur peccato, in quantum fuit auerſio à Deo, & vt non remittatur pęna, quæ debebatur peccato, in quantum fuit conuerſio ad creaturam, cui conuerſioni, remiſſa culpa, & pęna æterna, debetur determinata pęna temporalis, quam Deus poteſt nolle remittere.

28. Ad 5. probans remitti poſſe peccatum mortale, non remiſſa pęna æterna, diſtinguo maiorem: illi, qui meretur duo mala, poteſt remitti vnum, & non remitti aliud eſſentialiter ſupponens primum, nego; non eſſentialiter ſupponens primum, concedo; diſtinguo eodem pacto minorem; & nego conſequentiam. Pęna æterna non poteſt infligi niſi inimico, ac proinde ſupponit eſſentialiter non fuiſſe remiſſam culpam, ratione cuius peccator eſt inimicus; ergo pęna æterna non poteſt non remitti, cum remittitur culpa; ſiquidem eo ipſo, quod Deus remittit peccatum mortale quoad culpam, non amplius habet ius tractandi eum, qui peccauit, vt inimicum, ac proinde non amplius habet ius infligendi illi pęnam æternam.

29. Ad 6. nego antecedens. Si enim Deus non poteſt tractare vt inimicum eum, qui fuit inimicus, ſed non eſt amplius inimicus, multò minus poteſt tractare vt inimicum eum, qui nunquam fuit inimicus; ſed infligere miſeriam æternam eſt tractare creaturam rationalem vt inimicam; ergo Deus non poteſt infligere miſeriam æternam illi, cui remiſit culpam mortalem.

30. Dices; Deus poteſt remittere pęnam æternam, non remiſſa culpa mortali; ergo.

31. Reſpondeo primò tranſeat antecedens, & nego conſequentiam. Diſparitas eſt, quia nolle tractare vt inimicum eum, qui eſt inimicus, videtur eſſe quædam clementia; at velle tractare vt inimicum eum, qui non eſt inimicus, videtur crudelitas; ſed Deo repugnat crudelitas, non repugnat clementia; ergo &c.

32. Reſpondeo ſecundò, diſtinguo antecedens: Deus poteſt remittere pęnam æternam damni, non remiſſa culpa mortali, nego; pęnam æternam ſenſus, tranſeat; & nego conſequentiam. Pęna æterna damni conſiſtit in priuatione felicitatis æternæ; ſed Deus non poteſt dare felicitatem æternam ei, cui non remiſit reatum culpæ mortalis; ergo non poteſt remittere pęnam damni ei, cui non remiſit culpam mortalem. Probatur minor: nam Deus non poteſt ſimpliciter diligere eum, quem ſimpliciter odio proſequitur vt inimicum; ſed Deus eum, cui non remiſit peccatum mortale, ſimpliciter odio proſequitur vt inimicum, vt dicetur ſuo loco: ergo Deus non poteſt ſimpliciter diligere eum, cui non remiſit peccatum mortale: ſed velle alicui felicitatem æternam eſt ſimpliciter illum diligere: ergo Deus non poteſt velle dare felicitatem æternam ei, cui non dimiſit peccatum mortale, licet fortaſsè poſſit ex quadam clementia illum non punire pęna æterna ſenſus.

QVÆSTIO XXXX.

Vtrum peccatum veniale non remiſſum in hac vita puniatur in inferno pæna æterna?

1. Videtur non puniri pęna æterna, ſed ſolùm temporali, primò quia Deus peccata non punit vltra condignum, & pluſquam merentur, ſed potius citra condignum; ſed peccatum veniale ex ſe meretur pęnam ſolum temporalem; ergo in inferno punitur ſolum pęna temporali.

2. Secundò Deus peccatum leue non punit pęna graui; ſed peccatum veniale eſt leue; ergo non punit pęna graui; ſed pęna æterna ex ſua ratione eſt grauiſſima; ergo Deus non punit peccatum veniale pęna æterna.

3. Tertiò ſi dicatur peccatum veniale propter coniunctionem cum mortali mereri per accidens pęnam æternam, contra eſt, nam coniunctio non augens culpam, neque auget meritum pęnæ; ſed coniunctio peccati venialis cum mortali non auget culpam;

ergo neque auget meritum pęnæ. Confirmatur; nam cum illa coniunctio non conſtituat peccatum veniale peccatum graue, non conſtituit illud pęna graui dignum, qualis eſt pęna æterna.

4. Quartò ſi dicatur peccatum veniale mereri pęnam æternam propter ſuam perpetuitatem, qua in inferno eſt perpetuum quoad reatum culpæ, contra eſt, nam peccatum actuale præteritum, non autem eius duratio habitualis meretur pęnam, niſi in tali duratione committatur nouum peccatum actuale; ſed peccatum actuale præteritum ſecundum ſe eſt dignum pęna ſolùm temporali; ergo etiamſi propter connexionem cum mortali duret habitualiter in æternum, meretur pęnam ſolum temporalem. Probatur maior; nam ſi peccatum veniale quoad maculam habitualem culpæ durauerit duobus menſibus, non meretur maiorem pęnam, quam ſi durauerit vno tantum menſe; ergo ſi duret in æternum, non meretur maiorem pęnam, quam ſi duret ſolum temporaliter.

5. Quintò pęna æterna debetur ſolum inimico; ergo maior pęna æterna debetur ſolum magis inimico; ſed Deus propter peccata venialia adiuncta mortalibus non eſt magis inimicus peccatori; nam peccata venialia cum non ſint contra charitatem, & amicitiam Dei, non merentur diuinam inimicitiam, neque augmentum inimicitiæ; ergo Deus propter peccata venialia adiuncta mortalibus non punit peccatorem maiori pęna æterna.

6. Sextò peccata venialia, etiamſi multiplicentur in infinitum, non poſſunt adęquare vnum peccatum mortale, quamuis minimum; ergo pęna peccatorum venialium, etiamſi augeatur in infinitum, non poteſt adęquare pęnã vnius peccati mortalis quamuis minimi; ſed ſi pęna venialis peccati in inferno euaderet æterna pęna plurium, & plurium venialium peccatorum poſſet non ſolum adæquare, ſed etiam excedere pęnam alicujus peccati mortalis; ergo &c.

7. Septimò ità ſe habet peccatum veniale factum in ſtatu gratię, ſicut opus honeſtum ſupernaturale factum in ſtatu peccati mortalis; ſed honeſtum opus ſupernaturale factum in ſtatu peccati mortalis, accedente gratia, non meretur vllum augmentum felicitatis ęternę, ſed ſolum meretur pręmium temporale; ergo peccatum veniale factum in ſtatu gratię, adueniente peccato mortali, non meretur augmentum miſeriæ æternæ, ſed ſolum pœnam temporalem, præſertim cum Deus ſit multò propenſior ad præmiandum, quam ad puniendum.

8. Octauò ſi dicatur peccatum veniale non remiſſum in inferno puniri pęna æterna ratione ſtatus damnationis, qui exigit, vt tota pœna ſit æterna, & non minuatur, ſiquidem in inferno non eſt refrigerium, & redemptio, contra eſt, nam ſequeretur, quod etiam cum remiſſo peccato mortali, vel veniali quoad culpam, ſupereſt aliquis reatus pęnæ temporalis, illa pęna temporalis in inferno ratione ſtatus muraretur in æternam, quod eſt falſum, & videtur abſurdum.

9. Reſpondeo tres eſſe ſententias, duas antiquorum, tertiam quorundam recentiorum. Omnes antiqui conuenerunt in hoc, quod ſi peccatum veniale non remiſſum in hac vita, in inferno propter coniunctionem cum mortali eſt irremiſſibile, ac proinde durat in æternum quoad culpam, durat etiam in æternum quoad pœnam, & punitur pęna æterna. Hoc ſuppoſito, antiqui diuiſi ſunt in duas ſententias. Prima Richardi de Sancto Victore prima parte ſuorum operum opuſc. de differentia peccati mortalis à veniali, Sancti Thomæ 1. 2. quæſt. 87. art. 5. ad 3. Caietani, & Thomiſtarum communiter, Sancti Bonauenturæ in 4. diſt. 4. art. 2. quæſt. 3. Durandi in 4. diſt. 1. quæſt. 2. & aliorum docet peccatum veniale in hac vita non remiſſum, in inferno propter connexionem cum mortali durare in æternum quoad culpam, & puniri pœna æterna. Hanc ſententiam ſequuti ſunt etiam plerique authores noſtræ Societatis, nimirum Suarius de pænitentia diſp. 37. ſect. 2. Vaſquez t. 2. diſp. 141. cap. 2. Card. de Lugo de pænitentia diſp. 10. ſect. 2. num. 39. & alij.

10. Secunda ſententia Scoti in 4. diſt. 2. quæſt. 1. & Scotiſtarum communiter docet ex peccato actuali veniali non relinqui maculam, ſeu reatum culpæ diſtinctum á reatu pęnæ, ſed ſolum relinqui obligationem ad luendam pænam temporalem; & quia obligatio ad luendam pænam temporalem auſertur per hoc, quod quis luerit totam pænam debitam, docet damnatos, luendo totam pænam temporalem debitam pro peccato veniali, liberari à toto reatu culpæ ſimul, & pænæ, ac proinde in damnatis peccatum veniale non durare in æternum, neque quoad culpam, & maculam, neque quoad pœnam.

11. Tertia ſententia quorundam recentiorum docet, peccata venialia non remiſſa in hac vita durare in æternum quoad maculam, & reatum culpæ, quem putant diſtingui à reatu pænæ, & tamen non puniri pęna æterna, ſed ſolum temporali, qua integrè ſoluta, manet reatus culpæ, ſed non amplius punitur, quia iam eſt adæquatè punitus.

12. Dicendum primò; ſi peccatum veniale in inferno durat in æternum quoad culpam, debet etiam durare in æternum quoad pœnam.

13. Probatur; nam qui peccat in ſtatu viæ meretur de condigno, vt in ſtatu termini peccatum puniatur pæna proportionata culpæ; ſed proportio inter pœnam, & culpam conſiſtit in hoc, vt quantum, & quandiu culpa diſplicet Deo, tantùm, & tandiu pæna diſplicear peccatori; ergo qui peccat in ſtatu viæ, meretur de condigno, vt quantum, & quandiu

quandiu in ſtatu termini culpa diſplicet Deo, tantum, & tandiu pæna diſplicet peccatori; ergo meretur de condigno, vt ſi in ſtatu termini culpa debet durare in ęternum, ac proinde debet Deo diſplicere in æternum, etiam pæna ſit æterna, ac diſpliceat peccatori in æternum.

14. Confirmatur primò: nam ordo iuſtitiæ poſtulat, vt quantum, & quandiu propter peccata commiſſa in via peccator eſt malus in ſtatu termini, tantùm, & tandiu ſit miſer; ſed ſi culpa venialis contracta in via, in inferno durat in æternum, peccator erit malus in æternum; ergo ordo iuſtitiæ poſtulat, vt propter culpam venialem æternam puniatur in æternum.

15. Confirmatur ſecundò: nam eſt contra ordinem iuſtitiæ, vt ex duobus, quorum vnus propter peccata commiſſa in ſtatu viæ, in ſtatu termini erit in æternum malo culpæ peior altero, ac magis Deo diſplicens, non ſit proportionaliter miſerior malo pęnæ, ac magis ſibi ipſi diſplicens propter pænam; ſed hoc ſequeretur; nam ſi duo ſint ęquales in peccatis mortalibus, ſed alter habeat etiam venialia, qui habet venialia erit in æternum peior malo culpæ, & magis Deo diſplicens, & tamen non erit in æternum miſerior malo pænæ, ac ſibi ipſi magis diſplicens propter pænam; ergo &c.

16. Dices primò; damnati in inferno per peccata odij Dei, blaſphemiæ &c, ſemper fiunt peiores, ac Deo magis diſplicentes malo culpæ, & tamen non fiunt miſeriores, ac ſibi magis diſplicentes malo pęnæ; ergo ordo iuſtitiæ non poſtulat, vt quantum, & quandiu peccator eſt malus malo culpæ, tantùm, & tandiu ſit miſer malo pęnæ.

17. Reſpondeo diſtinguo conſequens; ergo ordo iuſtitiæ non poſtulat, vt quantum, quandiu peccator eſt malus malo culpæ commiſſæ in via, ac proinde meritoriæ pęnæ, tantùm, & tandiu ſit miſer malo pęnæ, nego; propter peccata commiſſa in termino, ac proinde non meritoria pęnæ, concedo; & nego conſequentiam. Ordo iuſtitiæ poſtulat, vt duo ſint ſtatus, alter temporalis viæ, in quo quis poſſit mereri, ac demereri de condigno; alter æternus termini, in quo recipiat pręmia, & pęnas meritorum, ac non amplius mereatur, vel demereatur; ergo ordo iuſtitiæ poſtulat quidem, vt in termino tantum quis ſit miſer miſeria pęnæ, quantum eſt malus propter peccata commiſſa in via, ac proinde meritoria pęnæ; at non poſtulat, vt quantum quis in termino eſt malus peccatis commiſſis in termino, ac proinde non meritorijs pęnæ, tantum ſit miſer; ergo non eſt mirum, quod per peccata commiſſa in termino damnati fiant ſemper peiores, & peiores, & tamen non fiant miſeriores, & miſeriores per nouam pęnam, cum illa peccata non mereantur pęnam nouæ miſeriæ. Ratio vlterior eſt, quia ſi ſtatus termini eſſet ſtatus merendi nouam miſeriam, & pęnam, non eſſet ſtatus termini, ſed viæ cuiuſdam interminatæ, ac ſemper tendentis ad nouam miſeriam; quod eſt contra ordinem prouidentiæ, & iuſtitiæ.

18. Dices ſecundò; dæmones propter peccata, quæ nunc committunt in ſtatu termini, aliquando puniuntur à Deo; ergo etiam peccata commiſſa in termino merentur pęnam.

19. Reſpondeo, diſtinguo antecedens; puniuntur pęna coercitiua, concedo; pęna compenſatiua, & reordinatiua culpæ, nego; & diſtinguo eodem pacto conſequens, Alia eſt pęna coercitiua, qua poſſunt puniri etiam bruta animalia, vt cum equus, vel aſinus coercetur plagis; alia eſt pęna compenſatiua, & reordinatiua culpæ. Dæmones propter peccata, quæ committunt in termino, aliquando puniuntur pęna purè coercitiua, non autem pęna compenſatiua, & reordinatiua culpæ. Dum dicimus peccata commiſſa in termino non mereri pęnam, non loquimur de pæna purè coercitiua, ſed de compenſatiua, & reordinatiua culpæ.

20. Dicendum ſecundò; peccata venialia in hac vita non remiſſa quoad culpam propter coniunctionem cum mortalibus, in inferno durant in æternum quoad culpam, ac proinde puniuntur pæna æterna.

21. Probatur; ex dictis enim quæſt. 36. & 37. peccatum veniale actuale non ſolum relinquit reatum pænæ, hoc eſt obligationem ad luendam pænam, ſed etiam reatum culpæ, hoc eſt maculam, & fœditatem, propter quam qui peccauit diſplicet Deo; ſed Deus inimico, dum remanet inimicus, nunquam in hac prouidentia remittit culpam, illumque mundat à macula, vt cum Sancto Thoma 3. par. quæſt. 87. art. 4. docent Theologi; ergo cum damnati ſint Deo inimici, nunquam illis remittitur culpa etiam venialis, ac proinde reatus culpæ etiam venialis durat in æternum, & conſequenter pæna durat in æternum.

22. Dicendum tertiò: ſi peccatum veniale non relinqueret alium reatum, quam pænæ, ſiue obligationem ad pænam, vt docet Scotus, peccata venialia non remiſſa in hac vita non punirentur pæna æterna in inferno, ſed ſolum pæna temporali, qua ſoluta, non remaneret reatus.

23. Probatur: nam obligatio ad aliquam pænam ſubſtinendam aufertur, ſoluta pæna; ergo ſi ex peccato veniali non relinquitur alius reatus, quam ad ſubſtinendam pænam temporalem, vt docet Scotus, ſoluta illa pæna, aufertur reatus. Confirmatur, & explicatur: nam ſi aliquis ex delicto ad nihil aliud obligetur, quàm ad ſoluenda centum, quomodocunque ſoluat centum, ſiue ſponté ſoluat, ſiue cogatur à iudice per vim exigente centum, liberatur ab obligatione ſoluendi centum; ergo ſi ex peccato veniali commiſſo non remanet alius reatus, quàm obli-

gatio

gatio patiendi pænam temporalem, ſi damnatus patiatur talem pænam inflictam à iudice, liberatur à reatu patiendi illam pænam temporalem.

24 Obijcit Vaſquez diſp. 141. cap. 2. qui in inferno patitur pænam temporalem, poteſt quidem ſatis pati, hoc eſt pati totam pęnam, quam meretur, ſed non poteſt ſatisfacere; ſatisfactio enim includit quandam rationem meriti, & debet eſſe accepta, & grata apud Deum: pæna autem damnati nullam habet rationem meriti, nec eſt accepta, & grata apud Deum; ſed ad auferendum reatum pęnę non ſufficit ſatis pati, ſed requiritur ſatisfactio; ergo &c.

25, Reſpondeo, nego minorem. Si enim non datur alius reatus, quàm obligatio ſubſtinendi pænam, eo ipſo, quod quis ſubſtineat illam pænam inflictam à iudice, ſatis patitur, ac proinde liberatur à tali reatu, etiamſi propriè non ſatisfaciat, eo pacto, quo in humanis qui pænam inuitus ſubſtinet à iudice, licet non ſatisfaciat, tamen per ſatiſpaſſionem liberatur à reatu, ſiue obligatione ſubſtinendi pęnam.

26. Ad 1. diſtinguo minorem: peccatum veniale ex ſe meretur ſolùm pænam temporalem pro caſu, pro quo culpa in termino ſit æterna, nego; pro caſu, pro quo culpa in termino non ſit æterna, concedo; & nego conſequentiam. Peccatum veniale ex ſe meretur pænam proportionatam culpæ; ſed pæna proportionata culpę conſiſtit in hoc, vt quantum, & quandiu in ſtatu termini quis eſt malus, ac Deo diſplicens propter culpam, tantùm, & tandiu ſit miſer, & ſibi ipſi diſplicens propter pęnam; ergo peccatum veniale meretur puniri pæna ſolùm temporali pro caſu, pro quo culpa in termino non ſit æterna, & meretur puniri pæna æterna pro caſu, pro quo culpa in termino per accidens ſit æterna.

27. Dices: vel peccatum veniale meretur pænam æternam per ſe, vel per accidens; neutrum dici poteſt; ergo &c.

28. Reſpondeo peccatum veniale mereri pænam æternam, eo pacto, quo eſt irremiſſibile quoad culpam; ſed quoad culpam eſt irremiſſibile, non per ſe, ſed ſolùm per accidens propter connexionem cum mortali, vt fatentur aduerſarij; ergo meretur pænam æternam, non per ſe, ſed ſolum per accidens propter connexionem cum mortali. Si autem quæratur, in quo ſenſu peccatum veniale dicatur per ſe remiſſibile, per accidens irremiſſibile, per ſe mereri pęnam temporalem, per accidens æternam? Reſpondeo peccatum veniale eſſe remiſſibile, ac per ſe mereri pænam ſolùm temporalem iuxta quartum modum dicendi per ſe explicatum ab Ariſtotele 5. metaphyſicæ capite 18. text. 23. vbi explicatis tribus prioribus modis, quibus aliquod prædicatum dicitur per ſe conuenire ſubiecto, explicat quartum modum, dicens: *Item quæcunque ſoli, prout ſoli inſunt.* Iuxta hunc modum prædicata, quæ conueniunt rei vt ſeparatæ ab omni alio, pręſertim, cui per accidens coniungatur, conueniunt per ſe prædicata, quę conueniunt rei, vt per accidens coniunctę cum aliquo alio, conueniunt per accidens. Explicatur exemplo, Morbus, qui ſeparatus ab alio morbo, cui per accidens poteſt coniungi, eſt curabilis, & non cauſat mortem, coniunctus cum alio morbo eſt incurabilis, & cauſat mortem, dicitur per ſe curabilis, ac non lethalis, per accidens propter coniunctionem cum alio morbo incurabilis, & lethalis; ſed peccatum veniale ſeparatum à mortali, cui per accidens coniungitur, eſt remiſſibile, & meretur pęnam ſolùm temporalem, coniunctum cum mortali eſt irremiſſibile, & meretur pęnam eternam; ergo peccatum veniale per ſe eſt remiſſibile, & meretur pęnam ſolum temporalem, ac ſolùm per accidens, & propter coniunctionem cum mortali eſt irremiſſibile, & meretur pœnam ęternam.

29. Vrgebis: peccatum veniale, ſi coniungatur cum negatione mortalis, eſt remiſſibile, & meretur pęnam ſolùm temporalem, ſi coniungatur cum peccato mortali, eſt irremiſſibile, & meretur pœnam ęternam; ſed magis per accidens eſt peccato veniali coniungi cum negatione peccati mortalis, quàm coniungi cum peccato mortali; ergo magis per accidens eſt peccato veniali eſſe remiſſibile, ac mereri pęnam ſolùm temporalem, quàm eſſe irremiſſibile, ac mereri pęnam æternam. Probatur minor: nam magis eſt per accidens peccato veniali coniungi cum eo, ad quod non diſponit, quàm coniungi cum eo, ad quod diſponit; ſed peccatum veniale diſponit ad mortale, ac non diſponit ad negationem peccati mortalis; ergo &c.

30. Reſpondeo, diſtinguo minorem: magis per accidens eſt peccato veniali coniungi cum negatione peccati mortalis, quàm cum peccato mortali, in ordine ad conſtituendum peccatum veniale per ſe, & ſolitariè exiſtens iuxta quartum modum dicendi per ſe, nego; eſt magis per accidens in alio ſenſu, tranſeat; & diſtinguo eodem pacto conſequens; & maiorem probationis. Non eſt per accidens peccato veniali in ordine ad conſtituendum illud per ſe, & ſolitariè exiſtens iuxta quartum modum dicendi per ſe, quod coniungatur cum negatione peccati mortalis, ſiquidem per hanc ipſam negationem conſtituitur per ſe, & ſolitariè exiſtens; ſed illa prędicata conueniunt peccato veniali per ſe, quæ conueniunt illi vt ſoli, & vt ſeparato ab alio peccato mortali; illa conueniunt per accidens quæ conueniunt peccato veniali vt coniuncto cum peccato mortali; ergo remiſſibilitas, & meritum pęnæ temporalis conuenit peccato veniali per ſe; irremiſſibilitas, & meritum poenæ æternæ, quæ conuenit peccato veniali vt coniuncto cum peccato mortali, conue-

nit

nit ſolùm per accidens, iuxta quartum modum dicendi per accidens.

31. Confirmatur primò ſolutio; nam aduerſarij fatentur peccatum veniale per ſe eſſe remiſſibile, per accidens, & propter coniunctionem cum mortali eſſe irremiſſibile; ſed allato argumento probatur, quod cum peccatum veniale ęquè per accidens coniungatur cum negatione peccati mortalis, ac cum peccato mortali, ęquè per accidens eſſet remiſſibile, ac irremiſſibile; ergo etiam aduerſarij ſoluere debent argumentum allatum.

32. Confirmatur ſecundò: nam morbus, qui ſeparatus ab alio morbo eſt curabilis, ac non affert mortem, coniunctus cum alio morbo eſt incurabilis, & affert mortem, licet ęquè per accidens poſſit coniungi cum alio morbo, ad quem remotè diſponat, dicitur per ſe curabilis, ac non lethalis, per accidens ſolùm incurabilis, & afferens mortem; ergo à pari, cum ſit eadem ratio.

33. Dices: aliqua peccata venialia, puta leuis complacentia de mortali peccato prę-ſenti coniunguntur per ſe, & eſſentialiter cum peccato mortali; ſed quod meretur pęnam ęternam propter connexionem cum altero, cui per ſe connectitur, per ſe meretur pęnam ęternam; ergo aliqua peccata venialia per ſe merentur pœnam ęternam.

34. Reſpondeo primò eodem argumento poſſe probari talia peccata venialia eſſe per ſe, ac non ſolùm per accidens irremiſſibilia; ſed hoc negatur ab aduerſarijs; ergo etiam aduerſarij debent ſoluere argumentum factum.

35. Reſpondeo ſecundò, diſtinguo maiorem: aliqua peccata venialia per ſe, & eſſentialiter connectuntur cum peccato mortali quoad culpam actualem, concedo; quoad habitualem, nego; tranſmitto minorem; & nego conſequentiam. Peccatum veniale conſiſtens in complacentia leui de peccato mortali vt præſenti, quoad culpam actualem per ſe coniungitur cum peccato mortali, at quoad culpam habitualem per accidens ſolùm coniungitur cum peccato mortali habituali; poteſt enim remitti culpa mortalis, & remanere illa culpa venialis habitualis ſeparata ab omni culpa mortali; ſed peccatum veniale illam ſolam pęnam per ſe meretur, quæ debetur illi, ſi remaneat habitualiter ſeparatum ab omni peccato mortali; ergo illud peccatum veniale per ſe meretur ſolùm pęnam temporalem, quandoquidem illi, ſi remaneat habitualiter ſeparatum ab omni peccato mortali, debetur pœna ſolùm temporalis. Proportionali modo explicatur, quo pacto tale peccatum veniale per ſe ſit remiſſibile, ac ſolùm per accidens ſit irremiſſibile. Addo peccatum veniale ſolum remotè diſponere ad mortale; diſpoſitio autem remota per accidens coniungitur cum eo, ad quod diſponit.

36. Ad 2. diſtinguo maiorem; Deus peccatum leue non punit pœna graui grauitate excedente debitam proportionem cum culpa, concedo; grauitate non excedente debitam proportionem cum culpa, nego maiorem; concedo minorem; & diſtinguo eodem pacto conſequens, & antecedens aſſumptum, ac nego ſecundam conſequentiam. Certum eſt, quod Deus peccata venialia punit pœnis Purgatorij, quæ ex ſua ratione ſunt grauiſſimæ, cum excedant omnes cruciatus huius vitæ, etiam quos paſſi ſunt martyres, & ipſe Chriſtus, vt docent communiter Theologi. Cum ergo dicitur, quod Deus peccata venialia, quæ ſunt peccata leuia comparatione mortaliũ, non punit pœna graui, ſenſus eſt, quod non punit pœna excedente debitam proportionem cum culpa; ſed pœna etiam ęterna, qua tantùm quis per totam æternitatem ſit miſer, & ſibi diſplicens, quantum per totam æternitatem eſt malus, ac diſplicens Deo propter culpam, non excedit debitam proportionem cum culpa veniali in ęternum durante; ergo Deus punit peccatum veniale durans in æternum pœna æterna, per quam peccator tantum eſt miſer, quantum eſt malus, vt magis explicabitur in reſponſione ad ſextum.

37. Ad 3. & 4. Dupliciter poteſt intelligi peccatum veniale propter coniunctionem cum mortali, & propter ſuam perpetuitatem mereri pœnam ęternam. Primus ſenſus eſt, vt coniunctio cum mortali, & perpetuitas augeant meritum pœnæ; & hoc eſt falſum. Nam perpetuitas, & coniunctio non ſunt formaliter meritoria, ac proinde nec formaliter augent meritum pœnæ. Secundus ſenſus eſt, quod perpetuitas, & coniunctio cum mortali purificent conditionem, pro qua peccatum veniale actuale meretur pœnam æternam: & in hoc ſenſu propoſitio eſt vera. Peccatũ enim mortale meretur tantum, & tandiu puniri, quantum, & quandiu in termino qui peccauit erit malus; ſed coniunctio cum mortali, & perpetuitas faciunt, vt peccator propter peccatum commiſſum ſit malus in ęternum; ergo purificant conditionem, ſub qua peccatum veniale meretur puniri pœna æterna. Concedo igitur, quod ſolum peccatum veniale cõmiſſum, non autem coniunctio cum mortali, vel perpetuitas culpæ venialis meretur pœnam; ſed dico, quod coniunctio cum mortali, & perpetuitas purificant conditionem, pro qua peccatum veniale præteritum meretur pœnam æternam.

38. Ad 5. diſtinguo maiorem: pęna æterna debetur ſoli inimico, ac ſolum propter inimicitiam, nego; & non ſolum propter inimicitiam, ſed etiam propter æternitatem culpæ, concedo maiorem; concedo minorem; & nego conſequentiam. Pœna æterna debetur ſoli inimico, ſed non ſolum propter inimicitiam, ſed etiam propter æternitatem culpæ, quæ culpa non eſt æterna, niſi in inimicis

Dei;

Dei; ergo licet qui habet peccatum veniale adiunctum mortali non ſit magis inimicus Deo, tamen quia in eo etiam culpa venialis eſt ęterna, meretur pęnam ęternam propter ipſam culpam venialem ęternam. Addo, quod licet peccator propter peccatum veniale coniunctum mortali non ſit magis inimicus Deo, tamen eſt magis Deo diſplicens pro tota ęternitate; ſed qui in æternum magis Deo diſplicet propter culpam, meretur, vt in ęternum ſibi ipſi magis diſpliceat propter pęnam, & ſic vt puniatur pœna æterna; ergo &c.

39 Ad 6. concedo antecedens, & primam conſequentiam, & nego antecedens aſſumptum, ac dico, quod pœna æterna peccatorum venialium, etiamſi multiplicetur in infinitum, nunquam adæquabit pęnam vnius minimi peccati mortalis. Ratio eſt, quia ideo licet peccata venialia multiplicentur in infinitum, non poſſunt adęquare vnum quamuis minimum peccatum mortale, quia peccatum veniale eſt inferioris generis, ac peccatum mortale, ac proinde ſicut equi licet multiplicentur in infinitum, non poſſunt adęquare perfectionem hominis, quia ſunt inferioris generis, ac homo, ſic peccata venialia licet multiplicentur in infinitum, non poſſunt adæquare vnum minimum peccatum mortale; ſed peccatum inferioris generis meretur pęnam inferioris generis; ergo peccata venialia merentur pœnam inferioris generis, ac mortalia, ac proinde pęna venialium etiamſi multiplicetur, & augeatur in infinitum in ſuo genere inferiori, non poteſt adęquare pęnam mortalium. Sicut autem licet in inferno culpa venialis ſit ęquè æterna, ac mortalis, tamen culpæ veniales æternæ non poſſunt ità multiplicari, & augeri, vt adæquent vnam minimam culpam mortalem, ſic pęna venialium, licet in inferno ſit æquè æterna, ac pęna mortalium, tamen non poteſt ità augeri, & multiplicari, vt adęquet pœnam vnius minimi peccati mortalis. Neque verò eſt mirum, quod Deus in theſauris ſuæ omnipotentiæ, & ſapientiæ habeat pęnas proportionatas cuilibet culpæ, & culpis inferioris generis habeat pęnas correſpondentes inferioris generis. Confirmatur: nam iuſta pęna peccati eſt, vt tantum quis doleat, quanta eſt malitia peccati; ergo ſi malitia eſt inferioris generis, iuſta pęna eſt, vt doleat dolore inferioris generis, qui proinde etiam ſi in infinitum augeatur in ſuo genere, non poſſit adæquare dolorem generis ſuperioris.

40. Quæri poteſt, vtrum pœna, qua peccatores in inferno propter peccata venialia non remiſſa puniuntur in ęternum, ſit eiuſdem rationis, ac ſpeciei cum pęna, qua iuſti propter æqualia peccata venialia puniuntur in Purgatorio?

41. Reſpondeo eſſe diuerſæ rationis. Ratio eſt, quia pęna, qua peccatores puniuntur in ęternum propter peccata venialia non remiſſa, eſt intenſiuè grauior propter apprehenſionem ęternitatis; ergo æquitas poſtulat, vt ſit proportionaliter leuior ex alio capite, puta, vt ſit minus ſenſibilis. Illud vniuerſim dici poteſt, quod damnati puniuntur pęna, quæ tum intenſiuè, tum extenſiuè æqualis ſit culpæ, itaut tanta ſit intenſio pœnæ, quanta eſt intenſio culpæ, tanta duratio pęnæ, quanta duratio culpæ, ac proinde ſicut culpa durat in æternum, ſic pœna duret in æternum, ac per hoc habeatur, vt quantum, & quandiu peccator in termino eſt malus, & diſplicens Deo propter culpam, tantum, & tandiu ſit miſer, ac diſplicens ſibi ipſi propter pœnam. Deus porrò per infinitam ſuam ſapientiam, qua vniuerſa diſponit in numero, pondere, & menſura, videt, quę ſit pęna proportionaliter correſpondens vnicuique culpæ.

42. Ad 7. nego maiorem. Quodlibet peccatum viatoris, ſeu mortale, ſeu veniale ſe ipſo eſt tota dignitas pęnę: at opus bonum viatoris non ſe ipſo eſt tota dignitas pręmij, ſed formaliter dignificatur per gratiam in ordine ad merendam felicitatem ęternam; ergo opus bonum factum ſine gratia ſanctificante caret dignitate meritoria vitæ ęternæ, ac proinde non eſt meritorium vitæ ęternæ; & quia non poteſt dignificari per gratiam deinde aduenientem, non poteſt per gratiam deinde aduenientem dignificari ad merendum præmium ęternum. E conuersò peccatum factũ in ſtatu gratiæ habet totam ſuam dignitatem meritoriam pęnæ, per quam dignitatem meretur, vt in termino peccator tantum, & tandiu ſit miſer per pęnam, quantum, & quandiu erit malus per culpam, ac proinde vt ſi per culpam erit in ęternum malus, per pœnam ſit in ęternum miſer.

43. Ad 8. In argumento proponitur dubium, vtrum in inferno peccata mortalia, & venialia remiſſa quoad culpam, ſed non remiſſa quoad totam pęnam, puniantur pœna ęterna; quod dubium examinandum eſt quæſtione ſequenti.

44. Quæres, vtrum ſi quis moreretur cum peccato originali, & cum ſolis peccatis venialibus, propter venialia puniretur pęna ęterna?

45. Reſpondeo primò ex SanctoThoma, & ex ſententia communi theologorum, in hac prouidentia Deum non permittere hunc caſum; ſiquidem inſtituit infernum pro decedentibus in peccato mortali perſonali, limbum pro decedentibus cum ſolo originali, Purgatorium pro decedentibus cum ſolis venialibus: quartum locum pro decedentibus cum ſolo originali, & venialibus non inſtituit. Secundò dico, quod ſi caſus contingeret, ille in limbo propter originale puniretur pœna damni, propter venialia puniretur aliqua pęna æterna, ſed mitiſſima ſenſus, inferioris ordinis, ac ſit pęna, qua damnati in inferno puniuntur propter peccata mortalia. Videri poteſt circa hanc quæſtionem Sanctus Thomas in diſputatis quęſt. 7. de peccato veniali, art. 10. ad 8.

QVÆ-

QVAESTIO XXXXI.

Vtrum in Inferno peccata mortalia, & venialia remiſſa quoad culpam, ſed non remiſſa quoad totam pœnam temporalem, puniantur pœna æterna?

1. VIdetur peccatum; tum mortale, tum veniale remiſſum quoad culpam, ſed non quoad totam pœnam, puniri in inferno pœna æterna: primo quia in inferno nulla eſt redemptio, ſeu liberatio à pœna; ſed ſi puniretur pœna ſolum temporali, illa ſoluta, daretur redemptio, ſeu liberatio à pœna; ergo &c.

2. Secundò damnati, qui ſunt in ſtatu perpetuæ inimicitiæ cum Deo, merentur etiam hanc pœnam, vt nunquam poſſint expectare, vel ſperare ſtatum mitiorem pœnarum; ergo ratione ſtatus merentur, vt etiam pœna pro peccatis remiſſis ſit æterna.

3. Tertiò, vt arguit Suarius de Pœnitentia, diſputatione 37. ſect. 2. Deus peccata punit ad hunc finem, vt qui voluntariè peccando, dehonorauit Deum, voluntariè pœnam acceptando, referat illam in honorem Dei, & ſic peccatum voluntate commiſſum, compenſetur pœna voluntariè acceptata; ergo ad hoc, vt quis ſubſtinendo pœnam, liberetur à reatu, ſiuè obligatione pœnam ſubſtinendi, requiritur, vt pœnam voluntariè acceptet, & referat in honorem Dei; ſed damnati nullam pœnam voluntariè acceptant, neque referunt ad honorem Dei; ergo damnati ſubſtinendo pœnam, non liberantur à reatu, ſiue obligatione ſubſtinendi pœnam, ac proindè quælibet pœna, qua puniuntur, debet eſſe æterna.

4. Quartò, vt arguit Vaſquez t. 2. diſputatione 171. cap. 2. vt quis patiendo pœnam, liberetur ab eius reatu, non ſufficit, vt pœnam patiatur, ſed requiritur, vt patiendo ſatisfaciat Deo iudici; ſed damnati cum patiantur pœnam impatienter, & iudicem blaſphemando, non ſatisfaciunt Deo iudici, qui talem modum patiendi non acceptat; ergo non liberantur à reatu pœnæ.

5. Quintò qui in hac vita pœnas inflictas à Deo ſubſtinent impatienter, ac Deum blaſphemando, non ſatisfaciunt Deo iudici, nec liberantur à reatu pœnæ; ergo &c.

6. Sextò ideò qui patitur pœnam inflictam à iudice humano, etiamſi illam ſubſtineat impatienter, liberatur à reatu pœnæ, quia iudex humanus puniendo non intendit, vt ſibi ſatisfaciat, ſed vt cæteri terreantur: hoc autem obtinet per pœnam etiam impatienter toleratam ab eo, qui punitur; ſed Deus damnatos punit non ſolum ad terrorem aliorum, ſed vt ſatisfiat ipſi Deo; ergo cum Deo non ſatisfiat per pœnam impatienter toleratam, damnati patiendo pœnam, nunquam ab eius reatu liberantur.

7. Reſpondeo duas eſſe ſententias. Prima Suarez de Pœnitentia diſputatione 37. ſect. 2. Vaſquez t. 2. diſput. 140. capite 2. Cardinalis de Lugo de Pœnitentia diſput. 10. ſectione 2. & aliorum docet non ſolum peccata venialia non remiſſa quoad culpam, ſed etiam peccata mortalia, & venialia in hac vita remiſſa quoad culpam, ſed non quoad totam pœnam temporalem, in inferno ratione ſtatus, in quo nulla debet eſſe redemptio nullum refrigerium, puniri pœna æterna.

8. Secunda Durandi in 4. diſtinct. 1. quæſt. 2. docet, quod licet peccata venialia non remiſſa quoad culpam in inferno puniantur pœna æterna, peccata tamen tum mortalia, tum venialia remiſſa quoad culpam, ſed non remiſſa quoad totam pœnam temporalem, puniuntur pœna ſolum temporali, qua ſoluta, liberantur ab omni reatu, & obligatione luendi pœnam vlteriorem. Hanc ſententiam ſatis expreſsè docuit S. Thomas in 4. diſt. 22. quæſtione 1. artic. 1. ad 5. dicens. *Dicendum, quod pro illa parte pœnæ, quæ dimiſſa eſt in confeſſione, vel in contritione, nunquam punietur, ſed pro reſidua, in æternum tamen vt quidam dicunt, quia ratione fori, in quo puniuntur, æterna pœna debetur, ſicut eſt in venialibus, quæ in purgatorio puniuntur pœna temporali, & in inferno æterna. Sed non videtur hoc ſimile, quia veniale ideò in inferno æternaliter punitur, quia ſemper manet, cum non ſit ibi aliquid, quod pœnam delere poſſit; ſed pœna ex hoc ipſo, quod ſoluitur, expiatur. Ideo alij dicunt, quod pœna, cuius eſt aliquis debitor poſt culpam remiſſam, in inferno punitur temporaliter, nec propter hoc ſequitur, quod ſit in inferno redemptio, quia pœna, quæ ſoluitur, non redimitur. Nec eſt inconueniens, quod quantum ad aliquod accidentalè pœnæ inferni minuatur vſque ad diem iudicij, ſicut etiam augetur.* Hæc S. Thomas.

9. Dicendum cum ſecunda ſententia: peccata mortalia, & venialia remiſſa quoad culpam, ſed non quoad totam pœnam temporalem, in inferno puniuntur pœna ſolum temporali, qua ſoluta, ceſſat reatus, & obligatio ad pœnam ſoluendam.

10. Probatur primo de peccato veniali. Peccatum enim veniale meretur quidem, vt ſi culpa per accidens ſit æterna, etiam pœna per accidens ſit æterna: at non meretur, vt ſi culpa neque per ſe, neque per accidens ſit æterna, pœna ſit æterna; ſed Deus non punit venialia pœna, quam non merentur; ergo Deus venialia remiſſa, ac proindè non æterna quoad culpam, non punit pœna æterna. Probatur maior: nam peccatum veniale meretur puniri pœna proportionata culpæ, at non meretur puniri pœna improportionata, & excedente culpam; ſed pœna æterna eſt

quidem proportionata culpæ veniali per accidens æternæ, ſed eſt improportionata culpæ veniali, quæ neque per ſe, neque per accidens ſit æterna; ergo.

11. Confirmatur primò: nam ſicut ordo iuſtitiæ poſtulat, vt ſi peccator in inferno in æternum ſit malus, ac diſplicens Deo propter culpam venialem non remiſſam, in æternum etiam ſit proportionaliter miſer, & ſibi ipſi diſplicens propter pænam, ſic poſtulat, vt ſi in æternum non ſit malus, ac diſplicens Deo propter culpam, vtpotè iam remiſſam, non ſit in æternum miſer, ac diſplicens ſibi ipſi propter pænam; ergo eſt contra ordinem iuſtitiæ, vt peccatum veniale non remiſſum puniatur pæna æterna in inferno.

12. Confirmatur ſecundò: nam ſicut eſt contra ordinem iuſtitiæ, vt qui per totam æternitatem eſt peior, & magis diſplicens Deo propter culpam, non ſit per totam æternitatem miſerior, & magis diſplicens ſibi ipſi propter pænam, ſic eſt contrà ordinem iuſtitiæ, vt qui in æternum non eſt peior, neque magis diſplicens Deo propter culpam vtpotè iam remiſſam, ſit in æternum miſerior, & magis diſplicens ſibi ipſi propter pænam; ſed hoc ſequeretur: nam ex duobus æqualibus quoad culpas, vnus, cui cum culpis remiſſis non remiſſa fuiſſet tota pæna, eſſet in æternum miſerior altero, cui cum culpis remiſſis remiſſa fuiſſet tota pæna; ergo &c.

13. Dices: non eſt contrà iuſtitiam, vt aliquis puniatur temporaliter propter culpam venialem iam remiſſam, ac proindè vt dum non eſt amplius malus, ac diſplicens Deo propter culpam, ſit miſer, ac diſplicens ſibi propter pænam; ergo neque eſt contrà iuſtitiam, vt aliquis puniatur in æternum propter culpam venialem iam remiſſam, adeoque, vt licet in æternum non ſit malus malo culpæ, ſit in æternum miſer malo pænæ.

14. Reſpondeo, concedo antecedens, & nego conſequentiam. Peccatum veniale meretur duplicem pænam, alteram temporalem, quam meretur per ſe, alteram æternam, quam meretur per accidens ſub conditione accidentali. Meretur per ſe, vt quantum quis per peccatum actuale, cum fuit commiſſum, diſplicuit Deo, tantum per pænam diſpliceat ſibi ipſi etiam poſt remiſſã culpam; & hæc pæna, quam meretur per ſe, eſt purè temporalis, ac per illam debet eſſe temporaliter miſer, ac diſplicens ſibi ipſi propter pænam, etiam cum non eſt amplius culpa. Meretur per accidens, vt ſi propter culpam per accidens in æternum ſit malus, & diſplicens Deo, in æternum ſit miſer, & diſplicens ſibi ipſi propter pænam; & hæc pæna non poteſt eſſe æterna, ſi culpa non ſit æterna, ac proindè eſt contra ordinem iuſtitiæ, vt qui non eſt in æternum malus per culpam, ſit in æternum miſer per pænam.

15. Probatur iam, quod etiam peccata mortalia remiſſa quoad culpam, ſed non quoad totam pænam temporalem, non poſſint in inferno puniri pæna æterna. Peccatum enim mortale meretur quidem per ſe, vt culpa, & pæna ſit æterna, ſed neque per ſe, neque per accidens meretur, vt ſi dimiſſa fuerit ſimpliciter, & abſolutè tum culpa, tum pæna æterna, puniatur pæna æterna; ergo ſi, Deus poſt remiſſam culpam, & pænam æternam, puniret peccatum mortale pæna æterna, puniret illud pæna, quam non meretur, & ſic faceret contrà iuſtitiam.

16. Confirmatur: nam eſt contrà ordinem iuſtitiæ, vt quis in æternum ſit miſerior per pænam, quam malus per culpam; & vt qui non eſt in æternum peior propter culpam, ſit in æternum miſerior propter pænam; ſed hæc ſequerentur; ergo &c.

17. Dices: eſſet miſerior, quam ſit malus, ſed non eſſet miſerior, quam fuerit malus per peccatum mortale commiſſum.

18. Sed contrà, nam pæna miſeriæ æternæ æqualis peccato præterito iam fuit remiſſa ſimul cum culpa; ergo non poteſt amplius peccator puniri illa pæna miſeriæ æternæ, quæ fuit remiſſa; ſed hoc poſito, eſt contrà ordinem iuſtitiæ, vt ſit miſerior propter pænam, quam eſt malus propter culpam; ergo &c.

19. Ad 1. concedo maiorem, & nego minorem. Redemptio pænæ conſiſtit in hoc, vt quis pretio, precibus, intercesſionibus, vel alia ratione obtineat, vt non luat pænam, vel ſaltem luat pænam minorem, quam debet; ſed in inferno nemo poteſt obtinere, vt non luat totam pænam, quam debet; ergo non eſt redemptio. Neque enim redimit ſe à pæna, qui ſoluit totam pænam, quam debet, illaque ſoluta, non obligatur ad ſoluendam pænam, quam non debet.

20. Dices; in inferno non ſolum nulla eſt redemptio, ſed etiam nullum eſt refrigerium, ac nulla mitigatio pænarum, ideoque Luc. 16. diues ille non potuit obtinere guttam aquæ ad refrigerandam linguam; ſed ſi pæna peccatorum remiſſorum quoad culpam non eſſet æterna, ſoluta tali pæna, daretur refrigerium, & magna mitigatio pænarum; ergo &c.

21. Reſpondeo primo, quod in inferno nullum erit refrigerium, & nulla mitigatio pænarum debitarum, ſed damnati cogentur ſoluere totam pænam debitam, ideoque diues ille non obtinuit guttam aquæ ad refrigerandam linguam; & ſic mitigandam pænam debitam. Secundò dico, quod nullum erit refrigerium, ac nulla mitigatio pænarum in vltimo termino, hoc eſt poſt diem iudicij. Licet enim ante diem iudicij ſit futura aliqua mutatio pænarum accidentalium, ita vt pænæ accidentales poſſint augeri, vel minui, tamen poſt diem iudicij per totam æternitatem nulla amplius erit mutatio, ac proindè nullum omnino refrigerium, nulla mitiga-

tio

tio vllius pænæ, ſed damnati punientur etiam immutabilitate pænæ, tanquam vltimo complemento pænarum. Ideo Apocalypſis 10. Angelus iurat, *quia tempus non erit amplius*, quia nimirum poſt diem iudicij non erit amplius mutatio. Tertiò dici poteſt, quod etiam ante diem iudicij in Inferno nullum erit refrigerium, nulla mitigatio pænarum. Ratio eſt, quia licet Deus damnatos propter peccata remiſſa quoad culpam, ſed non quoad totam pænam, puniturus ſit pæna temporali, tamen ità attemperabit intenſionem pænæ debitæ, vt ad ſatisfaciendum pæna illa in vnoquoque durare debeat vſque ad diem iudicij, & tunc ſit ceſſatura. Porrò in die iudicij pæna non mitigabitur, ſed augebitur tum in hominibus, tum in dæmonibus. Ratio eſt, quia pæna non mitigatur, ſed augetur, cum loco vnius pænæ, quæ ceſſat, ſuccedit pæna maior; ſed in die iudicij, tum in hominibus, tũ in dæmonibus loco pænæ, quę ceſſabit, ſuccedet pæna maior; ergo &c. Probatur minor; nam in hominibus ſuccedet pæna corporum, & pæna apprehenſionis, ac memoriæ ſummæ confuſionis, quam paſſi erunt in die iudicij; in dæmonibus ſuccedet pæna æterna alligationis, & immobilitatis in inferno, quam pænam ante diem iudicij non patientur.

22. Ad 2. reſpondeo primo damnatos mereri hanc pænam, vt nunquam poſſint expectare ſtatum mitiorem pænarum ſubſtantialium, licet poſſint expectare ſtatum mitiorem accidentalium, quæ antè diem iudicij poſſunt augeri, vel minui. Secundò dico damnatos mereri hanc pænam, vt in vltimo termino, hoc eſt poſt diem iudicij nunquam poſſint expectare ſtatum mitiorem vllarum pænarum, ſiquidem punientur æterna pænarum immutabilitate. Tertiò dico, quod merentur hanc pænam, vt etiam ante diem iudicij non poſſint expectare ſtatum mitiorem pænarum, ſiquidem pæna temporalis, & accidentalis durare debet vſque ad diem iudicij, poſt diem autem iudicij ceſſabit quidem, ſed ſuccedente pæna grauiori. Addo Deum ante vltimum terminum, hoc eſt ante diem iudicij, punire damnatos citrà condignum; in vltimo termino, hoc eſt poſt diem iudicij punire pæna æquali, vel ſaltem minus citrà condignum, quam ante diem iudicij.

23. Ad 3. diſtinguo antecedens: Deus peccata pęna emandatiua, & purgatiua punit ad hũc finem, vt qui voluntariè peccando, dehonorauit Deum, voluntariè acceptando pænã, referat illã ad honorem Dei, concedo; pæna exterminatiua, nego; & diſtinguo conſequens; ergo ad hoc, vt quis ſuſtinendo pænam, liberetur à reatu per ſatisfactionẽ, requiritur, vt voluntariè pænam acceptet, concedo; vt liberetur per purã ſatiſpaſſionem, nego; & diſtinguo eodem pacto ſecundum conſequens. Deus pæna emendatiua, & correctiua punit ad hoc, vt qui voluntariè peccando, dehonorauit Deum, voluntariè acceptando pænam, honoret Deum, adeoque ad hoc, vt quis ſuſtinendo talem pænam liberetur à reatu per ſatisfactionem, requiritur, vt voluntariè pænam acceptet; at pæna exterminatiua punit ad hoc, vt qui voluntariè dehonorauit Deum, & fuit malus, pænam patiatur contrà ſuam voluntatem, & ſit miſer, ac ſic culpa compenſetur pæna proportionata; ſed vt ponatur talis compenſatio, non requiritur, vt pæna voluntariè acceptetur, imò potius requiritur, vt infligatur inuito; ergo per hoc, quod quis paſſus fuerit inuitus totam pænam debitam, poteſt liberari à reatu pænæ, non quidem per ſatisfactionem, ſed per puram ſatiſpaſſionem.

24. Ad 4. diſtinguo maiorem; vt quis patiendo pænam, liberetur ab eius reatu, non ſufficit, vt pænam patiatur, ſed requiritur, vt actiuè ſatisfaciat Deo iudici, nego; vt actiuè, vel paſſiuè ſatisfaciat Deo Iudici, concedo; diſtinguo eodem pacto minorem; & nego conſequentiam. Dupliciter poteſt intelligi, quod aliquis ſatisfaciat iudici; primo actiuè, hoc eſt voluntariè dando iudici ſatisfactionem, quæ ab ipſo acceptetur, & approbetur; ſecundo purè paſſiuè, patiendo pænam, quam iudex inflixit vt æqualem reatui. Damnati, qui impatienter, & blaſphemantes patiuntur pænam, non ſatisfaciunt actiuè Deo, ſiquidem non dant voluntariè Deo ſatisfactionẽ, ſed ſatisfaciunt purè paſſiuè, in quantum patiuntur pænam, quam Deus infligit vt æqualem reatui. Hanc ſatisfactionem paſſiuã, quam Deus ipſe ſibi ſumit, infligendo pænam vt æqualem reatui, Deus non poteſt non acceptare vt æqualem reatui, adeoque cũ adæquatè eſt poſita, ſufficit ad auferendũ reatum.

25. Ad 5. concedo antecedens, & nego cõſequentiam. Deus mala vitæ præſentis non infligit peccatoribus, vt per illa ſumat ſibi ſatisfactionem de peccatis commiſſis, ſed illa infligit tum peccatoribus, tum iuſtis, vt iis vtantur ad merendum, ad ſatisfaciendum, & ad alios fines, ideoque qui impatienter patiuntur tales miſerias, non ſatisfaciunt actiuè, quia non voluntariè illas patiuntur, neque ſatisfaciunt paſſiuè, quia Deus mala huius vitæ non infligit, vt per illa ſumat ſibi ſatisfactionẽ. At in inferno pænas pro peccatis remiſſis Deus infligit purè ad hoc, vt ſibi ſumat ſatisfactionẽ pro ipſis, adeoque non poteſt illas non acceptare, & qui patitur quantũ ſatis eſt, ſatisfacit paſſiuè, ſeu ſatiſpatitur, & liberatur à reatu pænæ.

26. Ad 6. ſicut iudex nomine Reipublicæ punit reum, vt Reſpublica ſumat ſatisfactionem æqualem, per quam reus ſatisfaciat purè paſſiuè, ideoque reus paſſiuè ſatisfacit, etiãſi inuoluntariè patiatur pænam; ſic Deus punit damnatos pro peccatis, vt ſibi ſumat ſatisfactionem æqualem, ideoque damnati paſſiuè ſatisfaciunt, etiamſi impatienter, & inuiti patiantur pænam.

QVÆSTIONVM THEOLOGICARVM LIBER SEXTVS.

Continens tractatus de poſſibilitate, & ſtatu naturæ puræ, ac de gratia naturam adiuuante, & eleuante.

Ad quæſt. 109. & ſequentes 1. 2. D. Thomæ.

QVIA homo mouetur ad ſuum vltimum finem, hoc eſt ad beatitudinem, per actus voluntarios, liberos, & moraliter bonos, per actus nimirum virtutum, à beatitudine autem auertitur per actus moraliter malos, hoc eſt per peccata, ideo S. Thomas 1. 2 à quæſt. 1. vſque ad 89. agit de beatitudine, de voluntario, de libero, de morali, ac de actibus, & habitibus moraliter malis, hoc eſt de vitijs, & peccatis. Quia rurſus Deus vt principium extrinſecum per legem, & gratiam mouet nos ad faciendos actus bonos, quibus conſequamur beatitudinem, & ad vitanda peccata, quibus beatitudinem amitteremus, ideò à quæſt. 90. vſque ad 108. diſputat de legibus; à quæſt. 109. vſque ad 114. diſputat de gratia. Nos quandoquidem libro quinto in tractatu de actibus humanis egimus de beatitudine, de voluntario, de libero, de morali, de peccato actuali, ac de habituali, hoc libro ſexto, omiſſo tractatu de legibus, qui potius pertinet ad Theologos morales, agemus de diuina gratia; & quia gratia ſupponit poſſibilitatem naturæ puræ, agemus etiam de poſſibilitate, ac ſtatu naturæ puræ, ſeù de ſupernaturalitate naturæ integræ, de qua natura integra, quæ fuit in Adamo diſputauimus tomo 1. à quæſt. 254. vſque ad qu. 276. incluſiuè. Diuidemus igitur has quæſtiones in quinque tractatus. In primo, qui erit ordine ſeptimus, agemus de poſſibilitate, ac ſtatu naturæ puræ, ſeù de ſupernaturalitate naturæ integræ. In ſecùndo, qui erit octauus, de gratia in genere, eius nomine, definitione, ac diuiſione. In tertio, qui erit nonus, de gratia actuali auxiliante, eiuſque neceſſitate, & concurſu ad actus ſalutares. In quarto, qui erit decimus, de gratia habituali ſanctificante, & iuſtificante. In quinto, qui erit vndecimus, de merito, qui eſt effectus gratiæ.

TRACTATVS VII.

De ſtatu, & poſſibilitate naturæ puræ, ſeù de ſupernaturalitate naturæ integræ.

QVAESTIO XLII.

Proponitur doctrina Ianſenij de impoſſibilitate puræ naturæ, & nouem claſſes argumentorum, quibus eam impoſſibilitatem probare conatur.

1. NOmine puræ naturæ Scholaſtici intelligunt naturam humanam, & angelicam habentem omnes ſuas naturales proprietates, ac ſimùl puram a peccato, & nudam donis ſupernaturalibus.

2. Quæritur, vtrùm in hoc ſenſu pura natura fuerit de facto, vel ſit poſſibilis naturaliter, aut de potentia abſoluta Dei.

3. Quatuor ſunt præcipuæ ſententiæ. Prima eſt Ariſtotelis, & plurium Philoſophorum gentilium, qui docuerunt puram naturam dari de facto. Exiſtimarunt enim homines concipi, & naſci puros à peccato, (ſiquidem negarunt, vel potius ignorarunt peccatum originale) ac ſimùl nudos donis ſupernaturalibus, quæ fuerunt illis ignota. Addebant homines per vires naturales liberi arbitrij ſine vllo dono ſupernaturali poſſe honeſtè viuere, acquirere habitus virtutum, & mereri, ac conſequi ſuum finem naturalem, hoc eſt felicitatem, quæ iuxta Stoicos conſiſtit in ipſa virtute, iuxta Peripateticos in contemplatione Dei per creaturas, quæ contemplatio ſit delectabiliſſima, & ſit præmium virtutis. Idem proportionaliter docuerunt de Intelligentijs, ſiue Angelis.

4. Se-

4. Secunda ſententia eſt Pelagii, qui ſecu-tus eſt errorem Philoſophorum gentilium, eique more hæreticorum addidit alium errorem proprium, ac deteriorem errore gentilium. Primo ergo Pelagius cum Philoſophis gentilibus docuit hominem de facto creatum, & naſci in pura natura, hoc eſt purum à peccato (negauit enim peccatum originale) & nudum donis ſupernaturalibus. Patet hoc ex verbis Pelagii, quæ refert Auguſtinus lib. 2. de gratia Chriſti, qui liber eſt de peccato originali, cap. 13. dicens. *Omne inquit bonum, ac malum, quo vel laudabiles, vel vituperabiles ſumus, non nobiſcum oritur, ſed agitur à nobis. Capaces enim vtriuſque rei, non pleni naſcimur, & vt ſine virtute, ſic ſine vitio procreamur.* Dicit nos procreari ſine vitio, & non vituperabiles; ergo ſine peccato originali. Dicit rurſus nos procreari ſine virtute, ac non laudabiles; ergo ſine donis ſupernaturalibus virtutum ſupernaturalium, & gratiæ, quibus donis profecto efficeremur laudabiles. Secundo docuit hominem per vires naturales liberi arbitrij ſine adiutorio gratiæ poſſe obſeruare omnia præcepta, adeoque poſſe credere, ſperare, & diligere Deum, prout oportet ad merendum, & conſequendum beatitudinem conſiſtentem in viſione immediata Dei. Patet. Nam vt refert Auguſtinus epiſt. 106. ad Paulinum, & latius lib. de Geſtis Pelagij, Pelagius inter cætera docuit, *non eſſe liberum arbitrium, ſi Dei indiget auxilio, quoniam in propria voluntate habet vnuſquiſque facere aliquid, vel non facere*; ergo docuit poſſe hominem per naturales vires liberi arbitrij ſine Dei auxilio exercere omnes actus meritorios cuiuslibet præmij, etiam viſionis Dei. Ideo Pelagius ſuperbius ſenſit de viribus liberi arbitrij, quam Philoſophi gentiles. Nam Philoſophi gentiles docuerunt hominem per vires liberi arbitrij poſſe mereri, & conſequi ſolam beatitudinem imperfectam conſiſtentem in contemplatione Dei per creaturas: Pelagius docuit poſſe mereri etiam beatitudinem perfectam conſiſtentem in viſione clara, & immediata Dei.

5. Tertia ſententia communis Theologorum docet tria. Primo docet naturam puram à peccato de facto fuiſſe: Patet: nam Angeli, & primi parentes fuerunt à Deo creati prorſus innocentes, & puri ab omni peccato, ac deindè ſua voluntate peccarunt: Secundo docet naturam puram, ſeù nudam donis ſupernaturalibus non fuiſſe de facto. Patet: nam ex dictis tom. 1. qu. 175. nu. 8. & qu. 258. & 259. Angeli, & Adamus creati fuerunt cum donis ſupernaturalibus gratiæ, habituum, & perfectæ ſubiectionis partis inferioris reſpectu ſuperioris. Tertio docet naturam puram non ſolum à peccato, ſed etiam donis ſupernaturalibus carentem, eſſe poſſibilem, ideoque homines, & Angelos potuiſſe à Deo creari innocentes, ac relinqui in puris naturalibus ſine vllo dono ſupernaturali gratiæ ſanctificantis, habituum infuſorum, perfectæ ſubiectionis partis inferioris reſpectu ſuperioris, ac ſine vlla ordinatione ad finem, & beatitudinem ſupernaturalem conſiſtentem in viſione immediata Dei. Poſſibilitatem puræ naturæ in ſenſu explicato, vt docet Suarius tom. 1. de Gratia, Prolog. 4. Theologi, dum diſtinguunt varios ſtatus naturæ, potius ſupponunt vt certam, quam de ea diſputent vt controuerſa. Præſertim illam poſſibilitatem inſinuant Caietanus 1. 2. qu. 85. art. 3. & qu. 109. art. 1. & ibidem Medina, & Conradus; idem Medina in præfatione ad materiam de Gratia, Sotus lib. 1. de Natura, & Gratia, cap. 3. quos ſecuti ſunt recentiores communiter, ac præſertim Suarius citato Prolog. 4. cap. 7. Quarta ſententia, quam ex profeſſo tribus libris de Statu puræ naturæ docuit, & probare conatus eſt Cornelius Ianſenius, aſſerit puram naturam, hoc eſt, ſimul innocentem, & nudam donis ſupernaturalibus explicatis, eſſe prorſus impoſſibilem, etiam de potentia abſoluta Dei.

6. Porro vix credi poteſt, quanto impetu Ianſenius contra poſſibilitatem puræ naturæ inuehatur. In præfatione horum trium librorum dicit ſtatum puræ naturæ non ſolum Auguſtino, ſed etiam antiquę Eccleſiæ ignotum fuiſſe, nec niſi à gentilibus olim, & ab hęreticis obtruſum. Cap. 1. lib. 1. dicit Scholaſticos aſſerendo hunc ſtatum eſſe poſſibilem, procul à principijs Auguſtini immobilibus, quibus tota eius doctrina aduerſus Manichęos, & Pelagianos incumbit, filum humanæ rationis potius, quam eccleſiaſticæ traditionis conſectando, receſſiſſe. In progreſſu verò operis addit plura his vehementiora.

7. Argumenta, quibus Ianſenius vtitur ad probandam impoſſibilitatem puræ naturæ, reducuntur ad nouem claſſes.

8. Prima claſſis deſumitur ex amore Dei, & iuſtitiæ, & ſic argumentatur. Creatura rationalis innocens non poteſt à Deo creari ſine potentia amandi iuſtitiam, & Deum ſuum vltimum finem, & hoc principium probat lib. 1. cap. 3. ſed omnis amor Dei, & iuſtitiæ, quæ iuſtitia eſt ipſemet Deus, eſt ſupernaturalis, ac haberi non poteſt ſine dono ſupernaturali, vt probare contendit à cap. 4. vſque ad 9. incluſiuè; ergo creatura rationalis innocens creari non poteſt ſine dono ſupernaturali. Quia verò Scholaſtici reſpondent Deum, & iuſtitiam non poſſe amari amore ſupernaturali ſine dono ſupernaturali, at poſſe amari amore naturali ſine dono ſupernaturali, ideo à cap. 10. vſque ad 14. impugnat hanc reſponſionem, & conatur probare ſine dono, & gratia propriè dicta, & ſupernaturali, Deum, & iuſtitiam nullo amore honeſto poſſe diligi. Quia verò ex eo, quod amor ille Dei, & iuſtitiæ ſit debitus naturæ, videtur ſequi, quod ſit naturalis, & non ſit gratia; (nam quod debetur, non eſt gratia) ideo à cap. 15. vſque ad 20. & vltimum libri, conatur hæc conciliare, explicando, quo pacto amor ille ſit naturalis, vel ſupernaturalis, ſit debitus, vel ſit ex gratia.

9. Se-

9. Secunda claſſis argumentorum deſumitur ex vltimo fine naturæ rationalis, qui finis eſt beatitudo conſiſtens in contemplatione, & fruitione Dei, & ſic argumentatur. Creatura rationalis non poteſt à Deo condi ſine potentia conſequendi ſuum vltimum finem, hoc eſt beatitudinem conſiſtentem in contemplatione, & fruitione Dei; ſed impoſſibile eſt, vt creatura conſequatur hanc contemplationem, & fruitionem ſine dono ſupernaturali, & ſine gratia ſtrictè dicta; ergo natura rationalis non poteſt creari innocens, ac nudà omnibus donis ſupernaturalibus. Hoc argumentum proponit, ac vrget lib. 2. cap. 1. & 2.

10. Tertia claſſis argumentorum deſumitur ex beatitudine conſiſtente in viſione immediata Dei, ex qua lib. 2. cap. 3. & 4. ſic argumentatur. Creatura rationalis innocens non poteſt à Deo excludi à Regno Cælorum, & à ſuo vltimo fine, hoc eſt à beatitudine conſiſtente in viſione clara, & immediata Dei, vt ſæpe docet Auguſtinus; ſed viſio clara Dei eſt ſupernaturalis in omnium ſententia; ergo creatura rationalis innocens non poteſt priuari omnibus donis ſupernaturalibus.

11. Quarta claſſis argumentorum deſumitur ex tribus ad beatitudinem neceſſarijs, quæ ſunt *non falli, non offendi, ac non mori*, ex quibus lib. 2. cap. 5. 6. 7. 8. & 9. ſic argumentatur. Ad beatitudinem etiam naturalem, quæ naturæ rationali innocenti negari nequit, requiruntur tres conditiones, quæ ſunt *non falli, non offendi, ac perturbari, & non mori*; ſed homo ſine dono ſupernaturali non poteſt liberari à miſerijs errorum, quibus fallatur, perturbationum, quibus offendatur, & mortis, qua corpus conſumpatur; ergo homo innocens non poteſt priuari quolibet dono ſupernaturali.

12. Quinta, & ſexta claſſis argumentorum deſumitur ex impoſſibilitate faciendi actus bonos, & ex neceſſitate peccandi, quæ conuenirent homini in puris naturalibus conſtituto, ex quibus lib. 2. cap. 10. ſic argumentatur: Eſt impoſſibile, vt homo innocens creetur, & conſtituatur à Deo in ſtatu, in quo non poſſit facere vllum actum bonum; & habeat neceſſitatem peccandi in ſingulis operibus; ſed homo in pura natura, hoc eſt nudus omnibus donis ſupernaturalibus, non poſſet exercere vllum actum honeſtum, & haberet neceſſitatem peccandi in ſingulis operibus; ergo. Probat minorem. Vt enim docuit, & probare conatus eſt lib. 3. de natura lapſa à cap. 3. vſque ad 9. incluſiuè, homo in ſtatu naturæ lapſæ ſine dono ſupernaturali non poteſt exercere vllum actum bonum, & vt docuit eodem libro 3. à cap. 9. vſque ad finem libri, ac toto penè lib. 4. habet neceſſitatem peccandi in omnibus ſuis operibus; ſed ſcholaſtici communiter fatentur, quod liberum arbitrium in natura pura non haberet maiores vires ad faciendum bonum, & ad declinandum à malo, quam habeat in natura lapſa, vt præſertim docet Suarius tom. 1. de Gratia, Prolog. 4. duobus vltimis capitibus; ergo &c.

13. Septima claſſis argumentorum deſumitur ex concupiſcentia, per quam pars inferior non eſt perfectè ſubiecta ſuperiori, ex qua lib. 3. à cap. 11. vſque ad 21. incluſiuè ſic argumentatur. Concupiſcentia, eiuſque motus contrarij rationi non ſunt boni, neque habent, aut habere poſſunt auctorem Deum, ſed ſunt mali, ac non poſſunt oriri niſi ex peccato, vt contra Iulianum docuit, & probauit Auguſtinus; ſed natura humana non poteſt eſſe immunis à concupiſcentia, eiuſque motibus contrarijs rationi, niſi per donum ſupernaturale iuſtitiæ originalis, vt etiam nos diximus tom. 1. qu. 260. ergo homo innocens non potuit priuari quolibet dono ſupernaturali.

14. Octaua claſſis argumentorum deſumitur ex ignorantia rerum agendarum, etiam iuris naturalis, & lib. 2. cap. 22. quod eſt vltimum, ſic arguit. Ignorantia illa iuris naturalis, cum qua nunc naſcimur, adeo eſt contraria naturæ rationali, & adeo mala, vt quidquid homo ex tali ignorantia facit contra ius naturale, ſit peccatum; ſed Deus non poteſt hominem innocentem cum hac ignorantia creare, alioquin crearet hominem malum, & ad peccandum neceſſitatum; non poteſt autem homo à tali ignorantia liberari, niſi per donum ſupernaturale; ergo Deus non poteſt hominem innocentem creare in pura natura nudum omnibus donis ſupernaturalibus.

15. Confirmat argumentum: nam ſi poſſibilis eſſet pura natura, Verbum diuinum potuiſſet hominem aſſumere in puris naturalibus; ergo potuiſſet hominem aſſumere cum concupiſcentia rebelli rationi, & cum ignorantia iuris naturalis, quod eſt abſurdum.

16. Nona claſſis argumentorum deſumitur ex alijs miſerijs præſertim corporalibus, quibus ſubiectus eſſet homo innocens in pura natura, ex quibus lib. 3. cap. 6 7. & 8. ſic arguit. Deus eſſet iniuſtus, ſi hominem innocentem tot miſerijs, & calamitatibus premeret, quot de facto in natura lapſa, & in natura pura eſſet ſubiectus, vt contra Pelagianos docet Auguſtinus; ſed ab iſtis miſerijs homo liberari non poteſt ſine dono ſupernaturali; ergo Deus non poteſt hominem innocentem creare nudum omnibus donis ſupernaturalibus. Quia vero Vaſquez 1. 2. qu. 104. cap. 4. nu. 36. dicit, *abſoluta ſua potentia efficere Deum poſſe, vt homo iuſtus nunquam beetur, nec fruatur æterna gloria, & peccator non puniatur æterno ſupplicio, quinimo ei detur æterna beatitudo*; & ibidem num. 30. dicit *Deum ſine iniuſtitia poſſe hominem voluntate ſua æternis cruciatibus mancipare, ac homini peccatori ſine iniuſtitia quodcunque malum inferre, vel vltra meritum culpæ, vel etiam ſine culpa*; ac Suarius opuſc. de Iuſtitia ſect. 5. num. 11. dicit *Deum quidlibet de nobis ſtatuat, iure facere ſuo, etiamſi perdat, damnet, in nihilum redigat*; ſiquidem dominium habet abſolutum, eſt ſupremus omnium dominus, & eſt auctor vitæ, & mortis, &c.

Lorinus dicit: *Si Deus Beatos omnes, nullo excepto, aut ad æternas deijceret pœnas, aut redigeret in nihilum, nullam eis iniuriam inferret*, cum ex iſtis ſententijs à fortiori ſequatur Deum potuiſſe homini innocenti miſerias irrogare, quibus in natura pura eſſet ſubiectus, ideo primis quinque capitibus lib. 3. contra has opiniones acrius inuehitur, & cap. 2. 3. & 4. probare conatur: peccatum non poſſe non puniri à Deo, ac in peccato manentem non poſſe eſſe beatum; cap. 5. conatur oſtendere contrariam Auguſtino eſſe ſententiam, quæ dicit Deum citra iniuſtitiam poſſe beatos omnes æternis cruciatibus addicere.

17. Ruſus quia Theologi communiter dicunt Auguſtinum, dum aſſerit Deum fore iniuſtum, ſi hominem innocentem tot calamitatibus, & miſerijs ſubijceret, loqui ex ſuppoſitione ſtatus gratiæ, & ſupernaturalis, cap. 9. hanc reſponſionem impugnat. Demum, quia aliqui, reſpondent Auguſtinum ſolum docere, quod Deus homini innocenti nullum malum poſſit inferre in pœnam, at non negare, quod poſſit inferre malum purè materialiter, cap. 10. & ſequentibus vſque ad 15. incluſiuè conatur oſtendere Deum nullum malum etiam materialiter inferre poſſe ſine culpa, alioquin eſſet iniuſtus, & crudelis. A capite deinde 16. vſque ad 22. & vltimum libri tertij conatur ſoluere argumenta contraria: & cap. 16. reſpondet cuidam teſtimonio Auguſtini in Pſalmum 70. cap. 17. 18. 19. & 20. reſpondet alteri teſtimonio eiuſdem Auguſtini lib. 3. de libero arbitrio, cap. 20. & 21. cap. 21. reſpondet fundamento ſcholaſticorum, ex abſoluto Dei dominio: cap. demum 22. reſpondere conatur, ſed valde infeliciter, argumento deſumpto ex Bulla Pij V. & Gregorij XIII. contra Baium, in qua damnatur hæc Baij propoſitio 53. *Deus non potuiſſet ab initio talem creare hominem, qualis nunc naſcitur*. Hæc eſt doctrina Cornelij Ianſenij de impoſſibilitate puræ naturæ breui Synopſi ob oculos poſita.

18. Vt hanc doctrinam impugnemus, & communem ſententiam Theologorum tueamur, primo directè probanda eſt poſſibilitas puræ naturæ; ſecundo oſtendendum eſt, Ianſenium licet nomine neget puram naturam eſſe poſſibilem, re ipſa docere naturam puram de facto fuiſſe in Adamo, & in Angelis, ac negare illos fuiſſe eleuatos per dona ſupernaturalia, & per gratiam propriè dictam.

19. Accedendum deinde eſt ad ſolutionem argumentorum. Et quia in illis tanguntur variæ quæſtiones, de vltimo fine totius vniuerſi, ac præſertim naturæ rationalis; de poſſibilitate amoris naturalis Dei, & virtutum naturalium; de poſſibilitate beatitudinis, naturalis conſiſtentis in cognitione Dei purè abſtractiua: de conditionibus ad beatitudinem naturalem requiſitis, quæ ſunt *non falli, non offendi, non mori*: de libertate, & viribus naturæ puræ ad faciendos actus moraliter bonos, & ad vitanda peccata: de concupiſcentia, & ignorantia, quæ conuenirent homini in natura pura; ac demum de mortalitate, ægritudinibus, & alijs miſerijs corporalibus eiuſdem; ideo ſingillatim has quæſtiones examinans, communes opiniones ſcholaſticorum defendam, & contrarias Baij, & Ianſenij ſententias refellam.

QVÆSTIO XLIII.

Oſtenditur poſſibilitas puræ naturæ.

1. MVltipliciter probari poteſt communis ſententia ferè omnium Theologorum huius temporis de poſſibilitate puræ naturæ.

2. Prima ratio eſt. Si eſt impoſſibilis pura natura, gratia habitualis, charitas, & alij habitus infuſi non ſunt dona propriè ſupernaturalia, ſed vnicum datur donum propriè ſupernaturale, quod eſt vnio hypoſtatica; conſequens eſt abſurdum, cum auferat omnem gratiam ſupernaturalem; ergo &c. Probatur ſequela: illud non eſt ſupernaturale, quod ita eſt debitum naturæ, vt ſine illo natura creari non poſſit: e.g. quia Sol non poteſt creari ſine luce, procul dubio lux non eſt ſupernaturalis Soli; ſed per aduerſarios multo minus angelus, aut purus homo potuit creari ſine gratia habituali, aliiſque habitibus infuſis, quam Sol potuerit creari ſine luce; Sol enim ſaltem de potentia abſoluta potuiſſet creari ſine luce, at purus homo, neque de potentia abſoluta potuiſſet creari ſine gratia habituali; ergo gratia habitualis, & alij habitus infuſi non fuerunt dona propriè ſupernaturalia, ſed ſola vnio hypoſtatica eſt donum propriè ſupernaturale, cum fuerit ita indebita humanitati Chriſti, vt potuerit creari ſine vnione hypoſtatica.

3. Confirmatur primo: nam quod eſt proprietas naturalis, non eſt donum propriè ſupernaturale; ſed gratia habitualis, & alij habitus infuſi fuiſſent naturales proprietates naturæ Angelicæ, & humanæ; ergo non fuiſſent dona propriè ſupernaturalia. Probatur minor: nam proprietates naturales naturarum ſunt perfectiones accidentales intrinſecæ, & ita debitæ naturis, vt ſine ipſis poni non poſſint; ſed gratia habitualis, & alij habitus per aduerſarios ita debentur naturæ humanæ, & angelicæ, vt neque de potentia abſoluta potuerint ſine ipſis poni; ergo eſſent proprietates naturales: & ex eadem ratione etiam integritas naturæ, per quam in Adamo ante peccatum caro fuit perfectè ſubiecta ſpiritui, immunitas à morte &c. fuiſſent proprietates naturales naturæ humanæ, non autem dona ſupernaturalia; ergo Adam per peccatum non fuiſſet ſpoliatus illis donis gratuitis, & ſupernaturalibus, ſed ſolum donis debitis, ac naturalibus, & Chriſtus per mortem ſuam non recuperaſſet nobis dona indebita ſupernaturalia, ac gratuita, ſed ſola dona debita, ac naturalia.

4. Con-

4. Confirmatur ſecundo: nam non ſunt dona ſupernaturalia, quæ ita includuntur in dono naturæ, vt Deus dando naturam, non poſſit illa negare; ſed per aduerſarios Deus dando naturam Angelis, & puro homini, non magis potuit illis negare gratiam habitualem, & habitus infuſos, quam potuerit negare intellectum, & voluntatem; ergo gratia habitualis, & habitus infuſi non fuerunt dona ſupernaturalia.

5. Secunda ratio eſt. Si eſt impoſſibilis pura natura, gratia habitualis, & habitus infuſi, quibus Angeli, & Adamus fuerunt ſanctificati, non fuiſſent propriè gratia; ſed gratia habitualis propriiſſimè, & per antonomaſiam eſt gratia; ergo &c. Probatur ſequela: nam quod debetur naturæ ita, vt illi negari non poſſit, non eſt gratia; gratia enim conſiſtit in hoc, vt gratis detur, & non ex debito; ſed gratia habitualis fuiſſet debita naturæ; ergo gratia habitualis non fuiſſet gratia. Confirmatur: nam vel gratia habitualis nullo modo fuiſſet gratia, vel in eo ſolum ſenſu fuiſſet gratia, in quo ipſa natura dicitur impropriè gratia; ſed gratia, quam Chriſtiani fatentur, non eſt gratia in eo ſolum ſenſu, in quo natura dicitur gratia; ergo gratia habitualis non eſſet gratia illa, quam Chriſtiani fatentur. Probatur maior: nam quod datur ex debito ita, vt poſita natura, neceſſariò detur, eatenus ſolum gratis datur, & eſt gratia, quatenus ipſa natura, cui debetur, habet rationem gratiæ; ſed gratia habitualis per aduerſarios debita fuit naturæ angelicæ, & humanæ in prima conditione, ita vt poſita natura, neceſſariò data fuerit; ergo gratia habitualis eatenus ſolùm fuit gratia, quatenus ipſa natura, cui gratia debebatur, cum data fuerit gratis, & non ex debito, habuit rationem gratiæ. Probatur iam minor, quod gratia, quam Chriſtiani fatentur, non ſit gratia in eo ſolum ſenſu, in quo natura dicitur gratia, ex Auguſt. epiſt. 95. quam nomine etiam aliorum Epiſcoporum Africanorum contra Pelagium reſcripſit ad Innocentium Papam. De Pelagio enim loquens ſic ait. *Illam confiteatur apertiſſimè gratiam, quam doctrina Chriſtiana demonſtrat, & prædicat, quæ non eſt natura, ſed qua ſaluatur natura*; & paulò poſt: *etſi non improbanda ratione dicitur gratia Dei, qua creati ſumus &c. & de hoc tanto beneficio Creatori noſtro gratias agere debeamus, vnde meritò & iſta gratia dici poteſt, quia non ex præcedentium operum aliquorum meritis, ſed gratuita Dei bonitate donata eſt; alia eſt tamen, qua prædeſtinati vocamur, iuſtificamur, glorificamur*: & infrà, *illam verò gratiam, qua creati ſumus homines, etiamſi ita appellandam non immeritò intelligimus, mirum eſt tamen, ſi ita appellatam in vllis legitimis Propheticis, Euangelicis, Apoſtolicis litteris legimus*; ergo vel gratia habitualis non fuiſſet gratia, vel non fuiſſet gratia in eo ſenſu, in quo ſumitur ab orthodoxis. Ex eo, quod gratia habitualis non eſſet propriè gratia, ſequitur, quod neque vita æterna conſiſtens in viſione Dei eſſet propriè gratia. Vita enim æterna debetur homini, vel Angelo iam dignificato per gratiam habitualem; ergo vita æterna eatenus gratis datur, & habet rationem gratiæ, quatenus ipſa gratia habitualis, ratione cuius debetur vita æterna, gratis datur, & eſt prima gratia, cum vita æterna non ſit prima gratia, ſed ſit gratia pro gratia; ſed gratia habitualis cum debeatur naturæ, non gratis datur, nec eſt propriè gratia; ergo neque vita æterna eſt propriè gratia, quod eſt contra Apoſtolum dicentem ad Rom. 6. *Stipendia peccati mors, gratia autem Dei vita æterna.*

6. Tertia ratio eſt: ſi eſt impoſſibilis pura natura, Angeli, & primus homo fuiſſent ſancti per naturam vt innocentem antecedenter ad infuſionem gratiæ habitualis; conſequens eſt abſurdum; ergo &c. Probatur ſequela. Per illud homo, vel Angelus eſt ſanctus, per quod habet ius primum, & radicale ad vitam æternam, ita vt niſi peccauerit, vita æterna illi negari non poſſit; ſed Angelus, & primus homo per ipſam ſuam naturam innocentem habuerunt radicale ius ad vitam æternam, ita vt niſi peccarent, vita æterna illis negari non poſſet; ergo Angeli, & primus homo fuiſſent ſancti per ipſam ſuam naturam vt innocentem antecedenter ad gratiam.

7. Confirmatur primo: nam creatura rationalis conſtituitur ſancta per illam bonitatem, per quam conſtituitur primo digna amore diuino, & vita æterna, ac cæteris donis ad vitam æternam conducentibus; ſed creatura rationalis per ipſam ſuam naturam vt innocentem conſtituitur primo digna amore diuino, vita æterna, ac gratia habituali, fide, ſpe, charitate, & alijs donis conducentibus ad vitam æternam, ita vt niſi peccauerit, non poſſint hæc illi ſine iniuſtitia negari; ergo creatura rationalis per ipſam ſuam naturam vt innocentem conſtituitur ſancta.

8. Confirmatur ſecundo: nam ſanctitas magis conſiſtit in eo, quod dat prius, & potius ius ad vitam æternam, quam in eo, quod dat ius fundatum in alio iure; ſed creatura rationalis per ipſam ſuam naturam vt innocentem habet primum ius ad vitam æternam, & ad cætera dona; per gratiam habitualem, vtpote debitam naturæ vt innocenti, habet ius fundatum in alio iure; ergo ſanctitas Angelorum, & primi hominis magis fuiſſet natura, quam gratia; præſertim cum natura, vtpotè dans ius non ſolum ad dona conſequentia gratiam, ſed etiam ad ipſam gratiam habitualē, dediſſet ius ad plura dona, quam gratia.

9. Reſponderi poteſt, quod natura vtpotè præcedens merita, & gratiam habitualem, quæ iuxta communiorem ſententiam data fuit Adamo, & Angelis, præuia diſpoſitione alicuius actus boni liberè exerciti, per quem ſe diſpoſuerunt ad gratiam habitualem, non habebat ius abſolutum ad vitam æternam, & ad gratiam ſanctificantem, ſed ſolum ad ius conditionatum, ſub conditione, quod liberè ſe diſponeret ad gratiam, per gratiam verò habitualem obtinuerunt Angeli, & primus homo ius abſolutum ad vitam æternam; ſed

ſanctitas conſiſtit in eo, quod dat ius omnino abſolutum ad vitam æternam, non autem in eo, quod dat ius ſolum conditionatum; ergo Angeli, & primus homo fuerunt ſancti, non per naturam, ſed per gratiam habitualem.

10. Sed contra: nam ſiue gratia ſanctificans data fuerit Angelis, & primo homini, præuia aliqua diſpoſitione actus boni, vt indicat Sanctus Thomas 1. p. qu. 95. art. 1. ad 5. & nos diximus tom. 1. qu. 144. & qu. 158. nu. 32. & 33. ſiue data fuerit, nulla præuia diſpoſitione actus boni, conueniunt authores, contra quos agimus, quod creatura rationalis innocens creari non poteſt, quin in primo inſtanti accipiat gratiam habitualem; ergo etiamſi præcequiratur prioritate non temporis, ſed ſolius naturæ aliquis actus bonus, creari non poteſt creatura rationalis ſine tali actu bono, & ſine auxilijs efficacibus ad illum; ergo natura in prima conditione habet ius omnino abſolutum ad gratiam habitualem, & ad auxilia, & actus bonos neceſſario præquiſitos ad gratiam habitualem; ergo natura in prima conditione habet ius radicale ad vitam æternam debitam gratiæ; ſed per illud creatura rationalis conſtituitur ſancta, per quod habet ius primum, & radicale ad vitam æternam; ergo creatura rationalis in prima conditione fuit ſancta per naturam antecedenter ad gratiam habitualem.

11. Quarta ratio eſt. Adam, & Angeli fuiſſent filij Dei naturales, & non adoptiui; conſequens eſt abſurdum; ergo &c. Probatur maior: qui eſt filius per naturam, eſt filius non adoptiuus, ſed naturalis; ſed Angeli, & primus homo fuiſſent filij Dei per naturam; ergo &c. Probatur minor: per illud fuerunt filij, per quod habuerunt ius ad hæreditatem Patris, quæ eſt vita æterna, iuxta illud Apoſtoli ad Rom. 8. *ſi filij, & hæredes*; ſed per ipſam naturam innocentem habuerunt ius ad vitam æternam, quæ eſt hæreditas Patris, quandoquidem per aduerſarios creaturę rationali innocenti ſine iniuſtitia negari non poteſt regnũ cælorum; ergo fuerunt filij per naturam.

12. Confirmatur: nam gratia adoptionis ita confertur ſeruo etiam innocenti, vt poſſit illi ſine vlla iniuſtitia negari; ſed omnis creatura rationalis per ſuam naturam eſt eſſentialiter ſerua Dei; ergo gratia adoptionis potuiſſet negari cuicunque creaturæ rationali etiam innocenti; ergo potuiſſet creari creatura rationalis innocens ſine gratia adoptionis; ergo poſſibilis fuit pura natura.

13. Quinta ratio eſt: in Angelis, & in primo homine ad hoc, vt conſtituerentur ſancti, & filij Dei, non requiſita fuiſſet vlla gratia adoptionis naturæ ſuperaddita; ergo &c. Probatur ſequela: nam tum non requiſita fuiſſet vlla gratia adoptionis naturæ ſuperaddita, cum talis gratia non requiſita fuiſſet ad hoc, vt illis, niſi peccarent, deberetur innegabiliter hæreditas Patris; ſed gratia adoptionis non requiſita fuiſſet ad hoc, vt Angelis, & primo homini, niſi peccarent, deberetur innegabiliter hæreditas Patris, quandoquidem talis hæreditas naturæ innocenti debebatur ita, vt negari non poſſet ſine iniuſtitia; ergo in Angelis, & primo homine non requiſita fuiſſet gratia adoptionis, per quam conſtituerentur ſancti, & filij Dei.

14. Sexta ratio eſt. Immortalitas primi hominis non fuiſſet beneficium gratiæ ſuperadditum dono naturæ, ſed fuiſſet naturalis conditio; quod eſt abſurdum. Probatur ſequela: immortalitas primi hominis erat, per quam mori non poterat, niſi peccaret; ſed naturæ rationali, quia rationalis eſt, per aduerſarios debebatur, vt mori non poſſet, niſi peccaret; ergo immortalitas primi hominis non erat beneficium ſuperadditum naturæ, ſed conditio naturalis.

15. Septima ratio à priori eſt: nam Deus condens naturas etiam rationales, debet ſolùm illis conferre perfectiones proportionatas naturis ipſarum, perfectiones verò excedentes poteſt conferre, vel negare, prout libuerit: ex. gr. licet Deus potuiſſet conferre omnibus animalibus, ac plantis vitam immortalem, per quam nunquam morerentur, vel exſiccarentur, potuit tamen non conferre, ac de facto non contulit, quia immortalitas non erat proportionata naturis ipſorum: ſimiliter licet Deus potuiſſet omnibus creaturis rationalibus in prima conditione conferre donum impeccabilitatis, quale contulit humanitati Chriſti, potuit etiam non conferre; ſed dona gratiæ excedunt naturalem conditionem cuiuſcunque creaturæ; ergo Deus potuit in prima conditione dona gratiæ pro libito conferre, vel non conferre Angelis, & primo homini. Probatur minor: nam omnis creatura per ſuam naturam eſt ſerua Dei; ergo illa ſolùm dona ſunt proportionata cuicunque naturæ, quæ ſunt proportionata ſeruo, eumque relinquunt in ſtatu ſeruitutis; ſed per dona gratiæ creatura non relinquitur in ſtatu ſeruitutis, ſed euehitur ad ſtatum amicitiæ, & filiationis, ideoque ſcriptum eſt Ioan. 15. *Iam non dicam vos ſeruos, vos autem dixi amicos*: ad Rom. 8. *non enim accepiſtis ſpiritum ſeruitutis iterum in timore, ſed accepiſtis ſpiritum adoptionis filiorum*; ergo &c. Hæc ratio deſumpta eſt ex Cyrillo Alexandrino, qui lib. 1. in Ioan. cap. 13. dicit: *Creatura cum ſerua ſit, nutu ſolum, & voluntate Patris ad ſupernaturalia eleuatur*.

16. Confirmatur primò: nam quid magis abſurdum, quam quod Dominus, & Rex non poſſit viliſſimum ſeruum etiam innocentem ſine iniuſtitia relinquere in ſtatu ſeruitutis, ſed teneatur adoptare in filium, atque hæredem regni?

17. Confirmatur ſecundò: nam plus eſt, quod Deus alicui iam adoptato in filium neget donum perſeuerantiæ, ac permittat illum per peccatum amittere gratiam adoptionis, ac damnari, quam quod ab initio non adoptet; ſed Deus licet omnes Angelos adoptaſſet in filios, negauit tamen tertiæ ferè parti Angelorum donum perſeuerantiæ, & permiſit pecca-

re, ac damnari; permiſit etiam damnari plures homines, poſtquam per regenerationem in baptiſmo recuperarunt adoptionem filiorum amiſſam per peccatum Adami; ergo multò magis potuiſſet Angelos, & Adamum ab initio non adoptare.

18. Confirmatur tertiò; nam ſi dicatur, quod Deus debet ſeruum innocentem adoptare in filium, debito fundato non in dignitate ſerui, ſed in infinita bonitate, ac miſericordia domini, quæro, cur filium adoptiuum non debeat prædeſtinare, debito fundato tum in dignitate filij, tum in bonitate, & miſericordia patris? Proculdubio dignior eſt filius paterna protectione, qua præſeruetur à peccato, & damnatione, quam ſeruus ſit dignus adoptione, qua eleuetur ad regnum; & magis pertinet ad infinitam bonitatem optimi patris præſeruare filium à peccato, & miſeria, quam ad infinitam bonitatem optimi domini pertineat ſeruum adoptare in filium; ſed poteſt Deus filijs adoptiuis etiam innocentibus dare ſola auxilia ſufficientia ad perſeuerãdum, quæ ſunt debita, & negare auxilia efficacia indebita, & ſi filius conqueratur, audiet, *tibi debentur ſola ſufficientia ad perſeuerandum: tolle quod tuum eſt, & vade*; ergo poteſt à fortiori dare ſeruo ſola conuenientia ſtatui ſeruitutis, quæ ſola debentur, & ſi ſeruus conqueratur de non accepta adoptione, audiet, *tibi dedi debita, & proportionata; tolle quod tuum eſt, & vade.*

19. Confirmatur quartò; nam Deus eadem libertate ſeruos prædeſtinat ad gratiam adoptionis, qua filios adoptiuos prædeſtinat ad gloriam: ſed Deus ita filios adoptiuos prædeſtinat ad perſeuerãtiam finalem, & gloriam, vt poſſit non prædeſtinare; ergo Deus ſeruos ita prædeſtinat ad gratiam adoptionis, vt poſſit non prædeſtinare, ideoque poteſt illis negare gratiam adoptionis?

20. Demum confirmatur: nam Deus eadem libertate naturam humanam in Adamo prædeſtinauit ad gratiam adoptionis, per quam qui ſecundum naturam erat ſeruus, per gratiam eſſet filius Dei adoptiuus, qua naturam humanam in Chriſto prædeſtinauit ad gratiam vnionis hypoſtaticæ, per quam qui ſecundùm carnem erat filius hominis, ſecundùm ſpiritum ſanctificationis eſſet filius naturalis Dei; ſed ita prædeſtinauit humanitatem Chriſti ad gratiam vnionis hypoſtaticæ, vt potuerit illam relinquere ſine tali gratia; ergo ita prædeſtinauit naturam humanam Adami ad gratiam adoptionis, vt potuerit illam relinquere in puris naturalibus; idemque dic de Angelis. Vtitur autem hoc modo argumentandi à prædeſtinatione, & gratia Chriſti, ad prædeſtinationem, & gratiam aliorum Sanctus Auguſtinus lib. 1. de Prædeſt. Sanct. cap. 15. Ex eo enim, quod natura humana in Chriſto, nullis præcedentibus meritis, prædeſtinata fuerit ad gratiam vnionis hypoſtaticæ, infert, quod eadem natura humana in renatis per Chriſtum, nullis præcedentibus meritis, prædeſtinetur ad iuſtificationem, & ad gratiam adoptionis, dicens. *Eſt etiam præclariſſimum lumen prædeſtinationis, ac gratiæ, ipſe ſaluator, ipſe mediator Dei, & hominum, homo Chriſtus Ieſus, qui vt hoc eſſet, quibus tandem ſuis vel operum, vel fidei præcedentibus meritis, natura humana, quæ in illo erat, comparauit?* & infra argumentum concludens: *Sicut ergo prædeſtinatus eſt ille vnus, vt caput noſtrum eſſet, ita multi prædeſtinati ſumus, vt membra eius eſſemus. Humana hic merita conticeſcant, quæ perierant per Adam, & regnet quæ regnat Dei gratia per Ieſum Chriſtum Dominum noſtrum. Quiſquis in capite noſtro præcedentia merita ſingularis illius generationis inuenerit, ipſe in nobis membris eius præcedentia merita multiplicatæ generationis inquirat.*

21. Proportionaliter poſſumus nos argumentari, Sicut prædeſtinatus eſt ſecundus Adam, vt eſſet filius Dei naturalis, ita prædeſtinatus eſt primus Adam, vt eſſet filius adoptiuus. Dignitas naturæ humanæ conticeſcat, quæ nulla eſt in ſeruo, propter quam illi negari non poſſit gratia filiationis. Quiſquis tantam in natura humana Chriſti inuenerit dignitatem, propter quam non potuerit non aſſumi hypoſtaticè à filio Dei naturali, ipſe in natura humana Adami tantam quærat dignitatem, propter quam non potuerit non aſſumi in filium Dei adoptiuum.

22. Vltimum demum argumentum, quo confirmantur rationes allatæ, deſumitur ex authoritate Eccleſiæ Romanæ. Pius enim Quintus, & Gregorius XIII. inter cæteras Michaelis Baij propoſitiones, damnarunt plures, in quibus ille auctor vel negabat poſſibilitatem puræ naturæ, vel admittebat abſurda, quæ ſequuntur ex impoſſibilitate puræ naturæ. Nam 55. propoſitio ex damnatis eſt: *Deus non potuiſſet talem ab initio creare hominem, qualis nunc naſcitur*; ſed negantes poſſibilem puram naturam hoc ipſum dicunt, quod Deus non potuiſſet ab initio creare hominem, qualis nunc naſcitur, hoc eſt cum concupiſcentia, ignorantia, ſine fide, ſpe, charitate, & ſine donis gratuitis; ergo &c. Quia verò ex eo, quod Deus non poſſit hominem non eleuare ad conſortium diuinæ naturæ, ſequitur, quod hæc eleuatio fuerit debita, adeoque naturalis, & non ſupernaturalis, hoc ipſum admiſit Baius prop. 22. ex damnatis, quæ eſt: *Humanæ naturæ ſublimatio, & exaltatio in conſortium diuinæ naturæ debita fuit integritati primæ conditionis, ac proinde naturalis dicenda eſt, ac non ſupernaturalis.* Idem docuit de dono integritatis propoſitione 27. dicens: *Integritas primæ conditionis non fuit indebita naturæ humanæ exaltatio, ſed naturalis eius conditio*: ac de dono immortalitatis propoſit. 78. quæ eſt: *Immortalitas primi hominis non erat gratiæ beneficium, ſed naturalis conditio.* Immo eo prolapſus eſt, vt communes & certiſſimas omnium Scholaſticorum ſententias, quod homo ab initio per dona naturæ ſuperaddita fuerit largitate conditoris ſublimatus, & in Dei filium adoptatus, & ſuper conditionem naturæ dono ſupernaturali, & gratuito exaltatus, vt fide, ſpe, & charitate, Deum ſupernaturaliter coleret, auſus ſit vocare abſurdas, à vanis,

&

& otioſis hominibus ſecundùm inſipientiam Philoſophorum excogitatas, & ad Pelagianiſmum reijciendas. Sic enim habet prop. 24. *Abſurda eſt ſententia eorum, qui dicunt hominem ab initio dono quodam ſupernaturali, & gratuito ſuper conditionem naturæ fuiſſe exaltatum, vt fide, ſpe, ac charitate Deum ſupernaturaliter coleret*: & prop 25. *A vanis, & otioſis hominibus ſecundùm inſipientiam Philoſophorum excogitata eſt ſententia, hominem ab initio eſſe conſtitutum ſic, vt per dona naturæ ſuperaddita fuerit largitate conditoris ſublimatus, & in Dei filium adoptatus, & ad Pelagianiſmum reijcienda eſt illa ſententia*. Quia verò ex eo, quod dona in creatione conceſſa Angelis, & primo homini fuerint illis debita, & naturalia, ſequitur, quod non fuerint propriè gratia, ſed ſolùm impropriè, in eo ſenſu, in quo S. Auguſtinus, & alij Epiſcopi Africani in ſuperiùs allegata epiſtola 95. ad Innocentium Papam docent ipſam naturam non improbanda ratione vocari gratiam, ideò hoc ipſum conceſſit Baius propoſit. 7. quæ eſt: *Primi hominis adhuc integri merita fuerunt primæ creationis munera, ſed iuxtà modum loquendi ſacræ Scripturæ non rectè vocantur gratia, quo fit vt tantùm merita, non & gratia debeant nuncupari*: & propoſit. 9. *Dona conceſſa homini integro, & Angelis forſitan non improbanda ratione dici poſſunt gratia. Sed quia ſecundùm vſum Scripturæ nomine gratiæ ea tantùm munera intelliguntur, quæ per Ieſum malè merentibus, & indignis conferuntur, ideò neque merita, neque merces, quæ illis redditur, gratia dici debet*. Cùm igitur octo relatæ propoſitiones, & quædam aliæ ſimilem doctrinam continentes fuerint à Sede Apoſtolica damnitæ, conſtat damnatam eſſe opinionem illam, quæ docet, quod Deus non potuerit ab initio talem hominem creare, qualis nunc naſcitur, cum pluribus conſequentiis, quæ ex ea inferuntur, quales ſunt, quod exaltatio naturæ humanæ ad conſortium diuinæ naturæ, eiuſdem integritas, & immortalitas fuerint dona debita primæ conditioni, adeoq; non ſupernaturalia, ſed naturalia; & quod non fuerint propriè gratia in eo ſenſu, in quo gratia ſumitur in ſacris literis, ſed ſolùm impropriè in eo ſenſu, in quo ipſa natura, & dona naturalia non improbanda ratione dici poſſunt gratia.

23. Cornelius Ianſenius lib. 3. de pura natura, cap. 22. cum oppoſuiſſet ſibi authoritatem Bullæ damnantis illam quinquageſimam quintam propoſitionem Baij, quod Deus ab initio non potuiſſet talem creare hominem, qualis nunc naſcitur, ſic habet. *Quid ergo ad propoſitionem, quam proſcripſit Apoſtolica ſedes? hæreo, fateor. Sed quid ad doctrinam Auguſtini clariſſimam, conſtantiſſimamque, quam toties probauit, & ſequitur, ſequendamque monuit Apoſtolica Sedes?* Concludit, quod ne Apoſtolicam ſedem impugna ſecum relinquamus, nihil opportuniùs dici poteſt, quam quod Romana Eccleſia, cui non minus pax, quam eruditio filiorum ſuorum cordi eſt, prudentiæ directricis cenſuram ediderit, qua prohibuerit illam opinionem, non vt falſam, ſed vt offenſiuam, & pacis inimicam, eo quod ſit contraria communi doctrinæ recentium ſcholaſticorum. Addit, quod ſi antequam prodiret bulla, potuiſſet oſtendi propoſitionem illam, & quaſdam alias in bulla prohibitas, continere doctrinam expreſſam S. Auguſtini à ſeptem Romanis Pontificibus approbatam, decretum illud non emanaſſet.

24. Sed contra primo, nam Ianſenius ſupponit doctrinam, quæ negat poſſibilitatem puræ naturæ, eſſe S. Auguſtini, quod tamen in ſolutionibus argumentorum oſtendetur eſſe falſum. Secundo contra eſt, nam ſupponit ſedem Apoſtolicam, & Romanos Pontifices approbaſſe totam doctrinam S. Auguſtini in materia de gratia, quod tamen eſt falſum, & contra expreſſam authoritatem Cæleſtini, qui fuit vnus, ac fortaſſe præcipuus ex ſeptem illis antiquis Pontificibus, qui laudarunt Sanctum Auguſtinum, eiuſque doctrinam de Gratia. Cæleſtinus igitur epiſtola ad Epiſcopos Galliæ ex profeſſo refert, quid in materia de gratia Romani Pontifices ſentiendum eſſe cenſuerint, iiſque relatis, concludit. *Profundiores, difficilioreſque partes incurrentium quæſtionum, quas latiùs pertractarunt, qui hæreticis reſtiterunt, ſicut non audemus contemnere, ita non neceſſe habemus aſtruere, quia ad confitendam gratiam Dei, cuius operi, & dignitati nihil penitus ſubtrahendum eſt, ſatis ſufficere credimus quidquid ſecundùm prædictas regulas Apoſtolicæ Sedis nos ſcripta docuerunt*; ergo Sedes Apoſtolica per antiquos Pontifices probauit ſolùm libros Auguſtini de gratia, in quantùm continent ea capita doctrinæ, quæ referuntur in epiſtola Cæleſtini; in quantum verò tractant profundiores, ac difficiliores quæſtiones tempore Cæleſtini nec probauerat adhuc, nec reprobauerat, adeoque relictus eſt locus ſequentibus Pontificibus ex occaſione nouorum, qui exorti ſunt, errorum, quædam de nouo examinandi, ac probandi, vel reprobandi; ergo ſi Sedes Apoſtolica poſterioribus temporibus inueniretur damnaſſe aliquam doctrinam, quæ videretur Auguſtini, & non contineretur in iis capitibus, quæ Cæleſtinus, & alij Pontifices, ac Concilia probarunt, ſed potiùs ſpectaret ad profundiores, ac difficiliores quæſtiones, quas reliquerunt indeciſas, qualis eſt doctrina de pura natura, non illicò opponenda eſt Sedes Apoſtolica ſibi ipſi, vt facit Ianſenius, ſed ſequendus eſt Auguſtinus in iis, quæ Sedes Apoſtolica probauit; in iis verò, quæ ab antiquis Pontificibus indeciſa, poſteriores Pontifices improbaſſent, eſſet relinquendus, ſi non poſſet benignè explicari. Scio Henricum de Horis in Vindicijs Auguſtinianis cap. 8. ex Baronio ad annum 431. Surio, Gerardo, Voſſio, Sirmondo, ac ex ipſo Suario Prolegom. 6. de gratia cap. 1. num. 11. aſſerere epiſtolam Cæleſtini terminari illis verbis: *Deus vos incolumes cuſtodiat fratres chariſſimi*: quæ verò ſequuntur, in quibus Pelagianorum, & Semipelagianorum errores, ex Innocentij, Zoſimi, ac Synodi Carthaginenſis decretis refutantur,

concludendo illis verbis: *Profundiores, difficilioreſque partes*, non eſſe Cæleſtini, ſed alterius Auguſtinianæ doctrinæ ſtudioſi, quem pluriquc putant Proſperum. Sed præterquamquod antiquiores, nimirum Petrus Diaconus relatus à Vaſquez 1. parte diſp. 91. num. 85. & Creſconius, ac Eccleſia Lugdunenſis in lib. de tribus epiſtolis in cauſa Goteſcalchi, partem etiam illam tribuunt Cæleſtino, etiamſi eſſet Proſperi, qui cum Cæleſtino egerat de hac cauſa, ſummæ eſſet auctoritatis, cum Proſper ignorare non potuerit, quo pacto Auguſtini doctrina approbata fuiſſet à Cæleſtino, & à Romanis Pontificibus. Mihi probabile eſt partem illam ſcriptam eſſe à Proſpero, ſed iuſſu Cæleſtini, ideoque ſubiungi poſt epiſtolam Cæleſtini, & ſic poſſe conciliari vtramque ſententiam. Eſt enim Proſperi, qui illam ſcripſit, & eſt Cæleſtini, quia ſcripta eſt conſenſu, iuſſu, & auctoritate Cæleſtini.

25 Contra eſt ſecundo, nam Ianſenius dum dicit Sedem Apoſtolicam edidiſſe decretum prudentiæ directricis, quo prohibuerit plures opiniones Baij, non vt falſas, ſed vt pacis inimicas, videtur ironicè Sedem Apoſtolicam reprehendiſſe, tanquam imprudentiſſimum decretum ediderit. Quid enim imprudentiùs, quam damnare plures opiniones non ſolùm veras, ſed etiam S. Auguſtini, adeoque vt Ianſenius exiſtimat, iamdudum à Sede Apoſtolica approbatas? Addit Ianſenius, quod Bulla illa non emanaſſet, ſi tunc potuiſſet oſtendi plures propoſitiones in ea damnatas eſſe Sancti Auguſtini. Sed hoc ipſum eſt reprehendere illud decretum vt imprudens, atque ortum ex ignorantia doctrinæ S. Auguſtini; ergo reſponſio Ianſenij eſt iniurioſa Sedi Apoſtolicæ. Sed quid egit Sedes Apoſtolica, poſtquam à Ianſenio per magnum volumen edocta eſt plures ex propoſitionibus damnatis Baij continere doctrinam S. Auguſtini? Nunquid Bullam Pij, & Gregorij reuocauit? vel ſaltem ſilentio ſuo per quamdam deſuetudinem aboleri paſſa eſt? Quinimò ſtatim Vrbanus Octauus nouo decreto Bullam Pij, & Gregorij confirmauit; 79. propoſitiones Baij iterum damnauit; librum Ianſenij vt continentem doctrinam iam condemnatam proſcripſit. Innocentius X. quinque ex præcipuis propoſitionibus deſumptas ex libro Ianſenij, & contentas in propoſitionibus Baij declarauit hæreticas: Alexander VII. confirmauit damnationem Innocentij, ac propoſitiones illas decreuit eſſe hæreticas in ſenſu ipſius Ianſenij, quem Ianſenius iactat eſſe ſenſum Sancti Auguſtini. Ex quibus conſtat, quam ſit pericuſoſum opiniones ſemel à Sede Apoſtolica damnatas ſequi, etiam eo prætextu, q[illegible] nt opiniones S. Auguſtini.

26. Alij reſpondent, quod B[illegible] ua-uit propoſitionem [illegible] ea inſerebat auc[illegible] humanæ ad[illegible] uldem in[illegible] primæ [illegible] non ſu-

pernaturalia, nec propriè habuerint rationem gratiæ; ergo ſecluſis iſtis conſequentijs, non eſt, cur propoſitio illa non poſſit admitti. Confirmant: nam omnes debemus fateri, quod Deus non potuiſſet ab initio creare hominem, qualis nunc naſcitur quoad omnia. De facto enim naſcitur infectus peccato originali, Deus verò ab initio non potuiſſet creare hominem infectum peccato originali; ergo ſicut omnes intelligimus in propoſitione exceptionem peccati originalis, ita poſſunt aduerſarij ſubintelligere exceptionem non ſolum peccati, ſed etiam omnium, quæ ſunt eſſentialiter pœna peccati, cuiuſmodi ſunt concupiſcentia, & carentia donorum ſupernaturalium, ita vt ſenſus propoſitionis damnatæ ſit: *Deus non potuiſſet ab initio creare hominem, qualis nunc naſcitur, etiam quoad ea, quæ neque ſunt peccatum, neque pœna peccati.*

27. Sed vt incipiamus ab hoc vltimo, contra eſt, nam verba Bullæ ſunt: *Quas quidem ſententias ſtricto coram nobis examine ponderatas, quanquam nonnullæ aliquo pacto ſuſtineri poſſent, in rigore, & proprio verborum ſenſu ab auctore intento, hæreticas, erroneas &c. præſentium auctoritate damnamus &c.* ergo Bulla damnat propoſitiones Baij in rigore, & proprio verborum ſenſu ab auctore intento; ſed ſenſus intentus à Baio per illam propoſitionem 55. erat, quod Deus non potuiſſet ab initio creare hominem, qualis nunc naſcitur, ſine donis gratiæ, cum concupiſcentia, & mortalitate, quæ putauit eſſentialiter eſſe pœnas peccati originalis, aut actualis; ergo propoſitio illa damnata eſt in hoc ſenſu, licet in alio ſuſtineri poſſet, in quantum per illam ſignificatur ſolum, quod Deus non potuiſſet creare hominem, qualis nunc naſcitur, hoc eſt cum peccato originali.

28. Confirmatur: nam propoſitio illa poteſt habere duplicem ſenſum, alterum non intentum à Baio, in quo poteſt ſuſtineri, qui ſenſus eſt: *Deus non potuiſſet creare hominem, qualis nunc naſcitur quoad peccatum originale, & vulnera naturæ*; alterum intentum à Baio, in quo eſt damnata, qui ſenſus eſt: *Deus non potuiſſet creare hominem, qualis nunc naſcitur, ſine donis gratiæ &c.* ſed aduerſarij admittunt propoſitionem in hoc ſecundo ſenſu; ergo aduerſarij admittunt propoſitionem in eo ſenſu, in quo fuit damnata.

29. Reſponderi poteſt, quod intentum Baij fuit, quod Deus non potuiſſet creare hominem ſine illis perfectionibus, quas habuit in ſtatu innocentiæ, eo quod illæ eſſent debitæ naturæ humanæ: at aduerſarij dicunt, quod non potuiſſet, non quidem debito fundato in natura humana, ſed merè ex infinita ſua bonitate, & miſericordia, propter quam, poſito, quod crearet hominem, neceſſitabatur ad tribuenda illi dona gratiæ, quamuis omnino indebita naturæ humanæ.

30. Sed contra eſt: nam Baius duo dixit. Primum eſt, quod dona conceſſa Adamo fuerint debita naturæ. Secundum eſt, quod Deus

non

non potuiſſet creare hominem ab initio ſine talibus donis. Primum expreſſit per alias propoſitiones, ac præſertim per 22. & 27. Secundum expreſſit per propoſitionem 55. & vtrumque fuit damnatum, damnando illas propoſitiones; ſed aduerſarij licet negent primum, affirmant ſecundum; ergo aduerſarij affirmant alterum ex duobus, quæ dixit Baius, & propter quæ fuit damnatus.

31. Confirmatur: nam ſi intentum Bullę fuit damnare propoſitiones Baij ſolum in quantum aſſerebat dona conceſſa Adamo fuiſſe debita, debuiſſet ſolum damnare illas propoſitiones, in quibus fit mentio debiti, non autem propoſitionem 55. in qua nulla facta mentione debiti, aſſeritur, quod Deus non potuiſſet ab initio creare hominem, qualis nunc naſcitur; ſed non ſolum damnat propoſitiones, in quibus fit mentio debiti, ſed etiam 55. in qua nulla fit mentio debiti; ergo intentum Bullæ fuit damnare vtramque ſententiam, & eam, quæ dicit gratiam fuiſſe debitam naturæ innocenti, & eam, quæ dicit gratiam non potuiſſe negari.

32. Secundo contra eſt, nam ſaltem aduerſarij fatentur doctrinam Baij fuiſſe damnatam, in quantum aſſerit dona gratiæ non potuiſſe primo homini negari, eo quod eſſent debita, & connaturalia naturæ humanæ; ſed hoc ipſum ſequitur ex ſententia, & fundamentis aduerſariorum; ergo &c. Probatur minor: nam aduerſarij fundant ſuam doctrinam de impoſſibilitate puræ naturæ præcipuè in auctoritate Sancti Auguſtini; ſed auctoritates Sancti Auguſtini, vel nihil probant, vel probant dona gratiæ non ſolum eſſe innegabilia, ſed etiam debita, & connaturalia naturæ rationali innocenti; ergo &c. Probatur minor; nam S. Auguſtinus non ſolum dicit dona gratiæ, regnum cælorum, & vitam æternam negari non poſſe innocentibus, ſed etiam dicit negari non poſſe ſine iniuſtitia, vt conſtat ex teſtimonijs adductis ſupra in quinto argumento. Lib. enim 1. contra Iulianum, cap. 7. dicit. *Iam tu reſponde: vtrum Deus iuſtus nulli obnoxiam peccato imaginem ſuam priuare vitâ poſſit æterna?* lib. 1. de Peccat. meritis, & remiſſ. cap. 31. *nunquam explicant iſti, qua iuſtitia nullum peccatum habens imago Dei ſeparatur à regno Dei.* Lib. 1. operis imperfecti contra Iulianum: *Dic, inquit, qua iuſtitia ille paruulus adoptetur in baptiſmo, ille ſine hac adoptione moriatur?* & infra: *Dic, ſi potes, cur ambos adoptare noluerit, ſi ambos ad imaginem ſuam condidit? an ita iuſtus eſt, vt non ſit omnipotens &c.* Sed nihil eſt magis debitum naturæ, magis naturale, ac minus gratuitum, quam quod non poteſt ſine iniſtitia negari; ergo &c. Confirmatur: nam ſi quis vellet explicare differentiam inter debitum rigoroſè, & indebitum, optime explicaret, dicendo: debitum naturæ eſt, quod condita natura innocente, non poteſt illi negari ſine iniuſtitia: indebitum eſt, quod condita natura innocente, poteſt illi negari ſine iniuſtitia. Similiter optimè explicaret differentiam naturalis à gratuito, dicens: naturale eſt, quod Deus, ſi condat naturam, non poteſt iuſtè illi negare: gratuitum eſt, quod Deus etiamſi condat naturam, poteſt illi negare ſine iniuſtitia; ergo ſi aduerſarij fundant, ſicut de facto fundant, ſuam ſententiam in auctoritate Sancti Auguſtini, tenentur fateri dona gratiæ conceſſa Adamo in prima conditione fuiſſe naturalia, & debita, adeoque non fuiſſe gratiam. Quod enim negari non poteſt ſine iniuſtitia, ità abſurdè dicitur beneficium, & gratia, vt communi prouerbio per deriſum vocetur beneficium, & gratia latronum, qui putant ſe magnam conferre viatoribus gratiam, ſi eos non occidant, neque ſpolient, licet iuſtè occidere, & expoliare non poſſint.

33. Neque dicant Sanctum Auguſtinum loqui de iuſtitia ſolum latè ſumpta, & impropria, cuius ſolius Deus eſt capax erga creaturas, non verò de iuſtitia propria, cuius Deus eſt incapax. Ad hoc enim, vt aliqua ſint naturalia, ac propriè non ſint gratia, ſufficit, vt debeantur creaturis ex illa iuſtitia lata, cuius Deus eſt capax: alioquin nulla darentur dona naturalia; ſed dona gratiæ, & vita æterna debentur ſaltem ex hac iuſtitia, iuxta allegatas auctoritates Sancti Auguſtini cum non poſſint negari ſine iniuſtitia; ergo debentur quantum ſufficit ad hoc, vt ſint naturalia, & non ſint propriè gratuita.

34. Confirmatur: nam etiam ex rationibus, quibus aduerſarij probant ſuam ſententiam, ſequitur Deum non potuiſſe creare hominem ab initio ſine dono gratiæ, & ſine integritate naturæ, ita vt hæc omnia eſſent debita, & naturalia; ergo &c. Probatur antecedens: aduerſarij enim probant Deum non potuiſſe creare naturam ſine dono integritatis, quo ratio eſſet ſubiecta Deo, & pars inferior, ſeu concupiſcentia, eſſet ſubiecta parti ſuperiori, ſeu rationi, ex eo, quod Deus non poſſit eſſe cauſa mali, neque poſſit creare naturam rationalem malam; vtrumque autem ſequeretur, ſi crearet naturam rationalem innocentem, in qua appetitus ſenſitiuus non eſſet ſubiectus rationi; ſed naturæ rationali eſt maximè debitum, & connaturale, vt non creetur mala, & vt in illa non ponatur malum contra rationem; ergo &c. Adde, quod non eſt eſſentialiter malum naturæ rationalis, niſi quod opponitur bono debito naturæ rationalis; ſed priuatio integritatis, ſeu ſubiectionis, per aduerſarios eſt eſſentialiter malum naturæ rationalis, quatenus rationalis eſt, ideoque non poteſt habere auctorem Deum; ergo integritas eſt bonum maximè debitum naturæ rationali. Præterea naturæ debetur, vt non creetur infirma, ſed ſana, & ſanitas eſt bonum connaturaliſſimum naturæ rationali; ſed non ſubiectio per aduerſarios eſt eſſentialiter infirmitas, ſubiectio verò requiritur eſſentialiter, vt natura non ſit infirma, ſed ſana; ergo integritas fuit maximè connaturalis primę conditioni, quæ eſt opinio Baii, & damnata fuit in 27. propoſitione: *Integritas prima crea-*

tionis

tionis non fuit indebita natura humanæ exaltatio. ſed naturalis conditio; quam ſententiam repetit, ac probat per plura capitula.

35. A fortiori ex doctrina aduerſariorum ſequeretur, quod fides, ſpes, & charitas, & alia dona gratiæ fuiſſent debita, & connaturalia naturæ rationali. Debetur enim naturæ rationali, vt non creetur peruerſa, & mala; ſed ſi crearetur ſine fide, ſpe, & charitate &c. crearetur peruerſa, & mala; ergo debetur naturæ rationali, vt non creetur ſine fide, ſpe, & charitate, alijſque donis ſupernaturalibus. Probatur minor. Summa enim peruerſitas naturæ rationalis conſiſtit in hoc, vt conſtituat ſuum finem, non in Deo, ſed in ſe ipſa, vel in creaturis; ſed eo ipſo, quod crearetur ſine fide, per Ianſenium, & aduerſarios non poſſet amare Deum vt finem, ſed deberet conſtituere ſuum finem in ſe ipſa, vel in creaturis; ergo eo ipſo eſſet peruerſa, & mala.

36. Confirmatur: nam maximum peccatum hominis, & radix omnium peccatorum eſt, ſi ponat ſuum finem in vita præſenti, ac temporali: eo enim ipſo comparatur iumentis inſipientibus, ac dicit, *Edamus, & bibamus: cras enim moriemur; nullum ſit pratum quod non pertranſeat luxuria noſtra &c.* eo ipſo iudicat ſtultum eſſe mori pro patria, vel pro virtute, cum ſumma ſtultitia ſit amittere finem pro medijs; eo ipſo iudicat pro vita conſeruanda violandum ius, & quælibet perpetranda, cum nihil non ſit faciendum, quod euidenter cognoſcatur vt vtile ad finem; ſed eſt connaturale homini, vt non creetur cum neceſſitate faciendi hoc maximum peccatum, & eligendi vitam brutalem; ſi verò crearetur ſine fide, iuxta principia aduerſariorum crearetur cum tali neceſſitate; ergo naturale eſt homini, vt non creetur ſine fide. Sed infra magis patebit rationes aduerſariorum non ſolum probare dona gratiæ eſſe innegabilia naturæ innocenti, ſed etiam eſſe debita, & naturalia, adeoque euertere propriam rationem gratiæ.

QVÆSTIO XLIV.

Oſtenditur Ianſenium ſolum voce tenus negaſſe poſſibilitatem puræ naturæ, re autem ipſa conceſſiſſe puram naturam fuiſſe de facto in Adamo, & in Angelis.

1. INſerri poteſt ex dictis, quod Ianſenius licet voce tenus neget puram naturam eſſe poſſibilem, tamen re ipſa docet puram naturam fuiſſe de facto in Adamo, & in Angelis, ac negat illos fuiſſe eleuatos per dona ſupernaturalia, & per gratiam propriè dictam.

2. Probatur: nam nomine puræ naturæ intelligimus naturam ſine peccato, & cum purè naturalibus; ſed Ianſenius re ipſa docet Adamum, & Angelos fuiſſe creatos ſine peccato, & in puris naturalibus; ergo &c. Probatur minor: quæ ſunt purè debita naturæ ſunt purè naturalia; ſed Ianſenius re ipſa docet, quod Adamus, & Angeli acceperunt purè debita naturæ rationali; ergo &c. Probatur minor: quæ ſunt neceſſaria ad hoc, vt natura rationalis non ſit peruerſa, & mala, ſunt purè debita, & naturalia, cum proculdubio cuicunque naturæ, ac multo magis naturæ rationali debeatur, & ſit connaturale, vt non creetur à Deo peruerſa, & mala; ſed Ianſenius docet Adamum, & Angelos ita accepiſſe fidem, ſpem, charitatem, integritatem naturæ, vt hæc ſint naturæ rationali neceſſaria, ne ſit peruerſa, & mala; ergo Ianſenius docet, quod licet Adamus, & Angeli fuerint creati cum omnibus his, tamen fuerunt creati in puris naturalibus, adeoque de facto data fuit pura natura. Ianſenius igitur, & Baius, licet verbis negent poſſibilem eſſe puram naturam, re, & ſecundum definitionem, puram naturam admittunt etiam de facto, ac negant naturam fuiſſe eleuatam, tum in Angelis, tum in Adamo, tum etiam in nobis. Natura enim rationalis per hoc, quod in prima conditione acceperit purè neceſſaria, ne ſit peruerſa, & mala, non eleuatur, ſed conſtituitur in ſtatu debito, cum debeatur ipſi, vt non creetur peruerſa, & mala, & ipſa iam creata debeat Deo, & ſibi ne per peccatum faciat ſe peruerſam, & malam; ſed Ianſenius docet ſanctitatem, fidem, ſpem, charitatem, integritatem &c. eſſe neceſſaria naturæ rationali, ne ſit peruerſa, & mala; ergo natura rationalis in Adamo non fuit eleuata, accipiendo ſanctitatem, fidem, ſpem, & charitatem; ergo etiam nos, dum in Iuſtificatione per Chriſtum, recuperamus ſanctitatem amiſſam in Adamo, non eleuamur ad aliquid indebitum naturæ innocenti, ſed ſolum ad aliquid indebitum naturæ peccatrici, ac recuperamus purè debita, & connaturalia naturæ innocenti.

3. Hinc vlterius infertur, quod talis eſt gratia, & eleuatio, quam Ianſenius ponit in natura innocente ante lapſum, qualis eſt libertas, quam ponit in natura lapſa. In natura lapſa ponit ſolam libertatem à coactione, negat libertatem à neceſſitate, ſeu libertatem indifferentiæ, adeoque ponit libertatem neceſſitatem ad vnum; ſed libertas neceſſitata non eſt libertas; ergo in natura lapſa ponit libertatem, quæ non eſt libertas, & abutitur nomine libertatis ad tegendam falſitatem ſub velamine veritatis. Proportionaliter in natura innocente ante lapſum ponit gratiam debitam naturæ etiam ex iuſtitia, & neceſſariam, ne natura ſit peruerſa, & mala; ſed gratia debita præſertim ex iuſtitia, non eſt gratia, cum ad gratiam iuxta doctrinam Apoſtoli ad Rom. 4. requiratur, vt non detur ex debito; ergo in natura innocente ponit gratiam, quæ non eſt gratia. Sicut verò ad tegendum ſuum errorem de libero arbitrio, dum opponitur, quod eſt de ratione liberi, vt non ſit neceſſitatum, diſtinguit, vt non ſit neceſſitatum ne-

ceſ-

ceſſitate coactionis, concedit; vt non ſit neceſſitatum neceſſitate oppoſita indifferentiæ, negat; ſic ad tegendum ſuum errorem de gratia, dum opponitur: eſt de ratione gratiæ, vt non ſit debita, diſtinguit: vt non ſit debita meritis, concedit; vt non ſit debita naturæ, negat. Vtraque diſtinctio eſt commentitia, & vana, & inuenta ad obtrudendos errores Caluinianos, & Pelagianos ſub nominibus Catholicis. Nam & eſt de fide, ac definitur ab Innocentio X. quod ad merendum, ac demerendum etiam in ſtatu naturæ puræ non ſufficit libertas à coactione, ſed requiritur libertas à neceſſitate, ſeù libertas indifferentiæ: & eſt certum, quod ad gratiam ſupernaturalem, & eleuantem naturam, quam gratiam Chriſtiani fatentur, non ſufficit, vt ſit indebita meritis, ſed requiritur, vt ſit indebita naturæ.

4. Ianſenius ad probandum vtrumque figmentum vtitur eadem fallaci ratione argumentandi. Figmentum libertatis neceſſitatæ probat ex eo, quod Sanctus Auguſtinus, aliique Patres, quos citat, innumeris locis dicunt voluntatem eo ipſo, quod non cogitur, eſſe liberam, nec faciunt mentionem indifferentiæ. Figmentum gratiæ debitæ naturæ probat lib. 1. de pura natura, cap. vltimo ex eo, quod Sanctus Auguſtinus ſæpe doceat id, quod non debetur meritis præcedentibus, eo ipſo gratuito dari, & eſſe gratiam, nec requirat ad gratiam, vt ſit indebita naturæ.

5. Fallacia vtriuſque argumenti eſt manifeſta. Primo enim, ex eo, quod Sanctus Auguſtinus innumeris locis aliquid non affirmet, non ſequitur, quod illud neget, præſertim cum non deſint loca, in quibus expreſsè affirmat. Secundo quia Manichæi, contra quos Sanctus Auguſtinus probat liberum arbitrium, dicebant voluntatem ideo non eſſe liberam, & indifferentem, quia à natura quadam mala cogitur ad peccandum; ergo Sanctus Auguſtinus ſtatim, ac probauit, quod non cogitur, infert, quod voluntas, cum remaneat indifferens, remanet libera; ergo non negat, ſed ſupponit ad libertatem requiri indifferentiam, quam aliis etiam locis expreſsè ponit. Pelagiani, & Semipelagiani, contra quos Sanctus Auguſtinus defendit gratiam, dicebant gratiam non præuenire merita, ſed meritis reddi; & contra hos S. Auguſtinus probat, quod ſi redditur meritis, non eſt gratia, cum detur ex debito; ergo ſupponit ad gratiam requiri, vt non detur ex vllo debito. Et licet aliquando ſolum exprimat debitum operum, non autem debitum naturæ, tamen non deſunt loca clariſſima, in quibus expreſsè docet tanquam certiſſimum dogma ad gratiam requiri, vt ſit indebita etiam naturæ. Lib. enim 2. ad Bonifacium Papam contra duas Epiſtolas Pelagianorum, cap. 2. loquens de Manichæis, & Pelagianis dicit; *Gratiam Dei ſimul oppugnant. Nam Manichæi meritis naturæ bonæ, Pelagiani meritis voluntatis bonæ perhibent diuinitus ſubueniri.* lib. de dono perſeuerantiæ, cap. 8. *Numquid ergo hominum duæ naturæ ſunt? abſit. Si duæ naturæ eſſent, gratia vlla non eſſet. Nulli enim daretur gratuita liberatio, ſi naturæ debita redderetur*; ergo Sanctus Auguſtinus ad rationem gratiæ requirit, vt ſit indebita, non ſolum operibus, ſed etiam naturæ. Didicerat autem vniuerſim repugnare gratiæ, vt ſit debita, ab Apoſtolo, qui ad Rom. 4. probat Abraham non fuiſſe iuſtificatum ex operibus, ſed ex fide, quia alioquin iuſtitia data fuiſſet Abrahæ, non ex gratia, ſed ex debito, dicens: *credidit Abraham Deo, & reputatum eſt illi ad iuſtitiam. Ei autem, qui operatur, merces non imputatur ſecundum gratiam, ſed ſecundum debitum. Ei autem, qui non operatur, credenti autem in eum, qui iuſtificat impium, reputatur fides eius ad iuſtitiam ſecundum propoſitum gratiæ Dei*; ergo iuxtà Apoſtolum repugnat vniuerſim, vt gratia detur ex debito, ſiquidem contraponit hæc duo, quæ ſunt *dari ex gratia, & dari ex debito*, & ſupponens vt principium per ſe notum, quod id, quod datur ex debito, non datur ex gratia, ex eo probat, quod ſi iuſtitia daretur ex operibus, cum daretur ex debito non daretur ex gratia.

6. Ex dictis patet prima radix omnium errorum Ianſenii in materia de gratia, & libertate. Prima radix cæterorum errorum eſt error in ipſa definitione libertatis, & gratiæ. Exiſtimat enim ad eſſentiam libertatis meritoriæ, ac demeritoriæ non requiri indifferentiam, & ad eſſentiam gratiæ non requiri, vt ſit indebita naturæ; ſed ex Ariſtotele in Poſter. quem omnes ſequuntur, definitio, atque eſſentia ſubiecti eſt primum principium totius ſcientiæ de ſubiecto; ergo Ianſenius errat in ipſo primo principio totius doctrinæ de gratia, & libertate; ſed vt idem Ariſtoteles aduertit lib. 1. de Cælo, tex. 33. *paruus error in principio, in progreſſu fit maximus, & in fine*, eo pacto, quo paruus error, & parua deuiatio in principio biuii, deducit ad terminum maximè diſtantem à termino intento; ergo non eſt mirum, ſi Ianſenius in progreſſu incidat in plurimos, & grauiſſimos errores de gratia, & libertate. Principium enim licet mole paruum, virtute eſt maximum, vtpotè continens virtualiter omnes ſequelas, & omnia principiata; ergo licet error in principio videatur paruus, virtute eſt maximus, ideoque cum principium dilatatur in varias conſequentias, etiam error dilatatur, & creſcit.

QVÆSTIO XLV.

Vtrum vltimus finis totius vniuerſi, ac præſertim naturæ rationalis ſit Deus, vt cognitus, & amatus?

1. Videtur non eſſe: primo quia nullum totum habet pro vltimo fine bonum particulare partis, eo pacto, quo totus homo non habet pro vltimo fine bonum particulare oculi, vel auris, quæ ſunt partes hominis; ſed cognitio, & amor Dei ſunt bonum particulare ſolius naturæ intellectiuæ, quæ eſt pars mundi; ergo &c.

2. Secundo omne totum conſtitutum ex parti-

partibus inæqualibus habet pro vltimo fine aliquod bonum commune diuerſo modo participabile à ſingulis partibus ſecundum varios gradus: e.g. exercitus, qui eſt totum conſtitutum ex imperatore, tribunis, centurioribus, ac militibus gregarijs, tanquam ex partibus inæqualibus, habet pro fine victoriam, quæ eſt bonum commune, quo tamen inæqualiter fruuntur imperator, tribuni, centuriones, ac milites gregarij; idemque dic de ciuitate, & regno &c. ſed vniuerſum eſt totum conſtitutum ex inæqualibus naturis, tanquam ex partibus inæqualibus; ergo habet pro fine diuinam bonitatem, quæ eſt bonum commune, prout inæqualiter participabilē ab inęqualibus naturis ſecundum varios gradus, hoc eſt à naturis ſenſitiuis ſecundum aliqualem cognitionem, à plantis ſecundum aliqualem vitam, à rebus inanimatis ſecundum eſſe; ergo participatio diuinæ bonitatis per cognitionem, & amorem non eſt finis totius vniuerſi, ſed ſolius naturæ intellectiuæ. Hæc verò videtur expreſſa doctrina S. Thomæ 1. p. quæſt. 44. art. 4. vt nos explicauimus Tom. 1. qu. 112.

3. Tertio ex Ariſtotele 12. Metaph. tex. 52. vbi ex profeſſo agit de fine vniuerſi, finis intrinſecus vniuerſi eſt aliquod bonum in ipſo exiſtens, hoc eſt ordo ipſius ad Deum, finis extrinſecus eſt ipſe Deus; ergo finis vniuerſi non eſt cognitio Dei.

4. Quarto quæ naturaliter auertunt à cognitione, & amore Dei, non poſſunt habere pro fine cognitionem, & amorem Dei; ſed damnatur peccata, quæ naturaliter excæcant mentem, & peccantem auertunt à cognitione, & amore Dei; ergo &c.

5. Reſpondeo triplicem eſſe finem, finem *cui*, finem *qui*, & finem *quo*. Finis *cui* eſt id, cui intenditur bonum, vt ipſi conueniens. Finis *qui*, eſt bonum, quod intenditur. Finis *quo* eſt ipſa poſſeſſio, & participatio boni. Ex. g. cum auarus appetit diuitias, finis *cui* eſt ipſe auarus, finis *qui* ſunt diuitiæ, finis *quo* eſt poſſeſſio diuitiarum. Quæritur, quinam ſit vltimus finis *cui*, *qui*, & *quo* omnium rerum, ac totius ordinis naturalis?

6. Dicendum primo; Deus eſt vltimus finis *qui* omnium rerum, ac totius ordinis naturalis. Probatur: nam vltimus finis *qui* omnium rerum eſt illa bonitas, quam primo, & ratione ſui Deus intendit communicare, & omnes creaturæ intendunt participare; ſed Deus primo, & ratione ſui intendit communicare ſuam bonitatem, & omnes creaturæ intendunt eamdem participare; ergo &c. Probatur minor. Nam omne agens in agendo intendit communicare effectui, vel patienti ſuā perfectionem, & ſimilitudinem; omnis verò effectus, & omne patiens intendit participare perfectionem, & ſimilitudinem agentis, ideoque bonitas, & perfectio agentis eſt finis communis, quem agens intendit communicare, patiens intendit participare; ſed Deus eſt primum agens, reſpectu cuius omnes creaturæ ſunt effectus, & patientes; ergo Deus intendit communicare ſuam bonitatem, & creaturæ intendunt eamdem participare; ſed prima ratio, cur Deus intendat communicare ſuam bonitatem, eſt, quia ſumma bonitas eſt, & ex eadem ratione creaturæ intendunt eamdem participare; ergo &c.

7. Confirmatur: nam Deus habet eſſentialiter omnem bonitatem, & perfectionem; ſed quod habet omnem bonitatem, & perfectionem, dum agit, non poteſt habere pro fine, vt acquirat vllam perfectionem, cum nulla careat, ſed ſolum vt det perfectionem, qua abundat; ergo Deus vt agens ad extra habet pro fine ſuam perfectionem, & bonitatem vt communicandam, è conuerſo creaturæ cum ex ſe nihil ſint, indigent bonitate, & perfectione diuina; ſed quod indiget, habet pro fine vltimo, vt participet bonum, & perfectionem, qua indiget; ergo creaturæ habent pro vltimo fine diuinam bonitatem vt participandam; ergo eadem diuina bonitas eſt vltimus finis Dei vt agentis, & omnium creaturarum, ſed diuerſo modo. Deus enim habet illam pro fine vt purè communicandam, creaturæ vt participandam.

8. Hinc eſt, vt actio Dei ſit purè liberalis. Actio enim purè liberalis eſt, quæ fit ſine vllo lucro agentis; ſed Deus cum habeat omnem perfectionem, non poteſt agendo quidquam lucrari; ergo agit actione purè liberali. E conuerſo actiones creaturarum nunquam ſunt purè liberales, ſed ſemper ſunt agentibus lucroſæ. Creaturæ enim, dum agunt, lucrantur, & accipiunt à Deo hoc ipſum, quod eſt dare, & cooperari Deo in productione entium: creaturis vero hoc, quod eſt dare, & cooperari Deo eſt valde bonum, ideoque dicebat Chriſtus, vt refertur Actorum 20. *beatius eſt dare, quam accipere*, & S. Dionyſius docuit omnium diuiniſſimum eſſe Dei cooperatorem fieri.

9. Dicendum ſecundo: Deus eſt etiam vltimus finis *cui* omnium rerum. Probatur: nam cum vnum ordinatur, ac dirigitur in finem ab alio, id, quod eſt finis ordinantis, eſt etiam finis ordinati, eo pacto, eo quia ſagitta dirigitur in ſcopum à ſagittario, ſcopus, qui eſt finis ſagittarij, eſt etiam finis ſagittæ; ſed omnes creaturæ ita ordinantur, ac diriguntur in finem à Deo, vt nullam habeant ordinationem in finem, niſi acceptam à Deo; ergo idem eſt finis vltimus omnium creaturarum, ac Dei vt ordinantis; ſed Deus in omnibus actionibus ad extra habet pro vltimo fine *cui* ſe ipſum, & ſuam bonitatem; ergo omnes creaturæ habent Deum pro vltimo fine *cui*. Probatur aſſumptum: Deus enim ideo ſuam bonitatem effundit ad extra, quia ſummæ bonitati conuenit ſe effundere; ergo habet ſuam bonitatem pro vltimo fine, cui conuenit agere ad extra. Deus igitur, & creaturæ conueniunt in hoc, vt habeant ſe ipſas pro fine *cui* ſuarum actionum, differunt in modo habendi. Nam Deus habet ſe ipſum vt finem *cui* ſolius conuenien-

ſenientiæ, non verò vtilitatis, cum agat purè, non vt lucretur, ſed quia ſibi conuenit agere ad vtilitatem, & lucrum creaturarum. At creaturæ vtpotè imperfectę agunt, vt per actionem acquirant ſaltem perfectionem agendi; ergo habent ſe ipſas vt finem *cui* vtilitatis, & lucri.

10. Dicendum tertio: finis *quo* omnium creaturarum eſt participatio creata diuinæ bonitatis. Probatur ex dictis. Nam creaturæ habent pro fine *qui* diuinam bonitatem, vt participabilem; ergo habent pro fine *quo* ipſam participationem diuinæ bonitatis, quæ participatio eſt aliqnid creatum.

11. Dicendum quarto: licet Deus ſit vltimus finis *cui* ſimpliciter totius vniuerſi, tamen creaturæ rationales ſunt vltimus finis *cui* ſecundum quid, ſeu vltimus finis vtilitatis.

12. Probatur. In tantum enim Deus eſt vltimus finis *cui* ſuarum actionum, inquantum effundit, & communicat ſuam bonitatem ex hoc motiuo, quia ſummæ bonitati conuenit ſe communicare; ſed non conuenit ſummæ bonitati ſe effundere, & communicare fruſtra, ac in nullius naturæ vtilitatem; ergo cum Deus non ſe communicet in vtilitatem ſuam, ſe communicat, & effundit in vtilitatem creaturarum, ac proinde habet creaturas pro vltimo fine *cui* perceptiuo vtilitatis; ſed inter creaturas vltimus finis vtilitatis eſt natura rationalis; ergo creatura rationalis eſt vltimus finis vtilitatis reſpectu totius vniuerſi. Probatur aſſumptum, primo, quia vltimus finis vtilitatis eſt illa natura, quæ rationabiliter omnia ordinat ad vtilitatem propriam, ſe ipſam verò non refert ad vtilitatem alterius; ſed natura rationalis ſecundum rectam rationem omnes naturas irrationales ordinat ad vtilitatem propriam, ſe ipſam verò non refert in vtilitatem naturæ irrationalis: ſicut enim rationabiliſſimum eſt, vt irrationalia ordinentur in vtilitatem rationalium, ſic eſt irrationabiliſſimum, vt rationalia ordinentur in vtilitatem irrationalium; ergo &c.

13. Secundo omne bonum habet pro fine *cui* aliquid, quod poſſit bono frui: ſicut enim fruſtra eſſet arbor, quæ non poſſet edere vllum fructum, ita fruſtra eſſet bonum, quo nemo frueretur, aut poſſet frui; ergo omne bonum, quod non poteſt frui ſe ipſo, habet pro fine aliquid aliud potens frui tali bono; ſed creaturæ irrationales ita ſunt bonæ, vt non poſſint frui ſe ipſis, & non poſſint percipere ſuam ſubſtantiam, eſſentiam, & quidditatem, ſiquidem eſſentiæ, & quidditates rerum ſunt obiectum ſolius intellectus; ergo omnes creaturæ irrationales habent pro fine intellectum, qui cum ſit potentia perceptiua omnium, adeoque etiam ſui ipſius, poteſt frui bono ſuo, & omnibus alijs bonis, ideoque non refertur in vtilitatem alterius naturæ.

14. Confirmatur: nam manifeſtum eſt, quod ſenſibilia ſunt propter ſenſitiua; ergo à fortiori intelligibilia ſunt propter intellectiua; ſed totum vniuerſum, & omnia entia ſecundum omnia ſua prædicata ſunt intelligibilia; ergo totum vniuerſum, & omnia entia ſecundum totum ſuum eſſe habent pro vltimo fine vtilitatis intellectum. Adde, quod finis vniuſcuiuſque rei eſt id, ad quod ordinatur ſecundũ formam conſtitutiuam ipſius; ſed forma conſtitutiua mundi eſt bonum, ac perfectio ordinis, quo partes ordinantur inuicem, & ad Deum primum principium; ergo finis mundi eſt, quod poteſt frui bono ordinis; ſed ſolus intellectus poteſt frui, ac delectari bono ordinis vniuerſalis; ergo &c. Poteſt hoc ipſum probari ex perfectionibus veri, pulchri, repræſentatiui diuinæ bonitatis, ac ſapientiæ, & ex innumeris alijs prædicatis conuenientibus vniuerſo, & omnibus entibus. Manifeſtum enim eſt, quod verum habet pro fine aliquid potens ipſum cognoſcere; pulchrum habet pro fine aliquid potens ipſum contemplari, eoque delectari; repræſentatiuum habet pro fine aliquid, cui poſſit repræſentari &c. ſed ſolus intellectus poteſt cognoſcere verum, contemplari pulchrum, præſertim intelligibile, & ſoli intellectui poteſt repręſentari diuina perfectio; ergo vniuerſum habet pro vltimo fine vtilitatis intellectum. Et quia quod poteſt aliud referre ad propriam vtilitatem, habet dominium in illud, cum in hoc ipſo conſiſtat creatum dominium; naturæ verò rationales omnia irrationalia poſſunt, ac debent referre in propriam vtilitatem; ideo naturæ rationales ſunt dominæ omnium irrationalium. Ideo ſcriptũ eſt de homine pſal. 8. *omnia ſubiecisti ſub pedibus eius*, & Gen. 1. *dominamini piſcibus maris &c.* E conuerſo quia vnũ rationale non debet aliud rationale referre in propriam vtilitatem, non dicitur homini, *dominare in hominem, ſed diliges proximum tuum, ſicut te ipſum*, referendo omnia in vtilitatem proximi, ſicut refers in vtilitatem tuam, & habens pro fine vtilitatis totam naturam rationalem. In hoc autem præcepto fundatur ſocietas naturę rationalis. Nulla igitur creatura rationalis eſt propriè ſerua alterius creaturæ; ideoque Apocal. 19. Angelus Ioanni volenti ipſum adorare dixit: *Caue, ne feceris conſeruus enim tuus ſum*: ſed omnes creaturę rationales ſunt ſeruæ Dei, cui ſeruire regnare eſt. Ratio eſt, quia ſubijci domino, ac fini referenti ſubiectum ad vtilitatem dominantis, miſerum eſt: at verò ſubijci domino, & fini referenti omnia, atque etiam ſe ipſum ad vtilitatem ſeruientis, beatum eſt; ſed per ſeruitutem Dei ſubijcimur domino, & fini referenti non ſolum creaturas, ſed etiam ſe ipſum ad vtilitatem ſeruientium, iuxtà illud Gen. 14. *Ego ero merces tua magna nimis*; ergo ſeruire Deo eſt eſſe beatum, & regnare. Confirmatur: nam vnumquodque perfectibile perficitur per hoc, quod ſubijciatur ſuæ perfectioni, eo pacto, quo corpus perficitur per hoc, quod ſubijciatur animę viuificanti: ſed creatura rationalis per ſeruitutem, qua ſubijcitur Deo, ſubijcitur ſuæ vltimę perfectioni, in qua conſiſtit

ipſius felicitas; ergo creatura rationalis per hoc, quod ſubijciatur Deo, perficitur, & liberatur à ſeruitute malorum, quibus ex ſe eſt ſubiecta: & quia cum vi dicitur 1. Io. 3. *videbimus Deum ſicuti eſt*, intellectus, & voluntas noſtra perfectè ſubijcientur diuinę veritati, & bonitati, ideo ſicut tunc perfectè ſeruiemus Deo, perfectè regnabimus, & beabimur.

15. Ex tradita doctrina poteſt inferri, Deum naturaliter, & probabiliter etiam de potentia abſoluta non potuiſſe creare mundum ſine creaturis rationalibus. Ratio eſt, quia ſumma, & ſapientiſſima bonitas non poteſt ſe effundere, niſi eo modo, quo ipſam decet; ſed non decet ſummam bonitatem facere bona, quibus nemo poſſit frui, vera, quæ nemo poſſit cognoſcere, pulchra, quæ nemo poſſit contemplari, repræſentatiua, quæ nemini poſſint repræſentari; hæc autem omnia ſequerentur ex productione mundi ſine vlla creatura rationali; ergo &c.

16. Confirmatur primo: nam procul dubio Deus non poteſt producere bona, vt ipſe fruatur talibus bonis, neque vera, vt ipſe cognoſcat talia vera &c. cum eſſentialiter fruatur omni bono, & cognoſcat omne verum; ergo debet producere bona, & vera, vt creaturæ iis fruantur, eaque cognoſcant. Confirmatur ſecundo: nam ſtultus eſſet, qui repræſentaret tragædiam ſine ſpectatore; ſed vniuerſum nihil aliud eſt, quam repræſentatio quædam diuinæ bonitatis; ergo repugnat diuinæ ſapientiæ, vt vniuerſum creet ſine creaturis rationalibus, quibus ſolis poteſt diuina bonitas per vniuerſum repræſentari.

17. Dicendum quinto: vltimus finis *quo* totius vniuerſi eſt cognitio, & amor Dei. Probatur: nam ex dictis vniuerſum ordinatur ad naturam rationalem, tanquam ad vltimum finem vtilitatis; ergo vltimus finis naturæ rationalis eſt etiam vltimus finis vniuerſi; ſed vltimus finis *quo* naturæ rationalis eſt cognitio, & amor Dei; ergo &c. Probatur antecedens aſſumptum. Primo enim natura rationalis habet pro vltimo fine *quo* perfectiſſimam participationem diuinæ bonitatis, cuius eſt naturaliter capax; ſed hæc perfectiſſima participatio conſiſtit in cognitione, & amore Dei; ergo &c. Secundo natura rationalis habet pro vltimo fine præſtantiſſimas operationes præſtantiſſimarum potentiarum, circa præſtantiſſimum obiectum; ſed cognitio, & amor Dei ſunt præſtantiſſimæ operationes intellectus, & voluntatis, quæ ſunt præſtantiſſimæ potentiæ, & verſantur circa Deum, qui eſt præſtantiſſimum obiectum; ergo &c. Tertio cum obiectum intellectus ſit verum, vltimus finis intellectus eſt coniunctio intellectualis cum prima, & ſumma veritate; cum obiectum voluntatis ſit bonum, finis voluntatis eſt coniunctio cum prima, & ſumma bonitate; ſed intellectus per cognitionem Dei coniungitur cum prima, & ſumma veritate continente omnes alias veritates; voluntas per amorem Dei coniungitur cum prima, & ſumma bonitate continente omnes alias bonitates; ergo per cognitionem, & amorem Dei intellectus, & voluntas conſequuntur ſuum vltimum finem; ergo etiam natura rationalis. Sicut enim natura rationalis quærit finem, & bonum per ſuas potentias, ita per eaſdem aſſequitur. Quarto ſicut linea tunc ſolum eſt ita finita, vt ſit perfecta, cum redit ad ſuum principium, illique coniungitur, ideoque ſola linea circularis eſt perfecta, ſic natura tunc ita conſequitur finem, vt ſit perfecta, cum redit ad ſuum principium, illique coniungitur; ſed per cognitionem, & amorem Dei natura rationalis redit ad Deum; qui eſt primum principium, illique coniungitur; ergo cognitio, & amor Dei ſunt vltimus finis, per quem natura rationalis conſtituitur perfecta. Naturæ irrationales, quia non poſſunt per ſuam operationem immanentem attingere Deum, & redire ad ſuum principium, non poſſunt ſecundum ſe præciſè eſſe abſolutè perfectæ, licet poſſint eſſe perfectæ, in quantum conſtituunt vniuerſum, quod per operationem naturæ rationalis rediens ad primum principium, conſequitur ſuam vltimam perfectionem. Quia perfectio naturæ rationalis eſt vltima perfectio vniuerſi, & omnium creaturarum, vnumquodque verò, dum caret ſua vltima perfectione, illam appetit cum quadam expectatione, ideo totum vniuerſum, & omnes creaturæ appetunt cum quadam expectatione perfectionem, & felicitatem creaturarum rationalium; quod inſinuatur ab Apoſtolo ad Rom. 8. dicente, quod *expectatio creaturæ reuelationem filiorum Dei expectat*, & quod propter hanc expectationem *omnis creatura ingemiſcit, & parturit vſque adhuc*.

18. Ex dictis infertur diuerſo modo Deum eſſe bonum, & perfectum, diuerſo modo creaturas rationales, diuerſo creaturas irrationales. Deus eſt bonus, in quantum eſt ipſum optimum ſe ipſo fruens, & beatum, ac potens per ſui participationem cætera efficere bona, per ſui fruitionem creaturas rationales efficere beatas. Creaturæ rationales ſunt bonæ in actu primo per hoc, quod ſint aptæ ad fruendum optimo, & ad vtendum alijs bonis in ordine ad conſequendam fruitionem optimi; per ipſam verò actualem fruitionem optimi conſtituuntur perfectæ, ac beatæ in actu ſecundo. Creaturæ irrationales ſunt bonæ in actu primo ex eo, quod ſint vtiles creaturis rationalibus ad hoc, vt bene ipſis vtendo, perueniant ad fruendum optimo; conſequuntur verò ſuam vltimam perfectionem in actu ſecundo per hoc, quod actu conducant ad fruitionem optimi. Deus igitur eſt bonum fruibile à ſe ipſo, & ab alijs. Creaturæ rationales ſunt bonæ, & fruitiuæ: creaturæ irrationales ſunt bona merè vtilia. Sicut ergo diuerſo modo artifex dicitur bonus, diuerſo modo inſtrumentum, ex. gr. ferra; nam artifex dicitur bonus ex eo, quod poſſit vti ferra

ad ſecandum, ſerra dicitur bona ex eo, quod ſit vtilis artifici ad ſecandum; ſic creaturæ rationales dicuntur bonæ ex eo, quod ſint aptæ, & diſpoſitæ ad bene vtendum irrationabilibus ad finem fruendi Deo; creaturæ irrationales ſunt bonæ ex eo, quod ſint vtiles, & aptæ ad præſtandum talem vſum rationalibus. Proportionaliter cognitio, & amor Dei diuerſo modo ſunt finis vltimus Dei operantis ad extra, ſeu potius diuinarum operationum ad extra, diuerſo modo ſunt vltimus finis creaturarum rationalium, vel irrationalium. Sunt vltimus finis Dei vt operantis ad extra, in quantum ſunt illa perfecta participatio diuinæ bonitatis, ad quam obtinendam, vel cauſandam Deus ordinat omnes creaturas. Sunt vltimus finis *quo* rationalium, inquantum ſunt illa participatio, ad quam obtinendam creaturæ rationales ordinantur. Sunt vltimus finis *quo* irrationalium, inquantum ſunt illa participatio, ad quam cauſandam creaturæ irrationales ordinantur.

19. Ex eo, quod cognitio, & amor Dei ſit vltimus finis, ſequitur, quod diuina gloria ſit vltimus finis. Gloria enim definitur ab Auguſtino lib. 83. quæſt. 31. *clara notitia alicuius cum laude*; ſed per hoc, quod Deus cognoſcatur, & ametur, habetur clara notitia de Deo cum laude; ergo gloria Dei conſiſtit in cognitione, & amore Dei; ergo eo ipſo, quod vltimus finis eſt cognitio, & amor Dei, etiam diuina gloria eſt vltimus finis, adeoque idem eſt, quod Deus omnia ordinet ad ſuam gloriam, ac quod omnia ordinet ad noſtram felicitatem.

20. Ad 1. Cum totum conſtituitur ex partibus, quarum vna habet alteram pro fine, bonum intrinſecum illius partis, quæ eſt finis aliarum, eſt etiam finis totius. Ita quia homo eſt totum ita conſtitutum ex corpore, & anima, vt corpus habeat animam pro fine, intellectio, quæ eſt perfectio intrinſecè afficiens ſolam animam, non verò corpus, eſt vltimus finis etiam corporis, & totius hominis; idemque valet in exercitu: nam victoria, qua fruuntur ſoli milites, eſt finis etiam apparatus bellici, qui eſt in exercitu; ſed vniuerſum eſt totum, in quo creaturæ irrationales habent pro fine rationales; ergo vltimus finis vniuerſi conſiſtit in cognitione, & amore Dei intrinſecè afficientibus ſolas creaturas rationales. Idcircò Ariſtoteles docuit 12. metaph. tex. 52. quod vniuerſum eſt vnum, ſicut domus, aut familia eſt vna, Deus verò præſidet vniuerſo, ſicut pater familias domui. Sicut ergo pater familias per ſuam gubernationem intendit, vt omnia, quæ ſunt in domo, ſint bona, & perfecta in ſuo genere, ſed in vtilitatem filiorum; ſic Deus per gubernationem vniuerſi intendit, vt omnia entia ſint bona, & perfecta in ſuo genere, ſed in vtilitatem creaturarum rationalium: & ſicut inſipiens eſſet paterfamilias, qui intenderet, vt in domo pauimentum, & tectum, canes, & equi bene ſe haberent in vtilitatem ipſius pauimenti, ac tecti &c, ſic inſipienter ſentit de prouidentia gubernatiua vniuerſi, qui putat Deum velle, vt irrationalia ſint bona, & perfecta in vtilitatem ipſorum irrationalium, ac redarguitur ab Apoſtolo 1. ad Cor. 8. dicente: *nunquid de bobus cura eſt Deo?*

21. Ad 2. Cum totum conſtituitur ex partibus inæqualibus, quarum vna eſt dominans, alia ſeruiens, tunc pars ſeruiens habet pro fine participationem boni communis, qua fiat vtilis parti dominanti, ideoque non habet pro vltimo fine participationem, qua ipſa participet bonum commune, ſed participationem, qua pars dominans participet bonum commune; ſed vniuerſum conſtituitur ex creatura rationali, tanquam ex parte dominante, & ex irrationali, tanquam ex ſeruiente; ergo creatura irrationalis habet pro fine participationem diuinæ bonitatis, qua fiat vtilis creaturæ rationali; ergo creatura irrationalis licet habeat pro fine proximo participationem, qua ipſamet participet diuinam bonitatem, non tamen illam habet pro fine vltimo, ſed habet pro fine vlteriore participationem, qua creatura rationalis participet diuinam bonitatem, ac proinde cognitio, & amor Dei ſunt vltimus finis *quo* totius vniuerſi. In hoc verò ſenſu loquitur Sanctus Thomas locis allegatis.

22. Ad 3. Vniuerſo poſſunt aſſignari tres fines ſubordinati. Primus finis eſt vltima perfectio proportionaliter intrinſeca omnibus partibus vniuerſi, per quam vnaquæque pars conſtituitur vltimo intrinſecè perfecta. Hæc perfectio conſiſtit in aptitudine, & ordine ad Deum manifeſtandum. Sicut enim ſtatua Cæſaris ex. gr. tunc eſt perfecta, cum eſt apta ad repræſentandum Cæſarem, & vnaquæque ſtatuæ pars tunc eſt perfecta, cum eſt apta ad repræſentandam partem proportionalem Cæſaris; ex. gr. oculus ſtatuæ eſt perfectus, cum eſt aptus ad repræſentandum oculum Cæſaris; ſic vniuerſum, quod nihil eſt aliud, quam ſimilitudo diuinæ perfectionis, tunc eſt perfectum, cum eſt aptum ad repræſentandum Deum, & vnaquæque pars vniuerſi tunc eſt perfecta, cum eſt apta ad repræſentandam illam diuinam perfectionem ratione noſtra diſtinctam, cuius eſt ſpecialis ſimilitudo. Secundus finis eſt vltima perfectio intrinſeca creaturæ rationalis, quæ eſt finis aliarum partium. Hæc perfectio conſiſtit in hoc, vt creatura rationalis habeat in ſe perfectam repræſentationem intentionalem Dei, ſaltem in quantum repræſentabilis eſt per vniuerſum. Tertius finis ſimpliciter vltimus eſt ipſe Deus, ad quem repræſentandum vniuerſa ordinantur. Ariſtoteles igitur, cum docet ordinem vniuerſi ad Deum vt repræſentandum eſſe vltimum finem mundi intrinſecum, Deum eſſe vltimum finem extrinſecum, non negat, ſed ſupponit repræſentationem Dei per cognitionem eſſe vltimum finem *quo* creaturæ rationalis, adeoque totius vniuerſi.

23. Ad 4. diſtinguo maiorem; quæ naturaliter auertunt à cognitione, & amore Dei, ita vt non poſſint ad cognitionem, & ad amorem Dei conducere ex ſapientia gubernantis, non poſſunt habere pro fine cognitionem, & amorem Dei, concedo maiorem; quæ naturaliter auertunt ita, vt poſſint ex ſapientia gubernantis conducere ad cognitionem, & amorem Dei, non habent pro fine ſaltem permiſſionis cognitionem, & amorem Dei, nego maiorem; diſtinguo eodem pacto minorem; & nego conſequentiam. Sicut nos ſumus ita mali, vt operibus bonis Dei malè vtendo, faciamus multa mala. ſic Deus eſt ita bonus, vt ex operibus noſtris malis, & peccaminoſis eliciat multa bona, ideoque vt ſapienter dixit Auguſtinus in Enchiridio cap. 27. *melius iudicauit de malis benè facere, quam mala nulla eſſe permittere*. Deus ergo permittit peccata, vt ex ipſis eliciat ſuam gloriam, eo pacto, quo permiſit deicidium Iudæorum, & proditionem Iudæ, vt glorificaretur ex morte Chriſti, ac ſalute generis humani; permiſit crudelitatem tyrannorum, vt glorificaretur ex patientia martyrum; ergo peccata habent pro fine permiſſionis diuinam gloriam, quæ vt ſupra dictum eſt, conſiſtit in cognitione, & amore Dei. Et quidem peccata prædeſtinatorum habent pro fine permiſſionis cognitionem, & amorem, quo Deus cognoſcatur, & ametur ab ipſis peccantibus, poſtquam fuerint finaliter correcti; ideoque permiſſum fuit, vt Magdalena multum peccaret, vt deinde multum diligeret, & vt vbi abundauit delictum, ſuperabundaret & donum. At peccata reproborum permittuntur, vt Deus cognoſcatur, & ametur, non ab ipſis peccantibus, qui finaliter non corrigentur, ſed vt cognoſcatur, & ametur à prædeſtinatis. Licet enim creatura rationalis propter ſuam dignitatem ordinetur ad propriam felicitatem, cum tamen per peccatum excidit à propria dignitate, comparatur iumentis inſipientibus etiam in hoc, quod remanet in mundo, non in vtilitatem ſuam, ſed purè in vtilitatem aliorum, & non vt ipſa ſit felix, ſed vt eius æterna miſeria cooperetur in bonum, & felicitatem prædeſtinatorum, quibus omnia cooperantur in bonum.

QVAESTIO XLVI.

Vtrum ſit poſſibilis aliquis amor Dei, & iuſtitiæ, qui amor eſſet ordinis naturalis?

1. Videtur non eſſe poſſibilis. Primo enim ex Ariſtotele 8. ethic. cap. 11. ſerui ad dominum non poteſt eſſe vllus amor amicitiæ; ſed omnis creatura eſt eſſentialiter ſerua Dei; ergo &c.

2. Secundo ſi aliquis amor Dei eſſet naturalis, fuiſſet lumine naturæ cognitus ab Ariſtotele, & à Philoſophis; ſed nec Ariſtoteles, nec vllus Philoſophus dixit quidquam de hoc amore Dei, immò ſemper ſuppoſuerunt illum eſſe impoſſibilem, vt patet ex Ariſtotele 8. ethic. cap. 7. ergo,

3. Tertio amor Dei continet obſeruantiã totius legis, & omnium mandatorum; ſed eſt homini impoſſibilis naturaliter actus continens obſeruantiam totius legis, & omnium mandatorum, alioquin poſſet homo viribus naturæ obſeruare totam legem, & omnia mandata, quod eſt contra doctrinam Sanctorum Patrum; ergo &c.

4. Quarto ſi eſſet poſſibilis naturaliter aliquis amor Dei, maximè quo Deus amaretur vt lumine naturæ cognitus, ſub conceptu primæ veritatis continentis omnes regulas honeſti, per quas præſcribitur ex. gr. *fac bonum, & declina à malo; quod tibi non vis, alteri ne feceris*, quæ prima veritas Deus eſt, iuxta illud Auguſtini lib. 4. Confeſ. cap. 9. *lex tua veritas, & veritas tu*; ſed etiam amor, quo diligitur Deus ſub conceptu primæ veritatis non poteſt haberi, niſi per gratiam; ergo &c. Probatur minor ex Auguſtino, qui lib. 2. de lib. arb. cap. 19. de hoc amore loquens docet illum non poſſe haberi, niſi à Deo, à quo non ſolum ſunt magna bona, ſed etiam media, & infima, & lib. 1. Retract. cap 9. dicit. *Quamuis in his libris, qui non contra illos omnino* (hoc eſt Pelagianos) *ſed contra Manichæos conſcripti ſunt de libero arbitrio, non omnino de iſta gratia Dei reticuimus, quam nefanda impietate conantur auferre. Diximus quippe in 2. libro, cap. 19. non ſolum magna bona*, hoc eſt virtutes, *ſed etiam minima bona non eſſe poſſe, niſi ab illo, à quo ſunt omnia bona, hoc eſt Deo.* Affert, & fusè proſequitur hoc argumentum Ianſenius lib. 1. de ſtatu naturæ puræ, cap. 4.

5. Quinto ſaltem deberet poſſe Deus naturaliter amari ſub conceptu iuſtitiæ, ſeu boni honeſti, & virtutis, amando nimirum iuſtitiam, honeſtatem, & virtutem propter ſe, & non ſolum timore pœnæ, quæ iuſtitia, & honeſtas Deus eſt, iuxta illud Auguſtini ſerm. 17. de Verbis Apoſtol. cap. 3. *Delectare in Domino Scriptura dicit: Dominus autem iuſtitia eſt*; ſed naturaliter, ac ſine gratia non poteſt homo diligere iuſtitiam, honeſtatem, & virtutem propter ſe; ergo. Probatur minor ex pluribus locis Auguſtini. Lib. 1. ad Bonifac. cap. 10. dicit. *Non video, quomodo diceret homo ſub lege, condelector legi Dei ſecundum interiorem hominem, cum ipſa delectatio boni, qua etiam non conſentit ad malum, non timore pœnæ, ſed amore iuſtitiæ (hoc eſt enim condelectari) non niſi gratia deputanda ſit.* Et lib. de ſpiritu, & littera, cap. 24. *Porrò ſi adſit fides, quæ per dilectionem operatur, incipit condelectari legi Dei, id eſt diligere iuſtitiam legis ſecundum interiorem hominem, quæ dilectio non litteræ, ſed ſpiritus donum eſt.*

6. Confirmatur: nam Auguſtinus lib. de natura, & gratia cap. 57. lib. de ſpiritu, & littera, in Epiſtolam ad Galatas, & alibi ſæpe

hanc

hanc ponit differentiam inter hominem viuentem ſub lege, ac littera occidente, & hominem, qui viuit ſub gratia, & ſpiritu viuificante, quod qui viuit ſub lege, terretur à lege minante pœnam, atque ex timore pœnæ ſeruiliter obſeruat mandata, quorum iuſtitiam non diligit; at qui viuit ſub gratia, & ſpiritu, diligit iuſtitiam mandatorum, atque illa liberaliter obſeruat, non ex timore pœnæ, ſed ex amore iuſtitiæ; ergo amor, quo iuſtitia, & honeſtas amatur propter ſe, & non ſolum ex timore pœnæ, ſpectat ad ſtatum gratiæ. Affert, & fusè proſequitur hoc argumentum Ianſenius lib. 1. de ſtatu naturæ puræ, cap. 5. ac deinde cap. 6. 7. 8. & 9. conatur oſtendere iuſtitiam, veritatem, & bonitatem, ac legem æternam, quæ amari debent propter ſe, eſſe ipſum Deum.

7. Sexto, vt Deus diligatur iuſtè, debet diligi propter ſe, hoc eſt propter ipſum Deũ; ſed Deus ſine gratia non poteſt diligi propter ipſum Deum; ergo. Probatur minor ex Auguſtino pluribus locis, ac præſertim lib. 5. contra Iulianum, cap. 3. vbi docet, quod amor, quo Deus amatur gratis, hoc eſt propter ipſum, non poteſt nobis adeſſe, niſi ex ipſo, per hæc verba: *Ipſe Deus adeſt, & menti illuminanda, & concupiſcentia ſuperanda, & moleſtiæ perferenda. Hoc enim totum rectè fit, quando fit propter ipſum, id eſt quando gratis amatur ipſe, qualis amor nobis eſſe non poteſt, niſi ex ipſo*; ſed apud Auguſtinum idem ſonat, quod aliquid non poſſit haberi, niſi ex Deo, ac quod non poſſit haberi, niſi per gratiam; ergo amor, quo Deus amatur propter ſe ipſum, non poteſt haberi, niſi per gratiam. Affert hoc argumentum, & fusè proſequitur Ianſenius lib. 1. de ſtatu puræ naturæ, cap. 11.

8. Septimo ſi dicatur, quod Sanctus Auguſtinus, & Concilia non dicunt charitatem, & gratiam Spiritus Sancti eſſe neceſſariam ad amandum Deum, & diligendam iuſtitiam præceptorum vtcunque, ſed ad amandum, & diligendum, ſicut oportet ad ſalutem; & quia poſita eleuatione, ad conſequendam ſalutem, quæ conſiſtit in viſione clara Dei, oportet diligere Deum, & iuſtitiam amore ſupernaturali, ideo non eſt mirum, ſi ad dilectionem Dei, ſicut oportet, requiratur gratia Spiritus Sancti, adeoque ſupernaturalis; ſi inquam hoc dicatur, contra eſt primo, quia Auguſtinus nihil aliud requirit ad dilectionem Dei, & iuſtitiæ, ſicut oportet, niſi vt Deus, & iuſtitia diligatur gratis, hoc eſt propter ipſam, non autem timore pœnæ, neque propter vllum commodum temporale; ſed ad diligendum Deum, & iuſtitiam, ſicut oportet, requirit gratiam Spiritus Sancti, adeoque ſupernaturalem; ergo ad omnem amorem, quo Deus, & iuſtitia diligantur propter ſe, requirit gratiam ſupernaturalem. Probatur maior: nam in Enchirid. ad Laurentium, cap. 121. dicit: *quod ita fit timore pœna, vel aliqua intentione carnali, vt non referatur ad illam charitatem, quam diffundit Spiritus Sanctus in cordibus noſtris, nondum fit, quemadmodum fieri oportet, quamuis fieri videatur.* & infra: *quæcunque ergo mandat Deus, tunc rectè fiunt, cum fiunt ad diligendum Deum, & proximum propter ſe.* Secundo contra eamdem reſponſionem eſt, quia illam dilectionem Dei, & iuſtitiæ Auguſtinus docet haberi non poſſe, niſi ex gratia Spiritus Sancti, quam dilectionem Pelagius hoſtis gratiæ dicebat poſſe haberi ſine tali gratia; ſed Pelagius non dicebat amorem ſupernaturalem haberi poſſe ſine gratia Spiritus Sancti, ſed dicebat poſſe ſine gratia Spiritus Sancti amari vtcumque Deum, & iuſtitiã gratis; ergo Sanctus Auguſtinus docuit non poſſe Deum, & iuſtitiam vtcumque amari gratis ſine gratia Spiritus Sancti, adeoque ſupernaturali. Affert, & fusè proſequitur hoc argumentum Ianſenius lib. 1. de ſtatu naturæ puræ, cap. 10. 12. 13. & 14.

9. Octauo ſi reſpondeatur, quod Auguſtinus dicens nos non poſſe amare Deum gratis, ac diligere iuſtitiam propter ipſam iuſtitiam ſine gratia, loquitur de gratia, abſtrahendo ab hoc, quod ſit ordinis naturalis, vel ſupernaturalis, contra eſt, quia charitas, & gratia Spiritus Sancti procul dubio eſt ſupernaturalis; ſed Sanctus Auguſtinus ſæpe docet nos non poſſe amare iuſtitiam præceptorum ſine gratia, & charitate Spiritus Sancti; ergo Auguſtinus ad amorem iuſtitiæ, ac multo magis ad amorem Dei requirit gratiam ſupernaturalem. Minor probatur: nam Auguſtinus lib. de ſpiritu, & littera cap. 15. apertè dicit, *Spiritu Sancto fieri in nobis, vt non peccare delectet, vbi libertas eſt, ſicut præter hunc Spiritum Sanctum peccare delectat*: & eod. cap. 3. *Cum id, quod agendum, & quo nitendum eſt, cœperit non latere, niſi etiam delectet, & ametur, non agitur, non ſuſcipitur: vt autem diligatur, charitas Dei diffunditur in cordibus noſtris, non per liberum arbitrium, quod ſurgit ex nobis, ſed per Spiritum Sanctum, qui datus eſt nobis.* Affert, & fusè proſequitur hoc argumentum Ianſenius lib. 1. de ſtatu naturæ puræ, cap. 10.

10. Nono vt ſæpe docent Auguſtinus, & alij Patres locis à Ianſenio relatis lib. 3. de natura lapſa, cap. 19. omnis amor naturæ rationalis, vel eſt charitas per Spiritũ Sanctum cordibus noſtris infuſa, quæ eſt principium omnis actionis honeſtæ, ac bonæ, vel eſt vitioſa cupiditas, quæ eſt principium omnis actionis malæ, & nihil eſt medium; ſed ſi eſſet poſſibilis amor Dei naturalis, daretur medium inter charitatem, & cupiditatem: nam amor naturalis Dei nec eſſet charitas infuſa à Spiritu Sancto, nec eſſet vitioſa cupiditas: ergo. Affert, & fusè proſequitur hoc argumentum Ianſenius lib. 1. de ſtatu naturæ puræ, cap. 14.

11. Reſpondeo plures eſſe ſententias. Prima docet omnem amorem beneuolentiæ, quo Deus ametur propter ſe ipſum etiam vt finis naturalis, eſſe ex ſua ſubſtantia ſupernaturalem, ita vt per ſe poſtulet auxilia ſupernaturalia. Huius ſententiæ mentionem facit S. Tho-

S. Thomas quodlib. 1. art. 8. præſertim in reſponſ. ad 3. ac videtur fuiſſe Alenſis 2. parte quæſt. 30. membro 1. Alberti 2. par. Tract. 4. quæſt. 14. membro 4. art. 2. Citantur etiam Altiſiodorenſis, & Banoez 2.2.quæſt.23.art.1. quos tamen hoc non docuiſse probat Suarius lib. 1. de Gratia, cap. 30. num. 2. Secutus eſt hanc ſententiam Vaſquez 1. 2. diſp. 195.cap.2. & Cornelius Ianſenius lib. 1. de pura natura, cap. 4. & ſequentibus vſque ad finem libri.

12. Secunda ſententia docet ſaltem omnem amorem beneuolentiæ, quo Deus non ſolum diligitur propter ſe ipſum, ſed diligitur ſuper omnia, eſſe ex ſua ſubſtantia ſupernaturalem. Videntur ſecuti hanc ſententiam aliqui, qui vt refert Sanctus Thomas quodlib. 1. art. 8. docuerunt poſse hominem diligere Deum pluſquam ſe ipſum, ac proinde ſuper omnia, amore concupiſcentiæ, non autem amore beneuolentiæ, ſeu amicitiæ, idemque de Angelis aſseruerunt, vt refert S. Thomas. 1. par. quæſt. 60. art. 5. Tribuitur hæc opinio Alenſi 2. par. qu. 30. membro 1. art. 2. eamque ſequitur, & defendit Vaſquez 1. 2. tota diſput. 190. & diſput. 195. cap. 2 & 5.

13. Tertia ſententia eſt communis Theologorum, qui diſtinguunt duplicem Dei dilectionem beneuolentiæ, & ſuper omnia, vnam Dei vt naturaliter cogniti, alteram Dei vt per fidem reuelati; vel vnam Dei, vt auctoris naturæ, & vltimi finis proportionati naturæ, & aliam Dei, vt auctoris gratiæ, & vt vltimi finis excedentis naturam, & priorem dicunt eſſe naturalem, poſteriorem verò ſupernaturalem. Ita docet Sanctus Thomas 1. 2. qu. 109. art. 3. & tractando de Angelis 1. par. quæſt. 60. art. 5. explicato à nobis 1. par. quæſt. 169. & quodlib. 1. art. 8. quem ſequuntur omnes Thomiſtæ, Caietanus, Corradus, Medina, & alij dicto art. 3. & Sotus lib. de natura, & gratia, cap. 22. Ex antiquis Theologis eamdem diſtinctionem duplicis Dei amoris ſuper omnia, tradiderunt Altiſiodorenſis lib. 2. ſummæ tract. 1. cap. 4. Alenſis vel ſibi contrarius, vel ſe magis declarans 2. par. qu. 31. membro 3. & latius qu. 91. membro 1. art. 1. ad 7. Sanctus Bonauentura in 2. diſt. 3. art. 3 quæſt. 1. ad 3. Richardus eadem diſt. art. 7. quæſt. 1. Scotus in 1 diſt. 17. quæſt. 2. & in 2. diſt. 28. quæſt. 1. Sanctus Antoninus 4. par. tit. 6. cap. 3. Abulenſis cap. 19. Matth. quæſt. 177. & alij, quos refert, & ſequitur Suar. lib. 1. de Gratia, cap. 31. num. 5. Videntur verò huic communi ſententiæ fauere Pius V. & Gregorius XIII. in Bulla contra Baium, in qua damnant propoſitionem 34. quæ eſt. *Diſtinctio illa duplicis amoris, naturalis, quo Deus amatur, vt auctor naturæ, & gratuiti, quo Deus amatur, vt beatificator, vana eſt, & commentitia, & ad illudendum ſacris literis, & pluribus veterum teſtimonijs excogitata*: & 36. quæ eſt; *Amor naturalis, qui ex viribus naturæ exoritur, ex ſola philoſophia per elationem præſumptionis humanæ cum iniuria Crucis Chriſti defenditur à nonnullis doctoribus.* Licet enim Vaſquez dicat illas propoſitiones fuiſſe damnatos propter acerbitatem cenſuræ, qua afficiunt ſententias communes plurium Theologorum, tamen Pontifex damnans cenſuram Baij contra communes illas ſententias, videtur illis ſententijs communibus patrocinari.

14. Dicendum cum communi ſententia: Deus vt finis naturalis poteſt amari amore beneuolentiæ, ac ſuper omnia, merè naturali.

15. Probatur primo: nam potentia diligendi Deum vt finem naturalem ſuper omnia propter ipſum Deum, eſt naturalis creaturæ rationali; ergo amor, quo Deus vt finis naturalis ſuper omnia propter ſe diligatur, eſt naturalis creaturæ rationali. Probatur antecedens: naturale enim eſt, quod ita eſt debitum naturæ, vt ſine illo eſſet monſtroſa, peruerſa, & mala: e. g. quia oculi, ac potentia viſiua ita ſunt homini debiti, vt homo carens oculis, & potentia viſiua, eo ipſo ſit cæcus, ac mutilus, oculi, & potentia viſiua ſunt naturales homini; ſed potentia Deum vt finem naturalem ſuper omnia propter ſe diligendi eſt ita debita creaturæ rationali, vt ſi creatura rationalis careat hac potentia, eo ipſo ſit peruerſa, & mala; ergo &c. Probatur minor: nam ſicut bonitas, & rectitudo cuiuslibet rei conſiſtit in hoc, vt ſit apta ad ſuum finem naturalem, ſic malitia, & peruerſitas conſiſtit in hoc, vt ſit ad talem finem inepta: e. gr. ſicut bonitas oculi conſiſtit in hoc, vt ſit aptus ad ſuum finem, hoc eſt ad exercendam operationem videndi, ſic malitia, & peruerſitas oculi conſiſtit in hoc, vt ſit cæcus, & ad videndum ineptus; ſed finis naturæ rationalis eſt, vt moueatur ad Deum ſuum vltimum finem, illum propter ſe amando, & omnibus alijs præponendo, ac cætera propter Deum diligendo; ergo bonitas, & rectitudo naturæ rationalis conſiſtit in hoc, vt habeat potentiam amandi Deum ſuper omnia propter ſe: malitia, & peruerſitas conſiſtit in hoc, vt careat hac potentia, ac proinde potentia diligendi Deum ſuper omnia eſt ita debita naturæ rationali, vt ſine illa eſſet peruerſa, & mala.

16. Confirmatur: nam cum natura aliqua ordinatur ad operationem, etiam ſine obligatione morali exercendi illam operationem, ſi careat potentia exercendi illam operationem, eſt mutila, monſtroſa, & mala: ex. gr. quia equus ordinatur ad operationes equinas videndi, audiendi, ambulandi, ſi careat potentia videndi, ambulandi, audiendi &c. & ſit cæcus, ſurdus, eſt mutilus, monſtroſus, & malus in genere equi: nam nomine equi mali intelligimus equum ineptum ad exercendas operationes equinas, ad quas per ſuam naturam ordinatur; ergo à fortiori natura, quæ ordinatur ad aliquam operationem cum obligatione morali illam exercendi, ſi careat potentia illam exercendi, eſt mutila, monſtroſa, peruerſa, & mala; ſed natura rationalis non ſolum ordinatur ad Deum ſuum vltimum finem naturalem propter ſe ipſum ſuper omnia

dili-

diligendum, ſed etiam habet moralem obligationem talem dilectionem exercendi; ergo ſi careret potentia Deum ſuper omnia diligendi, eſſet monſtroſa, peruerſa, & mala. Quid enim cogitari poteſt magis monſtroſum, quàm natura rationalis carens potentia exercendi operationem, ad quam exercendam obligatur? ſed quod eſt ita debitum naturæ, vt ſi illo careret, eſſet peruerſa, & mala, eſt maximè naturale; ergo potentia Deum vt finem naturalem ſuper omnia diligendi eſt maximè naturalis creaturæ rationali. Quod creaturã rationalis naturaliter obligetur ad Deum ſuũ finem naturalem ſuper omnia diligendũ, patet. Nam primum præceptum naturale, & quod lumine rationis innoteſcit, eſt, quod debemus Deum propter ſe diligere, eumque cæteris rebus præponere. Si enim ratio naturalis dictat filios debere parentes amore etiam beneuolentiæ diligere, a fortiori dictat creaturam rationalem debere Deum ſuum creatorem propter ſe diligere, cumque cæteris rebus præponere. Addo hoc argumentum, & probare efficaciter potentiam diligendi Deum vt finem naturalem ſuper omnia, eſſe naturalem creaturæ rationali, & eſſe efficaciſſimum ad hominem contra Ianſenium, eiuſque ſectatores. Ianſenius enim lib. 1. de ſtatu puræ naturæ, cap. 17. & ſequentibus docet creaturam rationalem innocentem non poſſe creari ſine obligatione, adeoque ſine potentia diligendi Deum ſuper omnia; & quod eo ipſo, quod crearetur ſine tali potentia, eſſet peruerſa, & mala, idque probat pluribus teſtimoniis Auguſtini; ſed eſt manifeſtum, quod id, quod ita eſt debitum naturæ, vt ſine illo eſſet peruerſa, & mala, eſt maximè naturale; ergo potentia diligendi Deum ſuper omnia eſt maximè naturalis creaturæ rationali.

17. Reſpondet Ianſenius lib. 1. de ſtatu puræ naturæ, cap. 15. quod potentia diligendi Deum ſuper omnia eſt ſimul naturalis, & ſupernaturalis. Eſt naturalis, in quantum eſt ita debita naturæ rationali, vt ſine illa eſſet peruerſa, & mala, ideoque naturæ innocenti negari non poteſt. Eſt ſupernaturalis, quia non poteſt haberi per vires naturæ, & non poteſt fluere ab vllis principiis, facultatibus, vel adiutoriis naturalibus, ſed debet infundi à Spiritu Sancto ſupernaturaliter operante.

18. Sed contra primo: nam ad ſupernaturale propriè non ſufficit, vt ſit ſupra vires effectiuas naturæ creatæ, ſed requiritur vlterius, vt ſit ſuprà eius exigentiam, & vt non ſit debitum naturæ creatæ: ideoque licet anima rationalis ſit ſupra vires effectiuas naturæ creatæ, & à ſolo Deo infundatur corpori, tamen quia exigitur à corpore organizato, illique debetur, non eſt propriè ſupernaturalis, ſed naturalis; ſed potentia diligendi Deum ſuper omnia exigitur à natura rationali, illique debetur ita, vt negari non poſſit: ergo non eſt propriè ſupernaturalis: & ex proportionali ratione non eſt donum propriè gratuitum, quia donum propriè gratuitum non eſt debitum naturæ creatæ.

19. Contra ſecundo: nam vt auctoritate etiam Apoſtoli, & Auguſtini probatum eſt quæſt. 46. num. 3. nomine proprietatis naturalis intelligimus id, quod eſt debitum naturis creatis, præſertim ſi debeatur debito ita ſtricto, vt ſine illo, naturæ eſſent mutilæ, monſtroſæ, peruerſæ, ac malæ; nomine doni propriè ſupernaturalis intelligimus, quod propter ſuã excellentiam naturis creatis eſt prorſus indebitum, ideoque datur à Deo omnino gratis, & ſine vllo debito; ſed Ianſenius docet omnem potentiam diligendi Deum ſuper omnia eſſe debitam naturæ rationali debito ita ſtricto, vt ſine illa natura rationalis eſſet peruerſa, & mala; ergo docet omnem potentiam diligendi Deum ſuper omnia eſſe propriè naturalem, & per conſequens omnem amorem Dei eſſe naturalem, & non propriè gratuitum. Nos cum Scholaſticis communiter diſtinguimus duplicem potentiam diligendi Deum ſuper omnia, alteram, qua diligatur vt finis naturalis, alteram, qua diligatur vt finis ſupernaturalis. Primam dicimus eſſe debitam naturæ, adeoque propriè naturalem. Secundam dicimus propter ſuam excellentiam eſſe naturæ prorſus indebitam, adeoque donum propriè ſupernaturale, & gratuitum, ac à Deo collatum omnino gratis, & ſine vllo debito. Ianſenius è contrario negat potentiam diligendi Deum ſuper omnia vt finem ſupernaturalem eſſe donum ſupernaturale, & gratuitum in hoc ſenſu, ità vt ſit prorſus indebitum naturæ, & detur à Deo omnino gratis, ac dicit, illud eſſe donum ſupernaturale, & gratuitum ſolum in eo ſenſu improprio, in quo nos concedimus etiam potentiam diligendi Deum vt finem naturalem aliquo pacto eſſe donum ſupernaturale, & gratuitum; ergo Ianſenius negat dona propriè ſupernaturalia, & gratuita, quæ nos concedimus, ac de hoc puncto eſt controuerſia, & cum ipſe auferat veram gratiam, calumniatur nos, quaſi gratiam auferamus, cum verè concedamus totam gratiam, quam ille admittit, & præterea aſſeramus dari aliam gratiam propriè ſupernaturalem, & prorſus indebitam, quam ille negat.

20. Probatur ſecundo concluſio. Nam vel amor, quo Deus vt finis naturalis amatur ſuper omnia, excedit ordinem naturæ, quia amor beneuolentiæ eſt, vel quia eſt amor Dei, vel quia eſt ſuper omnia; nullum ex his dici poteſt; ergo non excedit ordinem naturæ. Probatur prima pars minoris: nam amor beneuolentiæ, & amicitiæ, quo alter amatur propter ſe ipſum, & non ſolum propter commodum amantis, non excedit ordinem naturæ, ideoque poteſt naturaliter dari in hominibus, vt docuerunt Ariſtoteles, & omnes Philoſophi, ac de facto parentes amant filios amore beneuolentiæ, quamuis nullum ex eis commodum expectent.

22. Con-

21. Confirmatur primo; nam natura humana ſocialis eſt, & ad ſui conſeruationem indiget ſocietate; ſed ſocietas humana ſubſiſtere non poſſet, ſi homines ſe ipſos tantum amarent propter ſe; ergo natura humana eſt naturaliter inclinata ad alios etiam amandos amore beneuolentiæ. Imò vt ait S. Thomas, natura humana non eſset bene inſtituta ſine hac inclinatione alios etiam amandi amore beneuolentiæ. Addo, quod hæc inclinatio datur etiam in rebus inanimatis. Vt enim aduertit S.Thomas quodlib. 1. in reſp. ad vltimum, in rebus inanimatis datur non ſolum inclinatio ad recipiendum id, quo indigent, ſed etiam ad agendum, & dandum, & communicandum alteri id, quo abundant, eo pacto, quo in Sole datur inclinatio ad illuminandum, & ad communicandam lucem, qua abundat; ſed ſicut inclinatio ad recipiendum reducitur ad concupiſcentiã, ſic inclinatio ad agendum, & dandum reducitur ad beneuolentiam; ergo.

22. Probatur ſecunda pars minoris. Nam ratio naturalis dictat Deum auctorem totius naturæ eſse propter ſe diligendum, imo creaturam rationalem obligari ad Deum conditorem ſuum propter ſe amandum; ſed non eſt ſupra naturam rationalem, vt faciat id, ad quod naturaliter cognoſcit ſe obligari; ergo non eſt ſupra naturam rationalem, vt Deum amet propter ſe. Confirmatur: nam ſicut quia ratio naturalis dictat filios debere parentes propter ſe diligere, non eſt ſupra naturam, vt filij parentes propter ſe diligant, ſic quia ratio naturalis dictat creaturas rationales debere Deum conditorem ſuum propter ſe diligere, non eſt ſupra naturam rationalem, vt Deũ propter ſe diligant.

23. Probatur tertia pars: nam ratio naturalis non ſolum dictat creaturam rationalem obligari ad diligendum Deum conditorem ſuum propter ſe, ſed etiam obligari ad Deum toto corde diligendum, hoc eſt omnibus alijs rebus præferendum, iuxta illud Bernardi lib. de diligendo Deo: *Clamat innata, & nota rationi iuſtitia, quia ex toto illum diligere debet, cui ſe totum debere non ignorat*; ſed ratio naturalis non dictat hominem obligari ad ea, quæ ſunt ſupra eius naturam; ergo amor, quo Deus vt auctor naturæ propter ſe diligitur, & alijs omnibus præferatur, non eſt ſupra naturam rationalem creatam; ſed amor Dei ſuper omnia conſiſtit in hoc, vt Deus præferatur omnibus alijs rebus; ergo amor Dei neque ex eo, quod ſit ſuper omnia, eſt ſupra naturam rationalem creatam.

24. Confirmatur ratione, quam affert S. Thomas 1. par. quæſt. 60. art. 5. Nam pars naturaliter inclinatur ad bonum totius propter ipſum totum, aliquando etiam cum detrimento boni proprij; ſed Deus eſt bonum vniuerſale totius vniuerſi, ita vt vniuerſum non poſſit habere vllum bonum, niſi dependenter à bono Dei; ergo naturaliter quælibet creatura magis inclinatur ad bonum Dei, quã ad bonum proprium; ergo etiam voluntas naturaliter inclinatur ad volendum bonum Dei propter ipſum Deum, magis, quam bonum proprium, adeoque ad bonum Dei præferendum omnibus alijs,& ſic ad Deum amandum ſuper omnia.

25. Verum quia diximus poſſibilem eſſe duplicem amorem Dei, alterum naturalem, alterum ſupernaturalem, quæritur primo, quo pacto amor Dei naturalis differat à ſupernaturali?

26. Reſpondeo, quod differunt per hoc; quod amor naturalis eſt amor ſeruilis, quo creatura amat Deum lumine naturali cognitum, vt optimum dominum; amor ſupernaturalis eſt amor amicabilis, & filialis, quo creatura amat Deum vt amicum, & patrem. Explicatur. Duplex eſt amor, alter amicabilis, & filialis, quo amamus Deum vt amicum, & patrem ex fide, qua credimus, quod Deus diligentes ſe diligit vt amicos,& adoptat in filios,& cum promiſſione manifeſtandi eis ſe ipſum,& ſecreta cordis ſui,eoſque admittendi ad intimam familiaritatem, qua agant cum ipſo facie ad faciem, & in partem hæreditatis, ac regni,vt ſint in æternum conuiuæ eiuſdem menſæ, & participes eiuſdem felicitatis. Hic amor eſt eſſentialiter ſupernaturalis, & creaturæ indebitus, nec poteſt vlli conuenire, niſi per dona gratiæ, ac dependenter à fide, qua credamus Deo reuelanti, ſe propter infinitam bonitatem ſuam nos viliſſimos ſeruos elegiſſe in amicos, & adoptaſſe in filios. Quia verò potentia amandi Deum tali amore eſt indebita naturæ, non eſt neceſſaria, vt natura rationalis non ſit peruerſa, & mala; alioquin eſſet ſummè debita, & naturalis, ideoque poteſt negari etiam innocenti. Alter amor eſt non amicabilis, neque filialis, quo creatura rationalis cognoſcens per lumen naturale ex ijs,quę facta ſunt, Deum eſſe optimum dominum, & digniſſimum, vt ametur propter infinitam ſuam bonitatem, amaret illum vt talem, conſtituens ſuum vltimum finem in Deo, vt per creaturas contemplabili, & amabili amore proportionato. Potentia antecedens amandi Deum tali amore eſt naturalis, ac debita creaturæ rationali innocenti, vtpotè neceſſaria, ne ſit peruerſa, & mala, ideoque eſt innegabilis innocenti: & quia quod eſt debitum, non eſt gratia, niſi in eo ſenſu lato, in quo ex Auguſtino Epiſtola 95. ſupra citata ipſa dona naturalia non improbanda ratione vocari poſſunt gratia, ideò potentia antecedens amandi Deũ tali amore non fuiſſet gratia ſuperaddita dono creationis. Dixi, quod potentia antecedens non fuiſſet gratia ſuperaddita creationi, quia ad amandum Deum, & ad quemlibet actum bonum exercendum, præter potentiam antecedentem neceſſaria eſt neceſſitate conſequenti cogitatio congrua, quæ cum ſit indebita cuicunque indiuiduo determinatè ſumpto, reſpectu cuiuſcunque eſt gratia ſuperaddita

dono

dono creationis, licet non ſit gratia ſupernaturalis, cum debeatur naturæ ſaltem indeterminatè, ſed ſit gratia ordinis naturalis. Addo, quod ipſa potentia antecedens ſecundum gradus, ſecundum quos præcisè non deberetur, eſſet gratia ſuperaddita creationi, ſed ordinis naturalis.

27. Quæritur ſecundo, in quo ſenſu amor Dei naturalis, vel ſupernaturalis poſſit, aut debeat eſſe ſuper omnia?

28. Reſpondeo amorem Dei dupliciter poſſe eſſe ſuper omnia, appretiatiuè nimirum, & intenſiuè. Amor Dei ſuper omnia appretiatiuè eſt, quo Deus ita diligitur propter ſe, vt præferatur omnibus alijs. Vt autem Deus præferatur omnibus alijs, requiritur, vt amans ita Deum diligat, vt ſit efficaciter paratus facere, & pati omnia, quæ Deus præceperit præcepto graui. Qui enim ita Deum diligit, vt ſit ad hoc paratus, Deum præfert omnibus alijs; qui non eſt ad hoc paratus, Deum non præfert omnibus alijs, adeoque non diligit Deum ſuper omnia. Hinc ſequitur amorem Dei ſuper omnia continere ſaltem virtualiter voluntatem efficacem obſeruandi totam legem, & omnia præcepta grauiter obligantia, ideoque poſſe dici ſuper omnia etiam obedientialiter. Amor Dei ſuper omnia appretiatiuè in ſenſu explicato poteſt eſſe vel naturalis, vel ſupernaturalis. Si enim Deus lumine naturali cognitus ametur ſuper omnia vt optimus dominus, eſt amor ſuper omnia merè naturalis. Si Deus ametur ex fide amore amicabili, & filiali, eſt amor ſuper omnia ſupernaturalis. Amor Dei ſuper omnia propriè ſupernaturalis includit voluntatem non ſolum affectiuè, ſed etiam effectiuè efficacem implendi totam legem, non ſolum naturalem, ſed ſupernaturalem, cum det vires faciendi quidquid Deus poteſt præcipere etiam ſupernaturaliter, ideoque qui amat Deum ſuper omnia, poteſt dicere cum Apoſtolo: *Omnia poſſum in eo, qui me confortat*. Amor Dei ſuper omnia merè naturalis includit voluntatem efficacem etiam effectiuè obſeruandi totam legem naturalem, cum det vires obſeruandi omnia præcepta naturalia grauiter obligantia; at non includit voluntatem effectiuè efficacem implendi legem ſupernaturalem, cum non det vires ſupernaturales. Ideo amor ſupernaturalis eſt magis ſuper omnia, quam naturalis.

29. Amor ſuper omnia intenſiuè eſt, quo Deus diligitur tota intenſione hic, & nunc diligenti poſſibili per vires, quas habet: & quia beati amant Deum ſuper omnia tota intenſione, qua poſſunt, amant Deum ſuper omnia non ſolum appretiatiuè, ſed etiam intenſiuè. In via vix vnquam datur amor Dei ſuper omnia intenſiuè, & non videtur præceptus, nec eſt ad iuſtificationem extra ſacramentum neceſſarius, vt docent communiter Theologi. Amor etiam purè naturalis poteſt eſſe ſuper omnia intenſiuè, vt docet Suarius lib. 1. de neceſſitate gratiæ, cap. 31. num. 9.

30. Ex eo, quod ſit poſſibilis amor naturalis Dei ſuper omnia, infertur, quod homines, & Angeli in pura natura poſſent Deum ſuper omnia diligere amore purè naturali.

31. Ad 1. Ariſtoteles 8. Ethic. cap. 18. negat ſolum ſerui vt ſerui ad dominum poſſe dari amorem amicitiæ, quo diligat illum vt amicum, at non negat, quod ſeruus poſſit diligere dominum vt pulchrum, iuſtum, ſapientem, liberalem, bonum, ac retribuentem ſeruo multa bona, vt iam melius patebit in reſp. ad 2.

32. Ad 2. nego, quod Ariſtoteles non dixerit quidpiam de amore, quo creatura diligit Deum. Licet enim 8. Ethic. cap. 7. dicat Deum non poſſe eſſe amicum homini, tamen 10. Ethic. cap. 9. docet, quod ſapiens, & felix eſt *Theophileſtatos*, hoc eſt Deo dilectiſſimus per hæc verba. *At qui ex intellectu operatur, eumque excolit, atque optimè afficit, eſſe Theophileſtatos, hoc eſt Deo dilectiſſimus videtur. Nam ſi aliquam rerum humanarum curam Dij habent, ſicut videtur, conſentaneum eſt ipſos re illa, quæ optima eſt, atque ipſis maximè cognata, delectari, qui eſt intellectus, eoſque, qui eam maximè curant, & honorant, remunerari, vtpotè qui eorum, quæ ſunt amica, curam habent, rectèque, & honeſtè agunt. Hæc autem omnia ſapienti maximè ineſſe obſcurum non eſt. Is igitur eſt theophileſtatos, hoc eſt Deo chariſſimus, eundemque eſſe etiam feliciſſimum veriſimile eſt. Quare ita quoque efficitur, vt ſapiens maximè felix ſit*; ergo concedit Ariſtoteles, quod Deus maximè amat felicem, & ſapientem vt optimum ſeruum, adeoque quod è conuerſo felix, & ſapiens poteſt maximè redamare Deum, vt optimum dominum.

33. Iam quod Plato, & alij antiqui Philoſophi nihil dixerint de amore Dei, eſt falſum, & contra S. Auguſtinum pluribus locis, ac præſertim in lib. de Ciuit. Dei. Libro enim 12. de Ciuit. cap. 20. de Philoſophis dicit: *Fatentur, quanto plus aliquis amauerit Deum, tanto eum facilius ad beatitudinem peruenturum*. Lib. 14. cap. 7. dicit. *Amorem eos in bonis rebus, & erga ipſum Deum magni pendere, libri eorum ſatis loquuntur*. Lib. 8. cap. 9. de Platone loquens dicit. *Non dubitat Plato hoc eſſe philoſophari, amare Deum*: & ibidem: *ipſum verum, ac ſummum bonum Plato dicit Deum; vnde vult eſſe philoſophum amatorem Dei, vt quoniam Philoſophia ad beatam vitam tendit fruens Deo, ſit beatus, qui Deum amauerit*. Eodem lib. 8. cap. 5. *Si ergo Plato Dei huius imitatorem, cognitorem, amatorem dixit eſſe ſapientem, quid opus eſt excutere cæteros Philoſophos?* Lib. 10. cap. 1. de Platonicis dicit. *Vitam beatam quemquam iſti aſſecuturum negant, qui non illi vni optimo, quod eſt incommutabilis Deus, puritate caſti amoris adhæſerit*: ergo manifeſtum eſt antiquos Philoſophos lumine naturali cognouiſſe, quod felicitas conſiſtit etiam in amore Dei.

34. Ad 3. concedo maiorem, quod nimi-

rum amor Dei ſuper omnia naturalis contineat obſeruantiam totius legis naturalis; ac diſtinguo minorem; eſt impoſſibilis homini naturaliter actus continens obſeruantiàm totius legis naturalis ſine gratia ordinis naturalis, concedo; ſine gratia ordinis ſupernaturalis, nego; & nego conſequentiam. Lex continet præcepta, quibus præſcribuntur actiones neceſſariæ ad conſequendum vltimum finem. Quia ergo dari poteſt duplex finis, alter naturalis, alter ſupernaturalis, ideo dari poteſt duplex lex, altera præſcribens actiones neceſſarias, & ſufficientes ad finem naturalem, altera præſcribens actiones neceſſarias, & ſufficientes ad finem ſupernaturalem. Amor Dei ſuper omnia vt finis ſupernaturalis, hoc eſt vt amici volentis nos beatificare per manifeſtationem ſuæ eſſentiæ, & ſuorum ſecretorum, continet obſeruantiam totius legis ſupernaturalis. Amor ſuper omnia Dei vt finis naturalis, hoc eſt vt optimi domini volentis beatificare bonum ſeruum per cognitionem ſui in creaturis, quas fecit, continet obſeruantiam totius legis naturalis. Vterque amor eſt impoſſibilis ex viribus naturæ ſine gratia Dei, ſed diuerſimodè. Nam amor ſupernaturalis eſt impoſſibilis ſine gratia ordinis ſupernaturalis; amor naturalis eſt impoſſibilis ſine gratia ordinis naturalis, vt magis explicabitur in reſponſione ad 5. Sancti ergo Patres dum dicunt eſſe impoſſibilem ex viribus naturæ obſeruantiam totius legis, intelligendi ſunt, vt dicant, non poſſe nos obſernare totam legem ſupernaturalem ſine gratia ſupernaturali, & non poſſe in pura natura obſeruare totam legem naturalem ſine gratia ordinis naturalis, vt magis explicabitur in reſp. ad 6. & 7.

35. Ad 4. tranſmitto maiorem, ac diſtinguo minorem; amor, quo Deus amátur vt lumine naturæ cognitus ſub conceptu primæ veritatis, non poteſt haberi, niſi per gratiam ordinis naturalis, concedo; ordinis ſupernaturalis, nego; & nego conſequentiam. Amor, quo Deus ametur vt lumine naturæ notus ſub conceptu primæ veritatis, non poteſt haberi, niſi per gratiam ordinis naturalis, at poteſt haberi ſine gratia ordinis ſupernaturalis. Auguſtinus lib. 2. de libero arbitrio, dum dicit amorem illum non poſſe haberi, niſi à Deo per gratiam, loquitur de gratia, abſtrahendo ab hoc, quod ſit ordinis naturalis, vel ſupernaturalis. Patet ex verbis citatis. Nam docet non ſolùm magna boua, ſed etiam minima bona non poſſe eſſe, niſi à Deo; ſed nomine minimorum bonorũ intelligit potentias, & alia, quibus poſſumus benè, & malè vti; nomine magnorum bonorum intelligit actus, & habitus virtutum, quibus nemo poteſt malè vti; ergo ſicut dum docet potentias, & alia minora bona debere eſſe à Deo, docet, quod debent eſſe à Deo per gratiam, abſtrahendo ab hoc, quod ſit ordinis naturalis, vel ſupernaturalis (certum enim eſt minora bona eſſe à Deo per gratiam ordinis merè naturalis) ſic dum docet maiora bona, & præſertim amorem Dei vt primæ veritatis, debere eſſe à Deo, abſtrahit ab hoc, quod debeant eſſe à Deo per gratiam ordinis naturalis, vel ſupernaturalis. Citato loco retractationum Auguſtinus dicit ſe per hanc doctrinam, quam lib. 2. de libero arbitrio tradiderat, ſcribens non contra Pelagianos, ſed contra Manichæos indicaſſe gratiam, quam Pelagiani nefanda impietate conabantur auferre. Pelagiani enim dicebant liberum arbitrium, quo poſſumus eſſe boni, vel mali, eſſe à Deo, voluntatem autem bonam non eſſe à Deo per gratiam, ſed eſſe à nobis; ergo docebant liberum arbitrium, quo poſſumus benè, vel malè vti, adeòque recenſetur inter minora bona, eſſe à Deo, voluntatem autem bonam, qua nemo poteſt malè vti, adeoque recenſetur inter maiora bona, non eſſe à Deo, ſed ex nobis; ergo Auguſtinus lib. 2. de libero arbitrio docens etiam maiora bona, adeoque voluntatem bonam eſſe à Deo, indicauit gratiam, quam Pelagiani negabant; ſed liberum arbitrium eſt à Deo per gratiam merè naturalem; ergo dum aſſerit voluntatem bonam eſſe à Deo, abſtrahit ab hoc, quod ſit à Deo per gratiam ſupernaturalem, vel ordinis merè naturalis. Eodem argumento contra Pelagianos agens lib. 2. de peccatorum meritis. & remiſſione probat bonam voluntatem eſſe à Deo per gratiam, dicens. *Si liberum arbitrium, hoc eſt libera quadam voluntas à Deo eſt, qua adhuc poteſt eſſe bona, vel mala, bona autem voluntas ex nobis eſt, melius eſt quod à nobis, quam quod ab illo eſt; quod ſi abſurdiſſimè dicimus, oportet fateamur etiam bonam voluntatem nos diuinitus adipiſci*; ſed liberum arbitrium habemus à Deo per gratiam ordinis naturalis; ergo etiam bonam voluntatem naturalem poſſumus habere à Deo per gratiam ordinis naturalis.

36. Ad 5. reſpondeo eodem pacto, quod Deum lumine naturæ cognitum ſub conceptu honeſtatis, & iuſtitiæ, homo in natura pura poſſet propter ſe diligere cum gratia ordinis naturalis. Auguſtinus dum locis citatis dicit hominem ſine gratia non poſſe diligere iuſtitiam propter ipſam iuſtitiam, vel loquitur de gratia, abſtrahendo ab hoc, quod ſit ordinis naturalis, aut ſupernaturalis, vel loquitur de homine lapſo, qui cum ſit infirmus, non poteſt moraliter diligere iuſtitiam propter ſe ſine gratia ſanante, quæ eſt ordinis ſupernaturalis, vt magis explicabitur ſuo loco.

37. Ad 6. concedo maiorem, & diſtinguo minorem; Deus non poteſt diligi propter ipſum Deum amore amicabili, & filiali, ſine gratia ordinis ſupernaturalis, concedo; Deus non poteſt diligi propter ipſum Deum amore non amicabili, neque filiali, ſine gratia ordinis ſupernaturalis, ac cum ſola gratia ordinis naturalis, nego minorem; & nego conſequentiam. Amor Dei amicabilis, & filialis non poteſt haberi, niſi à Deo per gratiam ſupernaturalem. At amor non amicabilis, & non filialis

lialis

lialis poteſt haberi ſine gratia ſupernaturali cum ſola gratia ordinis naturalis. Ad auctoritates Sancti Auguſtini reſpondeo Auguſtinum, dum dicit, non poſſe amari Deum gratis, nec poſſe diligi iuſtitiam propter ipſam iuſtitiam, nec poſſe fieri vllum opus bonum ſine gratia propriè dicta, loqui de amore Dei, ac iuſtitiæ ſalutari, ac de operibus bonis bonitate non purè morali, ſed ſalutari, hoc eſt conducente ad ſalutem, quæ de facto conſiſtit ſolùm in vita æterna, ſiue in viſione Dei; ſed ſalus conſiſtens in viſione Dei eſt ſupernaturalis; ergo omnes actus ſalutares debent eſſe ſupernaturales, adeoque fieri non poſſunt ſine gratia propriè dicta, ac ſupernaturali. Eodem modo intelligendus eſt, dum videtur docere, quod infideles nullum exercent actum bonum. Negat enim ſolum infideles exercere actus bonos bonitate ſalutari, non negat exercere actus bonos bonitate purè morali, ac proinde non meritorios vitæ æternæ, ſed ſolùm meritorios alicuius felicitatis temporalis, quam felicitatem temporalem fatetur in libris de Ciuit. Dei fuiſſe conceſſam à Deo Romanis in præmium aliquarum virtutum moralium.

38. Ad 7. & 8. reſpondeo ex dictis in reſponſione ad 6. quod S. Auguſtinus dum docet ad actus bonos neceſſariam eſſe gratiam Spiritus Sancti, adeoque ſupernaturalem, loquitur de actibus bonis bonitate ſalutari. Confirmari poteſt primo, nam ad illos actus bonos S. Auguſtinus, & alij Catholici docuerunt eſſe neceſſariam gratiam Spiritus Sancti, de quibus præſertim orta fuerat controuerſia cum Pelagio; ſed controuerſia cum Pelagio præſertim fuit de actibus bonis bonitate ſalutari: docebat enim Pelagius, nos per vires liberi arbitrij ſine gratia Dei poſſe facere actus meritorios vitæ æternæ; ergo Sanctus Auguſtinus, & Catholici de actibus ſalutaribus loquebantur, dum docebant ad actus bonos eſſe neceſſariam gratiam Spiritus Sancti. Secundo confirmari poteſt ex pluribus locis Sanctorum Auguſtini, Proſperi, & aliorum allegatis à Suario lib. 1. de neceſſitate gratiæ, cap. 20. in quibus expreſsè ſuam doctrinam de neceſſitate gratiæ reſtringunt ad actus ſalutares, & meritorios vitæ æternæ. Nec ſolùm Patres, ſed etiam Concilia eamdem reſtrictionem addunt ſuis definitionibus de neceſſitate gratiæ, vt patet ex can. 6. 7. & 25. ſecundi Concilij Arauſicani, & ex can. 3. ſeſſ. 6. Concilij Tridentini; hæc autem reſtrictio eſſet omninò ſuperflua, niſi ſupponerent, eſſe poſſibiles aliquos actus bonos bonitate purè morali, ad quos non ſit neceſſaria gratia propriè dicta. Nec eſt verum, quod Sanctus Auguſtinus ad hoc, vt amor Dei, & iuſtitiæ ſit ſalutaris, nihil aliud requirat, niſi vt amemus Deum, & iuſtitiam gratis. Requirit enim ſemper, vt amemus Deum, & iuſtitiam, prout proponuntur amanda per fidem; ſed per fidem Deus & iuſtitia proponuntur vt amanda amore amicabili formaliter, vel ordinatiuè; ergo S. Auguſtinus ad actum ſalutarem requirit, vt ſit amicabilis formaliter, vel ordinatiuè, & ad hunc præter externam prædicationem Euangelij docet eſſe neceſſariam interiorem gratiam ſupernaturalem, quam interiorem gratiam Pelagius negabat.

39. Ad 9. Auguſtinus, & Patres dum videntur aſſerere, quod omnis amor naturæ rationalis vel eſt charitas, vel eſt vitioſa cupiditas, nomine charitatis intelligunt charitatem formaliter, aut participatiuè, abſtrahendo à naturali, vel ſupernaturali. Omnis nimirum actus honeſtus eſt formaliter, aut participatiuè amor vltimi finis, hoc eſt Dei; omnis autem amor deliberatus, qui non ſit honeſtus, per ſe eſt malus, & peccaminoſus, cum non detur actus deliberatus per ſe indifferens, vt dixi lib. 5. de Actibus humanis, quæſt. 28. adeoque eſt vitioſa cupiditas; ergo omnis amor deliberatus creaturæ rationalis, vel eſt charitas ſaltem participatiua, vel eſt vitioſa cupiditas. Quod Auguſtinus, & Patres debeant intelligi in hoc ſenſu, non autem in ſenſu Ianſeniano, ita vt aſſerant omnem amorem creaturæ rationalis vel eſſe ſupernaturalem charitatẽ formaliter, vel vitioſam cupiditatem, probatur primo: nam 38. propoſitio Baij damnata à duobus Pontificibus eſt: *omnis amor creaturæ rationalis, aut eſt vitioſa cupiditas, qua mundus diligitur, quæ à Ioanne prohibetur, aut eſt laudabilis illa charitas, qua per Spiritum Sanctum in corde diffuſa, Deus amatur*. Secundo ſi omnis actus honeſtus eſſet formaliter actus charitatis ſupernaturalis, nulla daretur virtus diſtincta à formali charitate ſupernaturali, quod eſt contra omnes Philoſophos, & Theologos. Tertio probatur: nam loca Auguſtini, & Patrum, quos Ianſenius affert lib. 3. de natura lapſa, cap. 19. probant ſolum, quod omnes actus, quibus creaturam amamus ſine vlla relatione ſaltem virtuali ad Deum vltimum finem, ſunt mali, adeoque vitioſa cupiditas; ſed actus per talem relationem conſtituuntur charitas ſolùm participatiuè; ergo probant ſolùm, quod omnes actus, qui non ſunt charitas ſaltem participatiuè, ſunt vitioſa cupiditas. Probatur maior, afferendo loca Patrum citata à Ianſenio, & illa explicando. Primus eſt Auguſtini lib. 9. de Trinitate, cap. 7. & 8. vbi dicit. *Non quod non ſit amanda creatura, ſed ſi ad creatorem refertur* ſaltem virtualiter *ille amor non iam cupiditas, ſed charitas erit*, vel formaliter, vel participatiuè. Tunc enim eſt cupiditas, cum propter ſe amatur creatura, ſine vlla nimirum relatione ad Deum vltimum finem.

40. Secundus eſt lib. 8. de Trinitate, cap. 4. *Ea quippe dilectio dicenda eſt, quæ vera eſt: alioquin cupiditas &c. Hac eſt autem vera dilectio, vt inhærentes veritati iuſtè viuamus*; ſed tunc inhærentes veritati iuſtè viuimus, cum diligimus Deum, qui eſt ipſa veritas, & alia, cum aliqua relatione ſaltem virtuali ad Deum; ergo etiam hic locus probat, quod omnis amor

creaturæ rationalis eſt vel charitas formalis, aut participatiua, vel cupiditas vitioſa.

41. Tertius eſt ex lib. 2. de Peccator. merit. & remiſſ. cap. 18. *Quanquam voluntas mirum ſi poteſt in medio quodam conſiſtere, vt nec bona, nec mala ſit. Aut enim iuſtitiam diligimus, & bona eſt, & ſi magis diligimus, magis bona, ſi minus, minus bona eſt: aut ſi omnino non diligimus, non bona eſt. Quis verò dubitet voluntatem nullo modo iuſtitiam diligentem, non modo eſſe malam, ſed peſſimam voluntatem?* Sed cum cætera amamus cum aliqua relatione ſaltem virtuali ad vltimum finem, iuſtitiam diligimus; ergo hoc teſtimonium probat ſolùm non dari medium inter cupiditatem vitioſam, & charitatem formalem, vel participatiuam.

42. Quartus locus eſt: Auguſtinus lib. de natura, & gratia, cap. 21. dicit, quod *bona voluntas nihil aliud eſt, quam charitas, quam Scriptura eſſe clamat ex Deo.* Concedimus omnem bonam voluntatem eſſe charitatem formaliter, vel participatiuè in ſenſu explicato. In eodem ſenſu lib. 14. de Ciuit. cap. 7. dicit: *Bona voluntas eſt bonus amor, mala voluntas eſt malus amor:* & lib. de Gratia Chriſti, cap. 20. dicit, *non ſolùm poteſt homo habere charitatem*, vel formalem nimirum, vel participatiuam, *qua ſit arbor bona, ſed poteſt etiam cupiditatem, qua ſit arbor mala:* & eodem lib. cap. 21. *cum peccat homo, non ſecundùm charitatem* formalem nimirum, vel participatiuam, *ſed ſecundùm cupiditatem peccat &c.* & in pſal. 18. *qui voluerit ſeruire charitati* formali, vel participatiuæ, *neceſſe eſt, vt ſeruiat iniquitati.* Eodem pacto intelligenda ſunt verba S. Leonis ſerm. 5. de Ieiunio 7. menſis: *Duo amores ſunt, ex quibus omnes prodeunt voluntates, ita diuerſi qualitatibus, ſicut diuiduntur auctoribus. Rationalis enim animus; qui ſine dilectione eſſe non poteſt, aut Dei amator eſt* charitate nimirum formali, vel participatiua, *aut mundi.* Eodem modo ſunt intelligenda alia teſtimonia Auguſtini, & Patrum; ergo teſtimonia Patrum probant ſolùm non dari medium inter charitatem abſtrahentem à formali, vel participatiua, naturali, vel ſupernaturali, quod vltra concedimus, ſed non probant non eſſe poſſibilem amorem Dei, tum naturalem, tum ſupernaturalem.

43. Ex dictis infertur primo, quod quia poſſibilis eſt amor Dei ſuper omnia ordinis naturalis, homines, & Angeli in pura natura poſſent amare Deum tali amore. Addimus, quod potentia antecedens amandi Deum ſuper omnia amore naturali, eſſet ordinis naturalis, & eſſet debita creaturæ rationali innocenti: & quia quod eſt debitum non eſt gratia, niſi in eo ſenſu lato, in quo ex Auguſtino epiſtola 98. ſupra citata, ipſa dona naturalia non improbanda ratione vocari poſſunt gratia; ideò potentia antecedens amandi Deum tali amore non fuiſſet gratia ſuperaddita dono creationis. Dixi, quod potentia antecedens non fuiſſet gratia ſuperaddita creationi, quia ad amandum Deum, & ad quemlibet actum bonum exercendum, præter potentiam antecedentem, neceſſaria eſt neceſſitate conſequenti cogitatio congrua, quæ cum ſit indebita cuicunque indiuiduo determinatè ſumpto, reſpectu cuiuſcunque eſt gratia ſuperaddita dono creationis, licet non ſit gratia ſupernaturalis, cum debeatur naturæ ſaltem indeterminatè, ſed ſit gratia ordinis naturalis. Addo, quod ipſa potentia antecedens ſecundum gradus, ſecundùm quos præcisè non deberetur, eſſet gratia ſuperaddita creationi, ſed ordinis naturalis.

44. Opponunt aduerſarij, nos attollere vires naturæ, ac deprimere neceſſitatem gratiæ, dum aſſerimus, quod creatura rationalis poteſt per vires naturales ſine gratia propriè dicta amare Deum aliquo amore ſaltem non amicabili.

45. Reſpondeo, quod potiùs aduerſarij deprimunt, immo totaliter auferunt neceſſitatem gratiæ propriè dictæ, ac ſupernaturalis, ac naturam attollunt, cum nos tum gratiæ, tum naturæ tribuamus, quod vniuſcuiuſque eſt proprium. Patet. Nam nos dicimus creaturæ rationali innocenti deberi ſolas vires amandi Deum amore non amicabili, adeoque tales vires eſſe naturales, nec eſſe propriè gratiam ordinis ſupernaturalis, fatemur verò vires amandi Deum amore amicabili eſſe omninò indebitas, & ſupernaturales, adeoque ad amandum Deum amicabiliter neceſſariam eſſe gratiam ſupernaturalem proprijſſimam, & indebitam. E conuersò aduerſarij dicunt creaturæ rationali innocenti deberi vires amãdi Deum etiam amicabiliter; ergo dicunt ad amandum Deum etiam amicabiliter non eſſe neceſſariam vllam gratiam indebitam: ergo deprimunt, immo totaliter auferunt neceſſitatem gratiæ ſupernaturalis propriæ, & indebitæ, & nominibus abutentes, ſub nomine gratiæ propriè dictæ obtrudunt dona neceſſaria, ne natura creetur peruerſa, & mala, adeoque ſummè debita, & naturalia; quod eſt obtrudere ſub nominibus catholicis errorem Pelagianum, faſtu Pelagiano. Pelagius ſiquidem in Concilio Paleſtino ne ab Epiſcopis damnaretur, ita faſſus eſt neceſſitatem gratiæ ad ſingulos actus ſalutares, vt nomine gratiæ intellexerit naturam, vt S. Auguſtinus ſæpè refert, ac præſertim libro de geſtis Pelagij, & Concilij Paleſtini, cap. 15.

46. Infertur ſecundo, quod ſicut eſt poſſibilis amor Dei ſuper omnia ordinis naturalis, ſic poſſibiles ſunt actus iuſtitiæ, temperantiæ, fortitudinis &c. ordinis naturalis; & ſicut homines, & Angeli in pura natura poſſent amare Deum amore naturali, ſic poſſent exercere actus aliarum virtutum illis proportionatarum ordinis naturalis. De potentia antecedenti, vel conſequenti exercendi tales actus philoſophari debemus proportionaliter ad ea, quæ diximus num. 43. de potentia antecedenti, vel conſequenti ad diligendum Deum ſuper omnia amore naturali.

47. Infertur tertio, quod hominibus, & Angelis in pura natura debita eſſet potentia antecedens, non ſolùm phyſica, ſed moralis obſeruandi pro toto tempore, quo eſſent in via, totam legem grauiter obligantem. Ratio eſt, quia naturæ rationali innocenti debetur potentia non ſolùm phyſica, ſed etiam moralis ad conſequendum ſuum vltimum finem naturalem; ſed ſi non haberet potentiam etiam moralem ad non peccandum mortaliter per totum tempus viæ, non haberet potentiam moralem ad conſequendum ſuum vltimum finem, hoc eſt felicitatem naturalem, ſed haberet neceſſitatem moralem ad incurrendum in miſeriam æternam; ergo. Probatur maior: nam naturæ rationali innocenti debetur, vt non creetur peruerſa, & mala; ſed ſi crearetur ſine tali potentia morali, crearetur peruerſa, & mala: ergo. Probatur minor: quod enim eſt moraliter ineptum ad ſuum vltimum finem, eo ipſo eſt moraliter peruerſum, ac malum; ſed ſi natura rationalis innocens careret potentia morali ad conſequendum ſuum finem, eſſet moraliter inepta ad ſuum finem conſequendum; ergo eſſet peruerſa, & mala.

48. Opponunt: homines in natura pura non haberent maiores vires naturales, quam habeant in natura lapſa; ſed in natura lapſa ſine gratia ſupernaturali non poſſunt obſeruare totam legem; ergo nec in natura pura.

49. Reſpondeo, negando maiorem. Dico enim, quod quia homo in natura lapſa non ſolùm eſt ſpoliatus gratuitis, ſed etiam eſt vulneratus in naturalibus, habet vires multò minores, quam habiturus eſſet in natura pura, ſicut vulneratus, & ægrotus habet vires minores, quam habeat ſanus. Sed de hoc agendum eſt infra.

QVÆSTIO XLVII.

Vtrum vltimus finis naturalis, & beatitudo naturalis creaturæ rationalis ſit Deus vt in ſe ipſo viſus, vel vt per creaturas cognitus?

1. Videtur, quod vltimus finis, & beatitudo naturalis creaturæ rationalis non ſit Deus, vt per creaturas cognitus. Primo enim ex doctrina S. Thomæ 1.2. quæſt. 3. art. 8. in corpore, & 3. contra Gentes cap. 52. & ſequentibus finis vltimus poſſeſſus cauſat quietem, & ceſſationem ab vlteriori motu; ſed cognitio Dei per creaturas non cauſat in intellectu quietem, ſed cauſat vlteriorem motum; ergo cognitio Dei per creaturas non eſt vltimus finis intellectus, ac proinde nec eſt vltimus finis ordinis naturalis. Probatur minor. Nam ex Ariſtotele 1. metaph. cap. 2. cum intellectus per effectum cognoſcit cauſam imperfectè, & ſolum quoad *an eſt*, & non perfectè, & quidditatiuè, hoc eſt quoad *quid eſt*, inquietatur, & per curioſitatem mouetur ad quærendam cognitionem perfectam, & quidditatiuam cauſæ; ſed per creaturas cognoſcimus Deum ſolum imperfectè, ac non quidditatiuè; ergo cognitio Dei per creaturas non quietat intellectum, ſed cauſat motum curioſitatis, quo quærimus cognitionem Dei perfectam, & quidditatiuam.

2. Confirmatur: nam ſi lapis, acquiſito centro, adhuc impetu naturali inclinaretur ad motum, quo tenderet ad aliquem alium terminum, procul dubio centrum non eſſet vltimus finis lapidis; ſed intellectus, habita cognitione Dei per creaturas, adhuc naturali impetu curioſitatis inclinatur ad vlteriorem cognitionem quidditatiuam Dei, prout eſt in ſe; ergo cognitio Dei per creaturas non eſt vltimus finis intellectus creati.

3. Secundo cognitio, qua potiùs cognoſcitur, quid res non ſit, quam quid ſit, non quietat intellectum, ſed inquietat, excitando appetitum ſciendi, quid res ſit. Et ratio eſt, quia vt Ariſtoteles docet 3. de Anima, tex. 26. obiectum finale intellectus eſt quod quid eſt, ſiue eſſentia rei; ſed per creaturas cognoſcitur potiùs, quid Deus non ſit, quam quid ſit; ideoque ex doctrina S. Dionyſij de Myſtica Theologia, cap. 1. tunc per creaturas habemus perfectam cognitionem de Deo, cum coniungimur Deo, ſicut omninò ignoto; ergo cognitio Dei per creaturas non quietat intellectum, adeoque non eſt vltimus finis.

4. Tertio vltimus finis creaturæ rationalis eſt felicitas, ſeu beatitudo; ſed beatitudo, & felicitas naturæ rationalis non poteſt conſiſtere in cognitione Dei per creaturas, ſed ſolùm in viſione clara Dei, prout eſt in ſe; ergo &c. Minor probatur ex conditionibus felicitatis explicatis ab Ariſtotele 1. ethic. cap. 7. & Sancto Thoma in commentario, alijſque communiter. Felicitas debet eſſe bonum pulcherrimum, & iucundiſſimum, per ſe ſufficiens, excluſiuum miſeriæ, & cum illa inconiungibile, perpetuum, & inamiſſibile, ac ſecuritatem afferens de ſua perpetuitate, & naturalis deſiderij ſatiatiuum; ſed pleræque ex iſtis conditionibus non conueniunt cognitioni Dei per creaturas; ergo &c. Probatur minor: nam primo cognitio Dei per creaturas non ſufficit cognoſcenti, ſed relinquit illum indigentem amicis, cum quibus ſocialiter viuat. Secundo eſt coniungibilis cum peccato, quod eſt ſumma miſeria, & de facto coniungeretur cum peccabilitate, quæ etiam eſt magna miſeria. Tertio eſt amiſſibilis per peccatum, ac proinde non affert ſecuritatem de ſua perpetuitate, ſed potiùs trahit perpetuam ſollicitudinem, ne amittatur, & commutetur in miſeriam. Quarto demum nullo pacto eſt ſatiatiua deſiderij naturalis, vt oſtenſum eſt duobus primis argumentis; ergo felicitas, ac proinde vltimus finis non poteſt conſiſtere in cognitione Dei per creaturas.

5. Quarto ſi vltimus finis naturalis conſi-

ſteret

fieret in cognitione Dei per creaturas, conſiſteret etiam ſaltem partialiter, & integraliter in amore Dei vt cogniti per creaturas; ſed non poteſt conſiſtere in tali amore, cum omnis amor Dei ſit ſupernaturalis eſſentialiter; ergo &c.

6. Quinto ſi natura rationalis ita ordinaretur ad viſionem Dei, prout eſt in ſe, vt talis viſio non poſſet illi negari, niſi in pœnam peccati, cognitio Dei per creaturas non eſſet vltimus finis naturæ rationalis; ſed natura rationalis ordinatur modo dicto ad viſionem Dei, prout eſt in ſe, vt ſæpe docet Sanctus Auguſtinus lib. 3. contra Iulianum, cap. 12. & lib. 5. cap. 22. & alijs locis; ergo &c.

7. Reſpondeo certum eſſe ex Ariſtotele 1. ethic. cap. 2. quem omnes ſequuntur, quod dari debet aliquis vltimus finis, propter quem alia omnia ſecundum rectam rationem debemus deſiderare, ipſum verò non debemus deſiderare propter aliud, ſed propter ſe ipſum. Probat Ariſtoteles, quia ſi quodlibet debemus deſiderare propter aliud, deſiderium naturæ protenditur in infinitum, appetendo A. propter B. B. propter C. ſine vllo termino; ſed deſiderium, quod protenditur in infinitum, eſt fruſtraneum, inane, & vacuum, cum non poſſit vmquam expleri, obtinendo fines intentos; ergo deſiderium naturale eſſet fruſtraneum, inane, & vacuum; ſed deſiderium naturale non poteſt eſſe fruſtraneum, inane, & vacuum, cum ſit inclinatio nobis inhærens ex ordine primi mouentis, hoc eſt Dei, quæ ordinatio non poteſt eſſe fruſtranea, nec ad aliquid inconſequibile: ergo &c. Confirmatur: nã deſiderium, quo appetimus A. propter B, B. propter C. & ſic in infinitum, eſt deſiderium fatuum, ac proinde non eſt ſecundum rectam rationem; ergo per deſiderium ſecundum rectam rationem non debemus procedere in infinitum, ſed ſiſtere debemus in aliquo bono, propter quod ita appetamus cætera, vt ipſum non appetamus propter aliud, ſed propter ſe ipſum. Et quia bonum, propter quod alia ſunt appetibilia, eſt melius illis, ideo vt Ariſtoteles infert, vltimus finis eſt optimum bonorum à creatura rationali appetendorum.

8. Hoc ſuppoſito, duplex oritur quæſtio. Prima eſt, an vltimus finis, ad quem naturaliter creatura rationalis deberet ordinare ſe ipſam, & omnes ſuas actiones, ſit cognitio Dei per creaturas, & amor ad illam conſequens, an viſio Dei ſecundum ſe. Secunda, an poſito, quod cognitio Dei per creaturas eſſet vltimus finis naturalis, eſſet finis quietatiuus naturalis deſiderij, & haberet alias conditiones felicitatis.

9. Dicendum primo: creatura rationalis ſolo lumine naturali prædita deberet ordinare ſe ipſam, & omnes ſuas actiones, tanquam ad vltimum finem, ad cognitionem, & amorem Dei per creaturas, non verò ad viſionem Dei ſecundum ſe.

10. Probatur primo; nam creatura rationalis ſolo lumine naturali prædita deberet ordinare ſe ipſam ad illum finem, quem lumen naturale proponeret, vt prudenter, & licitè intendibilem, non verò ad illum, quem proponeret vt intendibilem ſolum imprudenter, temerariè, & illicitè; ſed lumen purè naturale proponeret, vt prudenter, & licitè intendibilem ſolam cognitionem Dei per creaturas, viſionem immediatam Dei proponeret vt intendibilem ſolum imprudenter, temerariè, & illicitè; ergo &c. Maior eſt manifeſta. Loquimur enim de fine, ad quem creatura rationalis ſecundum rectam rationem debet ordinare omnes ſuas actiones. Euidens verò eſt, quod ſecundum rectam rationem non debet ordinare ſuas actiones ad finem illicitè ſolum intendibilem. Probatur minor: nam lumen purè naturale proponit vt prudentem intentionem ſolius finis proportionati naturæ creatę, nec excedentis vires illius; proponit verò vt temerariam intentionem finis excedentis dignitatem, & vires totius naturę creatæ, & de quo neque etiam ſcit, an ſit aſſequibilis de potentia Dei abſoluta; ſed ſola cognitio Dei per creaturas eſt proportionata dignitati, ac viribus naturæ creatæ, viſio immediata Dei eſt improportionata, & excedens ita, vt fortaſſe per lumen naturæ neque etiam poſſimus ſcire, an ſit aſſequibilis de potentia Dei abſoluta; ergo &c. Confirmatur, & explicatur. Euidens enim eſt per lumen naturale, quod prudenter intendimus curſum, imprudenter intendimus volatum, non ex alia ratione, niſi quia curſus eſt proportionatus noſtris viribus, volatus eſt improportionatus, atque excedens; ſed per lumen rationale cognoſcitur, quod viſio Dei multo magis excedit vires noſtræ naturæ, quã volatus; ergo lumẽ naturale proponit intentionem videndi Deum vt magis temerariam, quam intentionem volandi. Confirmatur ſecundo: nam lumen naturale proponit ruſtico, quod non poteſt, niſi per ſummam temeritatem intendere, vt adoptetur à rege, vt ſit hæres ipſius, & vt admittatur ad intimam familiaritatem regis, ita vt rex manifeſtet illi omnia ſecreta cordis ſui; ſed viſio Dei includit adoptionem, qua ſumus filij Dei, hæreditatem, qua poſſidemus bona, & felicitatem diuinam, & intimam familiaritatem, per quam Deus manifeſtat omnia ſua ſecreta; ergo lumen purè naturale proponit cuilibet creaturæ, quod non poteſt niſi per ſummam temeritatem intendere viſionem Dei.

11. Hinc verò infertur, quod intentio videndi Deum non ſolum eſſet peccatum, ſed eſſet grauiſſimum peccatum, ex quo tanquam ex radice ſequeretur, quod creatura peccaret in omnibus ſuis actionibus moralibus. Ratio eſt, quia cum intentio finis eſt peccaminoſa, omnes actiones factæ propter talem finem ſunt peccaminoſæ, iuxtà illud Chriſti Matth. 6. & Lucæ 11. *Si oculus tuus fuerit nequam, totum corpus tuum tenebroſum erit*; ſed in caſu poſito intentio vltimi finis, ad quem creatura ordinaret

ret

tet omnes ſuas actiones, eſſet peccaminoſa; ergo omnes actiones morales, hoc eſt factæ ex intentione vltimi finis eſſent peccaminoſæ.

12. Secundo probatur concluſio. Nam creatura rationalis ſolo lumine naturali prædita deberet ordinare ſuas actiones ad finem, ad quem actiones factæ ex ſolo lumine naturali eſſent aptæ, non verò ad finem, ad quem eſſent omnino ineptæ; ſed per ſolum lumen naturale abſque fide ſupernaturali impoſſibile eſt facere vllam actionem aptam, & conducentem ad viſionem Dei; ergo creatura rationalis ſolo lumine naturali prædita non deberet ordinare ſe ipſam, & ſuas actiones ad viſionem Dei; alioquin ordinaret ſe ad finem per media omnino inepta ad talem finem. Hinc verò reijcitur reſponſio, quæ poſſet afferri, quod creatura rationalis ſolo lumine naturali prædita deberet ordinare omnes ſuas actiones ad viſionem Dei, non determinatè, ſed indeterminatè ſub conceptu communi felicitatis, ac beatitudinis. Nam creatura deberet ordinare ſuas actiones ad illam ſolam beatitudinem, ad quam tales actiones eſſent aptę & proportionatæ, ſed actiones factæ per ſolū lumen naturale ſunt aptæ ad ſolam beatitudinem conſiſtentem in cognitione Dei per creaturas, & ſunt omnino ineptæ ad beatitudinem conſiſtentem in viſione Dei ſecundum ſe; ergo &c.

13. Tertiò probatur concluſio: nam beatitudo, quam poteſt homo per ſolum lumen naturale prudenter intendere, ac ſperare, procul dubio poteſt naturaliter aſcendere in cor hominis. Quomodo enim non aſcendit in cor, quod prudenter intenditur, & ſperatur? Sed beatitudo conſiſtens in viſione Dei non poteſt naturaliter aſcendere in cor hominis; ergo beatitudo conſiſtens in viſione Dei non eſt prudenter intendibilis, ac ſperabilis ab homine per ſolum lumen naturale. Probatur minor ex Scriptura. Iſaiæ 64. dicitur: *A ſæculo non audierunt, neque auribus perceperunt: oculus non vidit Deus abſque te, quæ præparaſti expectantibus te.* A ſæculo inauditum dicitur, quod non poteſt cadere in mentem: quæ enim cadunt in mentem, dicuntur, & audiuntur ab hominibus; ſed Iſaias dicit eſſe inauditam à ſæculo abſque Deo, hoc eſt abſque diuina reuelatione, beatitudinem à Deo præparatam expectãtibus ipſum, quæ beatitudo conſiſtit in viſione Dei; ergo non poteſt cadere in mentem hominis abſque diuina reuelatione, quod Deus præparauerit hominibus beatitudinem conſiſtentem in viſione Dei; ſed finis, qui non poteſt cadere in mentem abſque diuina reuelatione, non poteſt prudenter intendi, ac ſperari ab homine per ſolum lumen naturale; ergo viſio Dei non poteſt prudenter intendi, ac ſperari ab homine per ſolum lumen naturale.

14. Hunc locum Iſaiæ in eumdem ſcopum refert Paulus 1. ad Cor. 2. dicens. *Sicut ſcriptum eſt, quod nec oculus vidit, nec auris audiuit, nec in cor hominis aſcendit, quæ præparauit Deus his, qui diligunt illum; nobis autem reuelauit Deus per ſpiritum ſuum.* Senſus eſt; non ſolum non poſſumus oculo, vel aure, vel alio ſenſu percipere beatitudinem nobis præparatam, cum non ſit ſenſibilis, ſed purè intelligibilis, ſed neque poſſumus ex ſenſibilibus per diſcurſum naturalem aſcendere ad illam cognoſcendam, & ſperandam (aſcendere enim in cor eſt cognoſci cognitione excitante ſpem) ſed ſolum poſſumus ad illam cognoſcendam, & ſperandam peruenire per reuelationem Spiritus Sancti. Quod hic ſit germanus ſenſus Apoſtoli, & ex ſe patet, & confirmatur ex antecedentibus, & conſequentibus. Ex antecedentibus quidem: dixerat enim Apoſtolus, quod ipſe docebat, & prædicabat ſapientiam non humanam, ſed diuinam, abſconditam in myſterio, quam Deus ab æterno prædeſtinauit, vt annunciaretur in tempore in gloriam noſtram, quam ſapientiam non cognouerunt principes huius ſæculi, quia ſi cognouiſſent Deum prædeſtinaſſe nos ad gloriam, & beatitudinem per Chriſtum, numquam crucifixiſſent ipſum Chriſtum Dominum gloriæ. His dictis, ad probandum, quod ſapientia, quam docebat, & prædicabat, erat non humana, ſed diuina, abſcondita, & incognita principibus, & ſapientibus ſæculi, affert teſtimonium Iſaiæ *ſicut ſcriptum eſt &c.* ergo intentum Apoſtoli eſt, quod non poſſumus per lumen naturale, & per naturalem ſapientiam peruenire ad cognoſcendam beatitudinem, quam Deus nobis præparauit, eamque ſperandam, ſed indigemus diuina reuelatione. Hoc ipſum adhuc magis patet ex conſequentibus. Statim enim rationem ſubdit Apoſtolus ad oſtendendum, quod non poſſumus ſcire, niſi per reuelationem Spiritus Sancti beatitudinem, quam Deus nobis præparauit, dicens: *Spiritus enim omnia ſcrutatur, etiam profunda Dei. Quis enim hominum ſcit quæ ſunt hominis, niſi ſpiritus hominis, qui in ipſo eſt? Ita & quæ Dei ſunt nemo cognouit, niſi ſpiritus Dei. Nos autem non ſpiritum huius mundi accepimus, ſed ſpiritum, qui ex Deo eſt, vt ſciamus quæ à Deo donata ſunt nobis.* Senſus eſt: ſicut profunda ſecreta hominis ſcit ſolus ſpiritus ipſius hominis, alij verò homines non poſſunt illa ſcire, niſi homo dignetur reuelare, ſic à fortiori profunda ſecreta Dei ſcit ſolus ſpiritus Dei, nulla verò creatura poteſt illa ſcire, niſi Deus dignetur reuelare; ſed eſt profundiſſimum ſecretum Dei, quod dignatus ſit præparare nobis creaturis viliſſimis viſionem ſui, per quam conſtituamur amici, filij adoptiui, & participes diuinæ hæreditatis, ſicut eſſet profundiſſimum ſecretum regis, quod decreuiſſet adoptare viliſſimum ſeruum, conſtituendo illum intimum amicum, atque hæredem regni; ergo ſicut non poteſt cognoſcere ſeruus, quod rex decreuit illum adoptare, niſi rex reuelauerit; ſic non poteſt creatura cognoſcere, quod Deus præparauerit illi vi-

viſionem ſui, & ſic aſſurgere ad illam intendendam, & ſperandam, niſi Deus reuelauerit.

15. Confirmatur, comparando modum, quo Apoſtolus ad Rom. 1. loquitur de Deo, vt auctore mundi, & rerum naturalium, cum modo, quo hic loquitur de Deo, vt beatificatore diligentium ſe. De Deo vt creatore dicit: *inuiſibilia Dei per ea, quæ facta ſunt, intellecta conſpiciuntur; ſempiterna quoque virtus eius, & diuinitas*: De Deo vt beatificatore dicit: *Nec oculus vidit, nec auris audiuit, nec in cor hominis aſcendit, quæ præparauit Deus &c.* Diuinitatem, & virtutem Dei condentis mundum vocat notum Dei, ex creaturis manifeſtum; *quod enim notum eſt Dei, manifeſtum eſt in illis &c.* è conuerſo voluntatem, qua Deus præparauit beatitudinem diligentibus ipſum vocat profundum Dei, quod nemo ſcit, niſi ſpiritus Dei, & cui voluerit ſpiritus reuelare; ergo doctrina Apoſtoli eſt, quod licet poſſimus per lumen naturale aſcendere ad cognoſcendum Deum, vt auctorem mundi, & retributorem præmiorum naturalium, non tamen poſſumus per ſolum lumen naturale aſcendere ad cognoſcendum Deum, vt beatificatorem, & retributorem viſionis beatificæ.

16. Infertur, quod quidquid ſit de illa quæſtione, vtrum homo, vel Angelus per ſolum lumen naturale poſſit cognoſcere euidenter, vel ſaltem probabiliter, poſſibilitatem viſionis beatificæ, & aliorum donorum ſupernaturalium, ſaltem nec homo, nec Angelus poſſunt per ſolum lumen naturale cognoſcere ne probabiliter quidem, quod Deus ſit de facto daturus talia dona. Probatur ex pluribus. Primo Apoſtolus dicit, quod beatitudo nobis præparata non aſcendit in cor; ſed quod poteſt probabiliter cognoſci vt futurum, adeoque poteſt prudenter ſperari, poteſt aſcendere in cor; ergo &c. Secundo vocat voluntatem dandi hæc dona, profundum ſecretum Dei: ſed vtcunque poſſet dici ſecretum hominis id, quod poſſumus probabiliter conijcere, ſaltem non poteſt dici ſecretum profundum; ergo multo minus id, quod poſſumus probabiliter conijcere, eſt profundum ſecretum Dei, cuius ſecreta ſunt magis profunda, & impenetrabilia, quam ſecreta hominum. Tertio Chriſtus Matth. 13. dicit regnum Cælorum, hoc eſt beatitudinem eſſe ſimilem theſauro abſcondito in agro, quem qui inuenit &c. ſed theſaurus abſconditus inuenitur ex improuiſo, & ſine præuia probabilitate, ac ſpe inueniendi; ergo creatura cum per lumen naturale non habeat vllam probabilitatem inueniendi beatitudinem conſiſtentem in viſione Dei, ex improuiſo per fidem à Deo infuſam inuenit hunc theſaurum, & mouetur ad illum acquirendum per contemptum omnium bonorum naturalium. Hunc modum ex improuiſo inueniendi Deum vt beatificatorem deſcribit Iſaias initio cap. 65. dicens in perſona Dei: *quæſierunt me, qui ante non interrogabant, qui non quæſierunt, inuenerunt me; dixi ecce ego, ecce ego ad gentem, quæ non inuocabat nomen meum*; ergo Deus per reuelationem, & fidem ex improuiſo offert ſe vt beatificatorem creaturæ rationali non interroganti, neque quærenti, cum per lumen naturale nec poſſit probabiliter conijcere, ac ſperare tantum bonum, illique dicit: *Ecce ego: ecce ego.* Quarto Matth. 13. dicitur de Chriſto intelligendum locum pſal. 77. *Aperiam in parabolis os meum: eructabo abſcondita à conſtitutione mundi*: ſed ex eodem capite 13. Matthæi, & ex toto euangelio conſtat, quod Chriſtus aperiens in parabolis os ſuum, loquebatur de regno Dei, hoc eſt de beatitudine, ac de modo illam conſequendi, ac dicebat, *ſimile eſt regnum Cælorum &c.* ergo hæc doctrina de beatitudine conſiſtente in viſione Dei eſt illud abſconditum à conſtitutione mundi, quod Chriſtus eructauit. Quo pacto verò talis beatitudo fuiſſet abſcondita à conſtitutione mundi, ſi potuiſſent homines per lumen naturale probabiliter conijcere, ac ſperare ſe illam conſecuturos? Quinto videmus à poſteriori, quod ex antiquis Philoſophis, licet fuerint ſummo ingenio præditi, & accuratiſſimè diſputauerint de fine, & beatitudine hominis, nemo ne leuiter quidem ſuſpicatus eſt beatitudinem conſiſtere in viſione Dei, & illam eſſe prudenter intendibilem & ſperabilem; ergo nulla per lumen naturale poteſt haberi probabilitas de viſione Dei obtinenda. Sexto non ſolum ſapientes mundi per lumen naturale non cognouerunt ne probabiliter quidem beatitudinem conſiſtentem in viſione Dei, ſed etiam cum Apoſtoli ceperunt prædicare hanc doctrinam, ſapientes mundi per rationes purè humanas illam examinantes reprobarunt, tanquam ſtultitiam, vt ſæpe dicit Paulus 1. ad Corinth. cap. 1. & alijs locis; ergo ſtando in lumine pure naturali hæc doctrina, licet non appareat euidenter falſa, apparet vt improbabilis, ac ſtultè ſolum, & imprudenter credibilis. Ideo Apoſtolus 1. ad Corinth. 1. dicit, quod de prædicatione euangelica verificatur illa prophetia Iſa. 29. *Perdam ſapientiam ſapientium, & prudentiam prudentium reprobabo*: quod *ſtultam fecit Deus ſapientiam huius mundi*; quod *per ſtultitiam prædicationis placuit ſaluos facere credentes*, & quod id, *quod ſtultum eſt Dei, ſapientius eſt hominibus*. Perdidit Deus ſapientiam ſapientium, quia quæ per humanam ſapientiam cenſebantur vt impoſſibilia, vel improbabilia, annunciauit futura de facto, & ſic ſapientiam humanam fecit ſtultam, oſtendens eius falſitatem. Reprobauit prudentiam prudentium, quia reuelauit debere nos ordinare omnes noſtras actiones ad finem, & beatitudinem, quæ per humanam prudentiam cenſebatur vt intendibilis, ac ſperabilis ſolum imprudenter, ac ſtultè. Saluos fecit credentes per ſtultitiam prædicationis, prædicando doctrinam, quæ per lumen purè naturale cenſebatur improbabilis, ac ſtulta. Ex eadem verò

ratio-

ratione doctrina euangelica, quæ eſt doctrina Dei, vocatur *ſtultum Dei*, licet hoc ſtultum ſit ſapientius omni humana ſapientia.

17. Septimo Iudæi habuerunt Scripturas, & Prophetas, & tamen ante aduentum Chriſti pauciſſimi ex ipſis intellexerunt myſteria Trinitatis, Incarnationis, & beatitudinis conſiſtentis in clara viſione Dei; primus verò Chriſtus clarè annunciauit hæc myſteria, prædicans regnum Dei, ideoque in morte Chriſti, *velum templi ſciſſum eſt*, quia per Chriſtum reuelata, ac manifeſtata ſunt illa myſteria, quæ ſub velis figurarum fuerant ſolum inſinuata in veteri teſtamento, eo pacto, quo beatitudo conſiſtens in viſione Dei inſinuata fuit ſub promiſſione terræ fluentis lac, & mel; ergo ſignum eſt, quod hæc myſteria ſunt incognoſcibilia quoad exiſtentiam per diſcurſum naturalem, cum de facto neque inſinuatio facta à Prophetis in veteri teſtamento ſuffecerit, vt à pleriſque cognoſcerentur.

18. Octauo demum ex proportionali ratione, ex qua non poteſt vlla creatura per lumen purè naturale cognoſcere ne probabiliter quidem myſterium Trinitatis, neque etiam poteſt probabiliter cognoſcere myſterium beatitudinis; ergo &c. Probatur antecedens. Ratio enim, propter quam non poſſumus ne probabiliter quidem conijcere myſterium Trinitatis, eſt, quia ex vna parte effectus creati oſtendunt ſolum vnitatem primi principij, ex alia verò parte eſſentiæ creatæ non poſſunt ſubſiſtere in pluribus ſuppoſitis, ſed ſubſiſtunt in vnico ſuppoſito, adeoque non relinquunt fundamentum probabiliter opinandi, quod eſſentia diuina ſubſiſtat in tribus ſuppoſitis; ſed creaturæ rationales dedignantur demittere ſe ad inferiora: licet enim homines ſint æquales ſecundum naturam, tamen propter inæqualitatem accidentalem conditionis, Reges indignum putant ſua maieſtate demittere ſe ad amicitiam cum ruſticis; Angeli etiam experiuntur in ſe, quod dedignantur agere amicabiliter cum hominibus inferioris naturæ, & fortaſſe occaſio peccandi Angelis fuit, quia dedignati ſunt homines æquari ſibi in donis gratiæ, & beatitudinis; ergo neque homines, neque Angeli habent fundamentum probabiliter opinandi, quod Deus ſit ita bonus, & miſericors, vt cum ſit infinitè ſuperior quacunque creatura, dignetur reſpicere humilitatem ſeruorum, demittere ſe ad amicitiam cum ſeruis, adoptando illos in filios, & faciendo participes hæreditatis diuinæ. A fortiori non potuit vlla creatura probabiliter ſuſpicari, quod Filius Dei æqualis Patri eſſet exinaniturus ſemetipſum, *formam ſerui accipiens, & factus obediens vſque ad mortem, mortem autem Crucis*, & quod Pater ſic eſſet dilecturus mundum *vt filium ſuum vnigenitum daret* pro ſalute inimicorum, cum adhuc inimici eſſemus.

19. Ex his concluditur argumentum. Creatura enim rationalis ſolo lumine naturali prædita deberet ordinare ſuam vitam ad aliquem vltimum finem prudenter intendibilem, & ſperabilem; ſed per ſolũ lumen naturale non poſſet habere vllam probabilitatem obtinendi viſionem beatificam, adeoque non poſſet illam prudenter intendere, & ſperare; ergo non deberet ordinare totam ſuam vitam ad viſionem beatificam, ſed ad cognitionem Dei per creaturas.

20. Poſito, quod creatura rationalis per ſolum lumen naturale deberet ordinare totam ſuam vitam ad cognitionem Dei per creaturas, oritur ſecunda quæſtio initio propoſita, vtrum talis cognitio eſſet quietatiua deſiderij naturalis, & haberet alias conditiones felicitatis?

21. Dicendum ſecundo: cognitio Dei per creaturas quietaret naturale deſiderium, & haberet cæteras conditiones felicitatis, proportionaliter, ac de facto viſio Dei quietat, atque habet cæteras conditiones felicitatis.

22. Probatur: nam naturale deſiderium creaturæ rationalis tunc quietatur, cum creatura rationalis poſſidet inamiſſibiliter ſummum bonum poſſeſſione ſibi conueniente, & proportionata, & cognita vt tali, etiamſi non poſſideat illud alia perfectiore poſſeſſione, quæ vel eſt illi omnino impoſſibilis, vel non eſt de facto conueniens, & proportionata; ſed creatura rationalis, cognoſcendo Deum per creaturas, poſſideret ſummum bonum poſſeſſione ſibi conueniente, & proportionata, atque inamiſſibili, perfectiorem verò poſſeſſionem per immediatam viſionem cognoſceret vt ſibi inconuenientem, & improportionatam, ac temerariè ſolum intendibilem, ac ſperabilem; ergo &c. Minor patet ex dictis concluſione 1. Probatur maior: nam ſi poſſeſſio ſummi boni vnicuique conueniens non ſufficeret ad quietandum deſiderium, neque viſio Dei, quantumuis excellentiſſimi gradus, ex. gr. qua Deum videt humanitas Chriſti, ſufficeret; conſequens eſt abſurdum; ergo &c. Probatur maior: nam humanitas Chriſti non poſſidet Deum viſionibus ſimpliciter poſſibilibus perfectioribus, & perfectioribus ſine termino, quandoquidem iuxta communiorem ſententiam impoſſibilis eſt viſio Dei, qua dari non poſſit viſio perfectior, & perfectior ſine termino; ergo ſi non ſufficit ad quietandum naturale deſiderium poſſeſſio conueniens, & proportionata cum carentia poſſeſſionis perfectioris, neque viſio, qua Deum videt humanitas Chriſti, ſufficit ad quietandum deſiderium naturale humanitatis.

23. Confirmatur primo: nam humanitas Chriſti caret viſionibus perfectioribus, & perfectioribus illi conuenientibus, ac debitis in actu primo ratione vnionis hypoſtaticæ, ratione cuius humanitati debetur omne bonum poſſibile, quod elegerit, & tamen quia viſiones perfectiores, & perfectiores non ſunt debitæ, & conuenientes humanitati in actu

ſecundo, poſita electione, qua Chriſtus elegit ſibi viſionem in certo gradu, ideo per viſionem imperfectiorem quietatur naturale deſiderium humanitatis; ergo à fortiori ſufficit ad quietaudum deſiderium poſſeſſio conueniens, cum carentia poſſeſſionis indebitæ etiam in actu primo.

24. Confirmatur ſecundo: nam cuicumque beato poſſidenti inferiorem gradum viſionis magis eſt proportionatus perfectior gradus viſionis, quam homini ſolo lumine naturali prædito ſit proportionata viſio; ergo ſicut beati inferioris gradus quietantur per viſionem, qua vident Deum, etiamſi careant ſuperioribus gradibus viſionis, quos in via potuiſſent prudenter intendere, & ſperare, ſic creatura ſolo lumine naturali prædita quietaretur cognitione Dei mediata, etiamſi careret immediata viſione, quam nunquam potuiſſet prudenter intendere, ac ſperare.

25. Ratio à priori deſumitur ex definitione beatitudinis allata à Sancto Auguſtino lib. 13. de Trinitate: *Beatus eſt qui habet omnia, quæ vult, & nihil male vult*: & epiſtola 121. *ille eſt beatus, qui omnia, quæ vult, habet, & nihil vult, quod non decet*. Duæ ergo conditiones ad beatitudinem requiruntur, vel potius duo effectus per beatitudinem præſtantur. Primus eſt rectitudo voluntatis, ac deſiderij, per quam beatus nihil malè, & inordinatè velit: ſecundus eſt adimpletio deſiderij, per quam beatus habet omnia, quæ benè, & ordinatè vult; ſed qui nihil malè, atque inordinatè vult, ac deſiderat, ſi poſſideat ſummum bonum poſſeſſione ſibi conueniente, & proportionata, non vult, neque deſiderat perfectiorem poſſeſſionem ſibi inconuenientem, & improportionatam; ergo eo ipſo beatificatur ita, vt quietetur naturale deſiderium illius; ergo creatura rationalis ſolo lumine naturali prædita poſſidens Deum per cognitionem, qua contemplaretur illum in creaturis, quietaretur, quia cum nihil malè vellet, non deſideraret abſolutè viſionem immediatam Dei, vtpotè quam non poſſet velle, & intendere niſi temerariè, & imprudenter, vt iam eſt probatum. Sed hæc omnia melius patebunt in ſolutione argumentorum, vbi etiam explicabitur, quo pacto cognitioni Dei per creaturas conueniret inamiſſibilitas, & reliquæ conditiones felicitatis enumeratæ in 3. argumento.

26. Ad 1. Reſpondeo primo indirectè, quod argumentum nimis probat. Oſtendit enim, quod neque viſio immediata Dei poſſit quietare intellectum. Eatenus enim qui cognoſcit Deum per effectus non quietatur, quatenus cum cognoſcat Deum imperfectè, & non quidditatiuè, deſiderat cognoſcere Deum perfectè, & quidditatiuè; ſed etiam qui videt Deum immediatè non cognoſcit Deum, quantum eſt cognoſcibilis, ſed ita imperfectè, vt poſſit cognoſcere perfectius, & perfectius ſine termino; ergo neque qui videt Deum immediatè quietatur.

27. Confirmatur: nam naturale deſiderium intellectus videtur eſſe de cognoſcendo obiecto perfectè, & adæquatè, & quantum eſt cognoſcibile; ſed quamcunque viſionem habeamus de Deo, numquam cognoſcimus Deum, quantum eſt cognoſcibilis; ergo ſi argumentum allatum valet, ſola comprehenſio Dei poteſt quietare intellectum, ideoque ſolus Deus eſt perfectè quietus, & beatus, cum ſolus cognoſcat ſe ipſum adæquatè, & quantum eſt cognoſcibilis.

28. Reſpondeo ſecundo directè, negando minorem. Ad probationem diſtinguo maiorem: cum intellectus cognoſcit cauſam imperfectè, ac non quidditatiuè, inquietatur, & quærit cognitionem quidditatiuam cauſæ, ſi cognoſcat eſſe ſibi conuenientem, & proportionatam ſolam cognitionem non quidditatiuam, nego maiorem; ſi cognoſcat cognitionem quidditatiuam eſſe ſibi conuenientem, & proportionatam, concedo maiorem; diſtinguo eodem pacto minorem; & nego conſequentiam. Sicut aduerſarij debent fateri, quod intellectus cognoſcens obiectum non comprehenſiuè, inquietatur, ſi videat eſſe ſibi conuenientem cognitionem comprehenſiuam talis obiecti; ſi verò videat cognitionem comprehenſiuam eſſe ſibi inconuenientem, non inquietatur; ſic nos dicimus, quod intellectus cognoſcens obiectum non quidditatiuè, inquietatur, ſi cognoſcat eſſe ſibi conuenientem cognitionem quidditatiuam: ſi verò cognoſcat cognitionem quidditatiuam eſſe ſibi inconuenientem, non inquietatur; ſed creatura rationalis ſolo lumine naturali prædita cognoſcens Deum per creaturas videret eſſe ſibi inconuenientem cognitionem quidditatiuam Dei; ergo non inquietaretur, ex proportionali ratione, ex qua videntes Deum immediatè non inquietantur, licet non videant quantum eſt ab ipſis viſibilis.

29. Ariſtoteles dum 1. metaphyſic. dicit, quod cognita cauſa non quidditatiuè, excitatur curioſitas naturalis cognoſcendi illam quidditatiuè, intelligendus eſt de cauſis materialibus, quarum cognitio quidditatiua eſt nobis conueniens, & proportionata, non verò de cauſis, quarum cognitio eſt nobis improportionata. Patet, tum quia exemplum affert in cauſa eclipſis, quæ cauſa poteſt à nobis cognoſci quidditatiuè; tum quia Ariſtoteles negat appetitum naturalem impoſſibilium, & exiſtimat animæ noſtræ impoſſibilem eſſe cognitionem quidditatiuam, non ſolum Dei, ſed etiam omnium ſubſtantiarum immaterialium completarum, ideoque tertio de anima, text. 26. docet, quod obiectum intellectus noſtri eſt quidditas rei materialis; ergo putat purè immaterialia non poſſe ab homine cognoſci quidditatiuè: & 2. metaph. tex. 1. dicit, quod *ſicut oculi veſpertilionum ad lumen diei ſe habent, ita & intellectus animæ noſtræ ad ea, quæ manifeſtiſſima omnium ſunt*.

30. Sed

30. Sed licet argumentum allatum ſit ſolutum, quid dicemus ad auctoritatem S. Thomæ, qui locis allegatis, & alibi paſſim eo argumento probat beatitudinem perfectam, & vltimam, non poſſe in alio conſiſtere, quam in viſione Dei? Primo dici poteſt cum Caietano in Commentario, quod S. Thomas loquitur vt Theologus de homine prout eſt de facto, & poſita eleuatione. Veriſſimum autem eſt, quod homo prout eſt de facto, non poteſt quieſcere, habita quacunque cognitione Dei per creaturas, quia cum cognoſcat ſe eſſe ordinatum ad videndum Deum prout eſt in ſe, naturaliter deſiderat deſiderio intenſiſſimo videre Deum. Ex oppoſita ratione eſt verum, quod homo non eleuatus, cum cognoſceret ſe non eſſe ordinatum ad cognoſcendũ Deum in ſe, ſed ſolum in creaturis, non naturaliter deſideraret cognoſcere Deum quidditatiuè, & in ſe, ſed ſolum deſideraret cognoſcere in creaturis, adeoque habita cognitione Dei per creaturas in ſuo ordine perfecta, quietaretur. Confirmatur: nam de ruſtico adoptato à rege ſimpliciter verificaretur, quod quietari non poſſet, niſi per poſſeſſionem regni, & ſimul verificaretur, quod niſi fuiſſet adoptatus, potuiſſet quietari abſque poſſeſſione regni, dummodo obtineret conuenientia ſtatui ipſius; ergo etiam de homine eleuato verum eſt ſimpliciter, quod non poſſit quietari, niſi videat Deum, & tamen etiam eſt verum, quod ſi non eſſet eleuatus, quietaretur cognitione Dei per creaturas in ſuo gradu perfecta. Hinc patet, in quo ſenſu deſiderium cognoſcendi Deum quidditatiuè, & immediatè ſit homini naturale. Dico, quod eſt deſiderium naturale ſubiectiuè, & præſuppoſitiuè; at radicaliter, & terminatiuè non eſt naturale, ſed ſupernaturale. Eſt naturale ſubiectiuè, quia eſt deſiderium naturæ vt ſubiecti deſiderantis: eſt naturale præſuppoſitiuè, quia connaturaliter, ac neceſſario ſequitur ex eleuatione, quam ſupponit in natura. At non eſt naturale radicaliter, quia radix proxima, ex qua oritur, eſt eleuatio ſupernaturalis, quam ſupponit; neque eſt naturale terminatiuè, quia terminatur ad viſionem Dei ſupernaturalem. S. igitur Thomas cum deſiderium videndi Deum vocat naturale, loquitur in primo, & ſecundo ſenſu, non autem in tertio, & in quarto, & ex eo, quod de facto detur in homine, probat vltimam hominis felicitatem de facto conſiſtere in viſione Dei, quæ ſola quietare poſſet tale deſiderium.

31. Secundo dico, quod S. Thomas ſignanter dicit beatitudinem perfectam, & vltimam conſiſtere in ſola viſione Dei, vt indicet, quod aliqua beatitudo minus perfecta conſiſtere poteſt in cognitione Dei mediata.

32. Pro explicatione diſtingui debent tres gradus beatitudinis. Primo ſimpliciter perfecta beatitudo eſt poſſeſſio ſummi boni quietans omnino, quia non poteſt dari, neque cogitari ſine aperta contradictione aliquid melius illa. In hoc ſenſu ſolus Deus eſt beatus, quia ſolus poſſidet ſummum bonum poſſeſſione identitatis realis, & intentionalis per cognitionem comprehenſiuam, qua poſſeſſione non poteſt dari, neque cogitari quidquam melius ſine aperta contradictione. Secundo beatitudo perfecta, non ſimpliciter, ſed reſpectu creaturæ, eſt poſſeſſio ſummi boni quietatiua deſiderij, eo quod non ſit poſſibilis creaturæ poſſeſſio melior, ac perfectior in ſpecie. In hoc ſenſu viſio immediata Dei eſt beatitudo perfecta, & vltima, quia ita quietat deſiderium, vt non remaneat deſiderabilis poſſeſſio ſummi boni perfectior in ſpecie. Cognitio enim comprehenſiua, quæ eſſet perfectior in ſpecie, eſt omnino impoſſibilis creaturæ. Tertio beatitudo eſt poſſeſſio ſummi boni quietans deſiderium, quia licet ſit poſſibilis poſſeſſio incomparabiliter perfectior in ſpecie, non eſt conueniens creaturæ pro ſtatu præſenti; & talis eſſet cognitio Dei per creaturas in pura natura. Viſio igitur Dei eſt beatitudo creaturæ rationalis ſimpliciter perfecta, & vltima, quia illa habita, non poteſt remanere deſiderium beatitudinis perfectioris in ſpecie. At cognitio Dei per creaturas eſt beatitudo non ſimpliciter perfecta, & vltima, quia illa habita, ſi natura eleuetur, poteſt remanere deſiderium beatitudinis perfectioris in ſpecie, licet tale deſiderium remanere non poſſit in natura non eleuata.

33. Ad 2. Reſpondeo eodem pacto, quod cognitio, qua potius cognoſcitur, quid obiectum non ſit, quam quid ſit, quietat appetitum, ſi ſimul cognoſcat, quod cognoſcenti non eſt conueniens cognitio quidditatiua talis obiecti, eo pacto, quo etiam aduerſarij debent dicere, quod cognitio, qua Deus ita videtur immediatè, vt remaneat infinitè magis viſibilis, quietat appetitum beatorum, quia cognoſcunt impoſſibilem eſſe cognitionem, qua cognoſcant Deum, quantum eſt cognoſcibilis.

34. Ad 3. Cognitio Dei per creaturas haberet omnes conditiones felicitatis. Primo eſſet bonum pulcherrimum, cum eſſet contemplatio primæ pulchritudinis. Secundo eſſet bonum iucundiſſimum. Delectatio enim ſequitur ex perfecta operatione potentiæ circa proportionatum eius obiectum: ex. gr. cum tactus perfectè operatur circa proportionatiſſima tangibilia, ſequitur delectatio ſenſibilis in tactu: cum oculus perfectè videt obiecta ſibi conuenientiſſima, ſequitur delectatio ſenſibilis in viſu &c. ſed intellectus cognoſcendo Deum per creaturas, haberet perfectiſſimam operationem ſibi conuenientem circa primam, & vniuerſalem veritatem, quæ eſt præcipuum obiectum intellectus; ergo ex cognitione Dei per creaturas ſequeretur delectatio tanto maior quacunque delectatione ſenſibili, quanto intellectus eſt perfectior quolibet ſenſu.

35. Tertio eſſet bonum per ſe ſufficiens, ex proportionali ratione, ex qua viſio Dei eſt bonum per ſe ſufficiens. Ratio eſt, quia poſſeſſio ſummi boni vnicuique conueniens eſt bonum per ſe vnicuique ſufficiens; ſed contemplatio Dei per creaturas eſſet poſſeſſio ſummi boni conueniens creaturæ in pura natura; ergo eſſet bonum per ſe ſufficiens creaturæ in pura natura. Dum opponitur; creatura rationalis adhuc indigeret amicis; ergo cognitio Dei per creaturas non eſſet bonum illi ſufficiens: diſtinguo antecedens; indigeret amicis, tanquam inſtrumentis, & adiumentis ad conſequendam perfectam contemplationem Dei, concedo antecedens; indigeret amicis, tanquam formalibus complementis beatitudinis eſſentialis, nego antecedens; & nego conſequentiam. Non valet; viſio Dei indiget lumine gloriæ; ergo non eſt bonum per ſe ſufficiens; ergo neque valet; contemplatio Dei per creaturas indigeret amicis; ergo non eſſet bonum per ſe ſufficiens. Ratio eſt, quia cum dicitur, quod operatio, in qua conſiſtit beatitudo, ſit bonum per ſe ſufficiens, non negatur, quod indigeat aliquibus principijs, & inſtrumentis, per quæ efficiatur talis operatio, vt patet in exemplo viſionis beatæ, ſed aſſeritur ſolum, quod talis operatio poſita per debita inſtrumenta ex ſua perfectione quietat, & ſatiat deſiderium naturale. Contemplatio Dei per creaturas, ad hoc, vt eliceretur, indigeret obiectis creatis, tanquam medijs, in quibus Deus cognoſceretur; indigeret præterea, vt anima naturaliter beata eſſet perfecta per habitus, & actus omnium virtutum, vt poſſet in ſe ipſa tamquam in ſpeculo puriſſimo contemplari Deum; & quia amicitia eſt præcipua virtus, deberet beatus habere etiam habitum, & actus amicitiæ, adeoque deberet habere amicos, circa quos virtutem amicitiæ exerceret. Hæc tamen omnia, cum non poſſent ſatiare, non eſſent ipſa beatitudo, ſed eſſent præparatoria beatitudinis; beatitudo verò ipſa conſiſteret in contemplatione Dei in creaturis, ac præſertim in ipſa anima beati per omnes virtutes perfecta, quæ contemplatio ita ſatiaret, vt nihil reſtaret deſiderandum.

36. Quarto perfecta cognitio Dei per creaturas præſtaret cognoſcenti impeccabilitatem ſaltem moralem, adeoque eſſet moraliter inconiungibilis non ſolum cum miſeria peccati, ſed etiam cum miſeria peccabilitatis, atque eſſet per peccatum inamiſſibilis. Ratio eſt, quia omnis peccans, eatenus peccat, quatenus cum non poſſideat bonum ſatiatiuum, ſed experiatur in ſe indigentiam multorum bonorum, mouetur ad quærenda etiam bona illicita, quibus aliqualiter ſatietur; ſed cognoſcens Deum per creaturas cognitione perfecta, ſatiaretur, vt iam eſt probatum; ergo eo ipſo non poſſet quærere ſatietatem in bonis illicitis, præſertim videns, quod eo ipſo amitteret bonum ſatiatiuum, quod bonum nemo, qui illud iam poſſideat, poteſt velle amittere. Nemo enim, qui eſt beatus, poteſt velle amittere beatitudinem, & euadere miſer. Confirmatur: nam iuxta communiorem ſententiam Angeli etiam ſolo lumine naturali præditi, ſi ſemel liberè concipiant propoſitum vniuerſale non peccandi, redduntur moraliter impeccabiles, cum neque poſſint peccare, retinendo tale propoſitum, neque poſſint illud mutare; ergo multò magis tum Angeli, tum animæ ſeparatæ, concepto tali propoſito, & vlterius obtenta perfecta cognitione Dei ſatiatiua, poſſunt reddi moraliter impeccabiles.

37. Quinto cum beatitudo naturalis nō poſſet per peccatum amitti, afferret ſecuritatem de ſua perpetuitate.

38. Poteſt opponi: Deus ſaltem de potentia abſoluta poſſet beatum beatitudine purè naturali annihilare; ergo cum beatus non eſſet ſecurus de ſua non annihilatione, nec eſſet ſecurus de perpetuitate beatitudinis.

39. Reſpondeo primo, quod ſicut Deus poteſt facere, vt Sol cras non oriatur, & tamen vnuſquiſque eſt moraliter ſecurus ſecuritate excludente ſollicitudinem, quod Sol cras orietur, & inſanus deberet cenſeri qui eſſet ſollicitus de ortu Solis; ſic licet Deus poſſet annihilare beatum, adhuc beatus eſſet moraliter ſecurus, ita vt deberet cenſeri inſanus, ſi eſſet ſollicitus de ſua annihilatione.

40. Secundo dici poſſet ad hominem contra aduerſarios, quod Deus neque de potentia abſoluta poſſet annihilare creaturam, cui iam dediſſet beatitudinem naturalem. Ratio poſſet eſſe, quia eo ipſo, quod poſſet annihilare, Deus non poſſet dare beatitudinem naturalem afferentem perfectam ſecuritatem, & quietem; ſed ad perfectionem diuinæ prouidentiæ, & gubernationis requiritur, vt Deus poſſit dare creaturæ rationali beatitudinem naturalem afferentem perfectam ſecuritatem, & quietem; ergo ad perfectionem diuinæ prouidentiæ ſpectat, vt non poſſit annihilare beatum etiam beatitudine naturali. Aduerſarij porrò, qui aſſerunt Deum non ſolum non poſſe etiam de potentia abſoluta annihilare creaturam rationalem innocentem, ſed neque poſſe illi negare beatitudinem conſiſtentem in viſione Dei, nequeunt reprehendere eum, qui diceret non poſſe Deum creaturam non ſolum innocentem, ſed iam beatam annihilare. Ex his iam conſtat, quod cognitio Dei per creaturas haberet omnes conditiones felicitatis.

41. Ad 4. Concedo, quod beatitudo naturalis partialiter, & integraliter conſiſteret etiam in amore fruitiuo Dei, vt cogniti per creaturas, quem amorē q. 46. oſtendimus poſſe eſſe naturalem. Videri poſſunt, quæ de beatitudine ſupernaturali dixi lib. 5. de Actibus humanis quæſt. 5. præſertim num. 21. & 39.

Pro-

Propórtionaliter enim applicanda ſunt beatitudini naturali, quæ iuxta principia Ariſtotelis 10. Ethic. cap. 7. conſiſteret in perfecta contemplatione Dei per creaturas, moraliter neceſſitante ad ſe quietandum in Deo, tanquam in obiecto contemplationis.

42. Ad 5. Concedo maiorem, & nego minorem, in qua dicitur, quod natura rationalis naturaliter ita ordinatur ad viſionem Dei prout eſt in ſe, vt talis viſio non poſſit illi ſine iniuſtitia negari, niſi in pœnam peccati. Ex hoc enim ſequeretur, quod viſio Dei, & lumen gloriæ non eſſent dona ſupernaturalia, ſed eſſent proprietates naturales creaturarum rationalium. Quod enim eſt ita debitum naturæ, vt non poſſit illi negari ſine iniuſtitia, non eſt ſupernaturale, ſed naturale, vt oſtenſum eſt quæſt. 43. num. 2. & ſequent.

43. Ianſenius lib. 2. cap. 3. & 4. opponit. S. Auguſtinus ſæpè docet, quod naturę rationali innocenti non poſſit ſine iniuſtitia negari gratia adoptionis, vita æterna, & regnum cælorum conſiſtens in viſione Dei, & ex hoc principio contra Pelagianos oſtendit dari in paruulis peccatum originale, quia alioquin iniuſtè Deus negaret illis pereuntibus ſine baptiſmo adoptionem, & regnum; ergo qui hoc negat, contradicit Auguſtino. Probat antecedens, afferendo loca Auguſtini. Lib. 1. operis imperfecti contra Iulianum: *Dic, inquit, qua iuſtitia ille paruulus adoptetur in baptiſmo, ille ſine hac adoptione moriatur*: & infra, *dic, ſi potes, cur ambos adoptare noluerit, ſi certè ambos ad imaginem ſuam condidit. An ita iuſtus eſt, vt non ſit omnipotens?* & non multo poſt, *ſi non condemnat Deus ſpretus, dic vtrum ſpernat ſuam imaginem, niſi ſpretus? quod ſi non audes, dic, vndè ſpernat eos, quos paruulos non adoptat, in quibus eum ſpretum non inuenies, niſi eos inuenias in Adam*. Et infra: *cur ergo cætera multis negat Deus paruulis, qui ſine hac gratia in illa ætate moriuntur? cur inquam non eis datur illuminatio ſpiritualis, adoptio filiorum Dei, municipatus Ieruſalem cæleſtis, ſanctificatio, atque in Chriſti membra tranſlatio, & poſſeſſio regni cælorum? Hæccine tanta munera, tam neceſſaria, tot imaginibus ſuis nullum ſecundum vos peccatum habentibus negaret Deus, penes quem poteſtas eſt, cum hoc beneficium non à ſe prohibeat voluntas contraria paruulorum?* Lib. 1. contra Iul. cap. 7. *Iam tu reſponde, vtrum Deus iuſtus nulli obnoxiam peccato imaginem ſuam priuare vita poſſit æterna?* lib. 1 de peccator. mer. & remiſ. cap. 30. *Nunquam explicant iſti, qua iuſtitia nullum peccatum habens imago Dei, ſeparetur à regno Dei*: & paulo poſt: *vndè imago Dei non intrat in Regnum Dei, niſi impedimento prohibente peccati?*

44. Reſpondeo, diſtinguo antecedens: S. Auguſtinus dicit, quod vita æterna &c. non poſſet ſine iniuſtitia negari naturæ rationali innocenti, facta ſuppoſitione, quod ſit condita propter finem videndi Deum, concedo antecedens; non facta tali ſuppoſitione, nego antecedens; & nego conſequentiam. Sanctus Auguſtinus diſputans cum Pelagianis ſupponit ea, in quibus Pelagiani conueniebant cum catholicis, iiſque ſuppoſitis, argumentatur contra errores, in quibus Pelagiani diſcrepabant à Catholicis. Pelagiani ex vna parte conueniebant cum Catholicis in hoc, quod homo fuerit creatus propter regnum cælorum, & propter vitam æternam conſiſtentem in viſione Dei, & quod non poſſit obtinere felicitatem, niſi admittatur ad regnum cælorum. Ex alia parte negabant paruulos concipi cum peccato originali. Sanctus igitur Auguſtinus, ſuppoſito primo, ad ſecundum euincendum, ſic argumentatur. Paruuli decedentes ſine baptiſmo excluduntur à regno cælorum, & à vita æterna, & priuati in æternum ea felicitate, propter quam ſunt conditi, eiiciuntur in tenebras exteriores, iuxta illud Chriſti Io. 3. 5. *Niſi quis renatus fuerit ex aqua, & Spiritu Sancto, non poterit introire in regnum Dei*; ſed non poteſt Deus ſine iniuſtitia innocentes paruulos à ſe creatos propter felicitatem, & vitam ęternam obtinendam in regno cælorum excludere à felicitate, & à regno cælorum; ergo paruuli morientes ſine baptiſmo non ſunt innocentes; ſed ſunt innocentes à peccatis perſonalibus; ergo in generatione contraxerunt peccatum originale. Confirmatur: nam non poteſt Deus vllam pœnam, multo minus poteſt æternam miſeriam infligere imagini ſuæ innocenti, & à ſe conditæ propter felicitatem, & regnum cælorum; ſed æternum exilium à patria, propter quam ſumus creati, eſt maxima pœna; æterna priuatio vitæ æternæ eſt mors æterna; æterna priuatio felicitatis eſt æterna miſeria; ergo non poteſt Deus paruulis innocentibus infligere has pœnas; ſed infligit morientibus ſine baptiſmo; ergo paruuli morientes ſine baptiſmo rei ſunt peccati originalis. Ex eo, quod Deus innocentibus creatis propter regnum cælorum, & felicitatem viſionis beatæ, non poſſit iuſtè negare felicitatem viſionis beatæ, gratiam adoptionis, & alia dona neceſſaria ad talem felicitatem obtinendam, non ſequitur, quod Deus non potuiſſet ab initio creare homines, & Angelos propter aliquam inferiorem felicitatem merè naturalem, & tunc potuiſſet negare omnia dona ſupernaturalia, & illa negando, nullam feciſſet iniuſtitiam, nec inflixiſſet vllam pœnam, quod S. Auguſtinus non ſolum non negat, ſed ſupponit locis citatis q. 44 n. 5. Docet enim eſſe contra eſſentiam doni gratuiti, vt ſit debitum naturæ; procuidubio verò dona gratiæ eſſent debita naturæ, ſi non poſſent illi ſine iniuſtitia negari.

QVÆ-

QVÆSTIO XLVIII.

Vtrum vltimus finis naturalis hominis ſit beatitudo obtinenda in hac vita, vel in futura, à toto homine, vel ſolum ab anima ſeparata?

1. VIdetur, quod vltimus finis naturalis hominis ſit beatitudo obtinenda à toto homine, non autem à ſola anima ſeparata: primo quia vltimus finis hominis eſt aliqua beatitudo, qua poſſit eſſe beatus ipſe homo; ſed per beatitudinem animæ ſeparatæ non poteſt eſſe beatus ipſe homo, qui poſt mortem non exiſtit, ſed ſola anima ſeparata, quæ non eſt homo; ergo &c.

2. Secundo, vt arguit Sanctus Thomas in 4. diſt. 43. quæſt. 1. art. 1. merces debetur operanti; ſed operans non eſt ſola anima, ſed totus homo, ſiquidem vt docet Ariſtoteles 1. de Anima, tex. 16. operationes non ſunt ſolius animæ, ſed compoſiti ex anima & corpore; ergo beatitudo debetur toti homini, ac non ſoli animæ ſeparatæ, quæ non eſt homo.

3. Tertio nullum totum habet pro vltimo fine bonum partis; ſed homo eſt totum, anima eſt pars hominis; ergo homo non habet pro vltimo fine beatitudinem obtinendam à ſola anima ſeparata.

4. Quarto hinc videtur ſequi, vltimum finem naturalem hominis eſſe beatitudinem obtinendam in hac vita præſenti, non autem in futura. Vltimus enim finis naturalis hominis debet poſſe naturaliter obtineri ab homine; ſed beatitudo naturaliter ab homine poteſt obtineri ſolum in vita præſenti, non autem in futura; ergo. Probatur minor: vt enim homo naturaliter obtineret beatitudinem in vita futura, deberet poſt mortem reſurgere, & quidem cum corpore immortali, & incorruptibili; ſed homo non poteſt naturaliter reſurgere, præſertim in corpore immortali, & incorruptibili, ſed talis reſurrectio eſt omnino ſupernaturalis; ergo.

5. Reſpondeo, quod cum oſtenderimus vltimum finem naturalem hominis eſſe beatitudinem conſiſtentem, non in viſione immediata Dei, ſed in cognitione Dei per creaturas, ſequitur, vt examinemus, vtrum vltimus finis hominis eſſet beatitudo obtinenda in vita præſenti, vel in futura, à toto homine, vel ab anima ſeparara?

6. Dicendum primo: vltimus finis naturalis hominis non eſt vllum bonum obtinendum in vita præſenti, ſed in futura.

7. Probatur efficaciter. Primo enim non licet homini conſtituere ſuum vltimum finem in hac vita mortali, quæ eſt ſtatus viæ; ergo nec licet homini conſtituere ſuum vltimum finem in vllo bono obtinendo in hac vita mortali.

8. Secundo vltimus finis eſt, ad quem obtinendum debet homo ordinare omnes ſuas actiones, præſertim honeſtas; ſed multas actiones, ex. gr. actionem fortitudinis, qua homo moritur pro patria, & virtute, non poſſet homo ordinare ad vllam felicitatem, aut bonum obtinendum in vita mortali; ergo &c.

9. Tertio homo, qui ſecundum animam eſt immortalis, ac ſempiternus, non poteſt licitè ſibi conſtituere pro vltimo fine aliquod bonum temporale, ac parum duraturum; ſed omnia bona obtinenda in vita mortali ſunt temporalia, & parum duratura; ergo &c.

10. Quarto ſi vltimus finis hominis eſſet vllum bonum obtinendum in vita præſenti, maximæ virtutes eſſent vitia, & maxima vitia eſſent virtutes: eſt enim maxima virtus pro communi bono, & ſalute eligere vitam expoſitam periculis, laboribus, & ærumnis, & mortem ipſam inter cruciatus, qualem apud Romanos elegit Regulus; ſed ſi vltimus finis eſſet felicitas obtinenda in vita præſenti, talis electio eſſet maximum vitium, & peccatum; ergo &c. Probatur minor: nam eſt vitium ſponte eligere vitam maximè contrariam ſuo vltimo fini; ſed vita expoſita periculis, laboribus, & ærumnis, ac terminata per mortem inter cruciatus, eſt miſerrima, adeoqoe maximè contraria felicitati temporali, quæ ſupponitur vltimus finis; ergo &c. Ex alia parte eſt maximum vitium eligere vitam delicioſam, atque Epicuræam, dicendo cum illis, qui reprehenduntur in lib. Sap. cap. 2. *Venite fruamur bonis, edamus, & bibamus, cras enim moriemur*; ſed ſi vltimus finis obtinendus eſt in vita præſenti, talis electio eſſet conformis vltimo fini, adeoque honeſta, & prudens; ergo &c.

11. Hoc argumento ſecundum vtramque partem vtitur Apoſtolus 1. ad Corith. cap. 15. vt probet, quod vltimus finis hominis non eſt felicitas vitæ præſentis, ſed futuræ, dicens: *ſi in hoc mundo tantum in Chriſto ſperantes ſumus, miſerabiliores ſumus omnibus hominibus*. Senſus eſt: ſi finis noſter à nobis ſperatus eſt felicitas vitæ præſentis, nos eligentes vitam expoſitam periculis, laboribus, atque ærumnis, ſponte eligimus vitam miſerriman, adeoque maximè contrariam fini: & quia ſtultum eſt, & inhoneſtum ſponte eligere vitam miſeram, & contrariam fini, ideo ſumus miſerabiliores, ac proinde ſtultiores, & peiores omnibus hominibus. Et Paulo poſt idem argumentum magis vrget, dicens. *Vt quid & nos periclitamur omni hora? ſi ſecundum hominem ad beſtias pugnaui Epheſi, quid mihi prodeſt, ſi mortui non reſurgunt? Manducemus, & bibamus, cras enim moriemur*; ergo manifeſtè Apoſtolus docet, quod ſi finis hominis eſt felicitas vitæ præſentis, ſtultè eligitur pro communi bono vita ærumnis expoſita, ſapienter eligitur vita delicioſa, & Epicuræa, adeoque maximæ virtutes ſunt vitia, ma-

xima vitia ſunt virtutes. Hinc patet Apoſtolum reprobare doctrinam Stoicorum, quod actus virtutum etiam difficiles, & ardui, ſint prudenter eligibiles propter ſe ipſos, etiam nullo alio fine propoſito, iuxta illud celebre, *Ipſa ſibi pretium virtus*. Quid enim aliud ſignificat dicens, *vt quid & nos periclitamur omni hora; quid mihi prodeſt*; niſi *irrationabiliter, ac ſtulte periclitamur omni hora, nullo alio fine propoſito conſequendo in vita futura*; ergo Apoſtolus ſupponit vt per ſe notum, quod vita ærumnoſa, & mors inter cruciatus non poteſt rationabiliter, & prudenter eligi, nullo propoſito fine in vita futura, adeoque quod falſa eſt doctrina Stoicorum aſſerentium, omnes actus virtutum poſſe prudenter eligi propter ſe ipſos tantum.

12. Poſito, quod vltimus finis naturalis hominis non eſſet obtinendus in hac vita mortali, ſed in futura immortali, ac perpetua, quæritur, vtrum ſit obtinendus ab anima ſeparata, vel à toto homine, adeoque anima etiam in pura natura deberet per reſurrectionem reuniri corpori, vt totus homo, qui in corpore meritus eſſet, in corpore reciperet naturalem beatitudinem.

13. Duæ ſunt ſententiæ. Prima Suarij Tomo de actibus humanis, tract. 1. de beatitudine diſp. 15. ſect. 2. num. 4. & 7. & ſequentibus, & 3. p. tom. 2. diſp. 47. docet, quod in pura natura homo non deberet reſurgere, adeoque beatitudo & vita æterna non eſſet obtinenda à toto homine, ſed ab anima ſeparata. Iuxta hanc ſententiam reſurrectio mortuorum præſertim cum corporibus incorruptibilibus eſt naturæ humanæ prorſus indebita, & ſupra exigentiam, adeoque propriè ſupernaturalis, & gratuita, quod videtur expreſſe docuiſſe Cyprianus citatus à Suario Serm. de Reſurrectione Chriſti, non multo ante finem, dicens. *Homo quia ex caleſti, & terrena materia compactus eſt, veſtitus extrinſecus pelle, & carnibus, tempus accepit; quo, te iubente, redderet terra quod de terra aſſumpſerat, & ad immaterialem originem reuerteretur ſpiritus, cuius natura diſſolutionis non admittit iniuriam. Corpus putredine, & caro vermibus conſumenda ſecundum natura ſua rationem non poterat æternitatis priuilegio perfrui, & quod ſibi iure non competebat, à conditore exigere: neque vlla eorum interrogatio ſuper hoc merebatur reſponſum. Sed tu optimè Domine vltro gratiam volens dare ſpiritui, decreuiſti clementius, vt ex ſocietate, & clientela, quam reddiderat anima caro, aliquid ei commodi perueniret, & quæ ei vehiculum fuerat, & particeps ſtudiorum in recompenſatione miniſterij, iterum dilecto accola conſociata, pudica, & pacifica rediret, nullas ſecum reuehens contumelias quibus deinceps quietis integræ conuiteret puritatem. Sed & hoc Domine ad cumulum beneficij addidiſti, vt inter legem carnis, & ſpiritus, nulla poſtmodum eſſet diuerſitas, nec poſt initum fœdus, vlla iterum inter eos recrudeſcat rebellio, ſed per manum tuam reconciliatio ordinata, ſtabilis in perpetuum perſeueret. Te igitur iubente, terra fit caro, & expulſa de domo iterum coniungatur viro, non iam ancilla, ſed libera & habitent vnius moris in domo, murmurationibus conſopitis, quas olim compugnantes inter ſe concupiſcentia concitabant.*

14. Secunda Sententia eſt S. Thomæ pluribus in locis, Nam 4. contra gentes cap. 49. paragrapho *ad oſtendendum*, docet expreſsè, quod ſuppoſita immortalitate animæ, & ſuppoſito quod anima naturaliter vnitur corpori, euidens ratio ſuffragatur ad oſtendendam reſurrectionem carnis. In commentario 1. ad Corinth. cap. 15. lect. 2. dicit, quod ſi negetur reſurrectio corporis, non de facili, immo difficile eſt ſuſtinere immortalitatem animæ. Lib. 4. ſentent. diſt. 41. quæſt. 1. art. 1. probat contra Porphirium, quod homo non poteſt conſequi beatitudinem in ſola anima, ſed debet dari reſurrectio corporum. Exiſtimat ergo Sanctus Thomas, quod rationes naturales oſtendentes immortalitatem animæ, quæ ſit forma naturalis corporis, probant etiam futuram reſurrectionem corporum. Operationes enim non ſunt ſolius animæ, ſed compoſiti, vt Ariſtoteles docet 1. de Anima, tex. 16. ſed merces debetur operanti; ergo debetur non ſoli animæ, ſed compoſito; ergo debet reſurgere compoſitum, vt accipiat mercedem: & in hoc ſenſu interpretatur locum Apoſtoli 1. ad Cor. 15. citatum num. 11.

15. Iuxta hanc ſententiam etiam in natura pura, hoc eſt non eleuata ad viſionem immediatam Dei, deberet dari reſurrectio mortuorum, quæ reſurrectio, vt explicat S. Thomas in 4. Sentent. loco citato, eſſet naturalis terminatiuè, quia terminaretur ad naturam, & vitam naturalem, & eſſet ſupernaturalis ex principio, quia non fieret, neque fieri poſſet per cauſas naturales, ſed à ſolo Deo, ſicut illuminatio cæci eſt naturalis terminatiuè, quia terminatur ad viſum naturalem, at eſt ſupernaturalis ex principio, quia non poteſt fieri per cauſas naturales, ſed à ſolo Deo; & ſicut prima creatio mundi, ac totius naturæ fuit naturalis terminatiuè, ſed ſupernaturalis ex principio. Videntur verò hanc Sententiam docuiſſe Sancti Patres, dum ex diuina prouidentia probarunt reſurrectionem. Chryſoſtomus Homilia 65. in Ioannem dicit. *Ego aliud dicam ex humanis rationibus. Alij malitiam, alij virtutem ſectantur. Sed malitiæ ſectatorum multi ad vltimam peruenerunt ſenectutem, virtutis autem contra. Quomodo ergo pro meritis vnuſquiſque accipiet?* ac idem argumentum ſæpe repetit in ſermonibus de Reſurrectione. Eadem ratione vtuntur Theodoretus lib. 5. Diuinorum Decretorum cap. de Iudicio, Cyrillus Ieroſol. Catech. 18. Damaſcenus lib. 4. cap. 18. qui concludit: *Si non eſt reſurrectio, non eſt Deus, nec Prouidentia*, Gregorius Niſſenus orat. 3 de reſurrect. qui dicit: *Si non eſt reſurrectio, non eſt iudicium.* Si reſurrectio eſt neceſſaria ad ſaluandam diuinam prouidentiam, vt docent Patres citati, etiam in ordine naturali naturæ puræ deberet dari reſurrectio.

16. Vtraque ſententia eſt probabilis, ideoque

que vtramque probabiliter defendam, ſoluendo argumenta contraria.

17. Ad 1. contra Sententiam Suàrij diſtinguo maiorem : vltimus finis hominis eſt beatitudo, qua reddatur beatus ipſe homo, inquantum anima dicitur homo, concedo; in quantum compoſitum dicitur homo, nego maiorem; diſtinguo eodem pacto minorem; & nego conſequentiam. Homo phyſicè eſt compoſitum, ſola anima non eſt homo. Homo moraliter dicitur ſola anima. In materia de beatitudine, quæ eſt moralis, homo ſumitur moraliter pro anima, ideoque dicimus, quod Sanctus Petrus, & alij Sancti ſunt beati, licet non ſint adhuc beati ſecundum compoſitum, ſed ſolum ſecundum animam; & Apoſtolus dicebat *cupio diſſolui, & eſſe cum Chriſto*, per *ly ego* intelligens, non compoſitũ, quod cupiebat diſſolui, ſed animam, quam, compoſito diſſoluto, optabat videre Deum, & eſſe cum Chriſto. Ratio à priori eſt, quia in materia de beatitudine nomine hominis debet intelligi id, quod debemus conſtituere vltimum finem *cui* noſtrarum actionum, illud amando ſuper cætera, & pro bono illius parati contemnere cætera; ſed debemus conſtituere vltimum finem *cui* noſtrorum actionum, non compoſitum, ſed animam, parati pro bono, & felicitate ſolius animæ contemnere non ſolum bonum, & eſſe temporale, ſed etiam bonum, atque eſſe æternum compoſiti; ergo in materia morali nomine hominis ſumi debet anima. Minor probatur: nam pro bono animæ debet homo contemnere mortem, per quam compoſitum amittat eſſe, iuxta illud Chriſti, *Nolite timere eos, qui cum occiderint corpus, non habent amplius quid faciant*. Rurſus vnuſquiſque, ſi daretur optio, deberet præponere quemcunque minimum gradum beatitudinis ſolius animæ reſurrectioni, & gloriæ corporum, adeoque bono, & eſſe non ſolum temporali, ſed etiam æterno compoſiti; ergo homo debet conſtituere ſibi vltimum finem *cui*, non compoſitum, ſed animam.

18. Confirmatur primo: nam ſicut in nullo caſu poteſt homo licitè contemnere felicitatem, quæ eſt vltimus finis *qui*, ſic à fortiori in nullo caſu poteſt licitè contemnere finem *cui*; ſed poteſt homo prò maiori felicitate animæ ſuæ non curare reſurrectionem corporum, qua non poſita, compoſitum amplius non eſſet; ergo non compoſitum, ſed anima eſt vltimus finis, ad cuius bonum, & felicitatem debet homo ordinare omnes ſuas actiones, paratus etiam contemnere bonum, atque eſſe perpetuum compoſiti pro maiori felicitate ſolius animæ.

19. Confirmatur ſecundo: nam ex doctrina communi reſurrectio, & gloria corporis ſpectat ad beatitudinem, non eſſentialem, ſed merè accidentalem. Quo pacto verò ſine reſurrectione poteſt haberi beatitudo eſſentialis, ſi neque exiſteret finis *cui*, propter cuius beatitudinem operamur?

20. Confirmatur tertio: nam licet Ariſtoteles in Phyſica, & Metaphyſica probet contrà Platonem hominem non eſſe ſolam animam, ſed compoſitum, quia nimirum homo phyſicè, & metaphyſicè conſideratus eſt animal rationale, hoc eſt potens ſentire, & diſcurrere, ſola autem anima non eſt animal, cum non poſſit ſentire; tamen in moralibus, cum hominem contemplatur vt finem *cui* humanarum actionum, docet hominem eſſe animam, ſiuè intellectum. Lib. enim 10. Ethic. cap. 7. primo docet intellectum ſiue animam vtpotè diuinam, & immortalem eſſe præſtantiorem compoſito, adeoque felicitatem intellectus eſſe præſtantiorẽ felicitate totius compoſiti. Verba eius ſunt. *Quanto autem hic*, hoc eſt intellectus, *præſtat compoſito, tanto quoque eius operatio ab operatione diſtat, quæ ex virtute alia exiſtit. Si igitur intellectus diuinum quid eſt, ſi ad hominem reſpicimus, ſic vita, quæ ex intellectu traducitur, ſi humana vita comparetur, diuina etiam ipſa eſt*. Secundo quia aliqui dicebant, quod homo non debet habere pro fine felicitatem intellectus, & animæ, quæ non eſt homo, ſed felicitatem compoſiti, reijcit hanc opinionem, dicens. *Neque verò oportet, quemadmodum multi monent, vnumquemque, cum ſit homo, humana, & cum ſit mortalis, cogitare mortalia, ſed quatenus decet, immortalem ſe reddere, omniaque efficere, vt ex præſtantiſſimo omniũ, quæ in ipſo ſunt, vitam traducat. Nam licet id mole ſit paruum, vi tamen, & pretio omnia longo interuallo excellit*. Tertio demum ex his concludit, quod homo eſt anima, ſiue intellectus, & quod anima eſt finis *cui* debemus bonum expetere, dicens. *Id autem eſſe etiam vnuſquiſque videretur, ſiquidem præcipuum, & melius eſt. Quocirca abſurdum eſſet, ſi non ſuam quiſque, ſed alicuius alterius vitam expeteret*. Hinc patet falſum eſſe, quod Ariſtoteles nunquam locutus fuerit de felicitate animæ, ſed ſolum de felicitate compoſiti conſequenda in hac vita mortali. Nam & loco citato loquitur de felicitate animæ, præferens illam felicitati compoſiti, vt diuinã humanæ, & ſequenti capite 8. diſtinguit felicitatem animæ à felicitate compoſiti, dicens: *virtutes compoſiti humanæ ſunt; & vita igitur, quæ ſecundum ipſas traducitur, & felicitas huiuſmodi erit. Mentis verò ſeparata eſt. De ipſa enim hoc tantummodo dictum ſit. Nam exquiſitè tractare maius eſt, quam præſenti propoſito conueniat*; ergo manifeſtè Ariſtoteles vltrà felicitatem compoſiti conſequendam in hac vita mortali, quæ eſt felicitas imperfecta, atque vltimus finis ſecundum quid, cognoſcit aliam felicitatem animæ, quam dicit eſſe diuinam, & ſeparatam, ac magis expetendam, quam felicitatem compoſiti, adeoque expetendam vt vltimum finem ſimpliciter, cum vltimus finis ſimpliciter ſit bonum maximè expetendum.

21. Poteſt opponi. Apoſtolus prima ad Cor. cap. 15. verbis num. 11. allegatis probat reſurrectionem mortuorum ex eo, quia *ſi in hoc mundo tantum in Chriſto ſperantes ſumus, miſerabiliores ſumus omnibus hominibus*; & quia *ſi ad*

beſtias

beſtias pugnaui epheſi, quid mihi prodeſt, ſi mortui non reſurgunt? ſed hæc argumenta non valerent, ſi finis, *cui* deberemus intendere felicitatem non eſſet homo, ſed anima, quæ etiam ſine reſurrectione corporum poteſt conſequi felicitatem; ergo &c.

22. Reſpondeo, quod Paulus probat reſurrectionem mortuorum contra hæreſim Saducæorum, qui vt dicitur in actis Apoſtolorum, cap. 23. dicebant reſurrectionem non eſſe, neque angelum, neque ſpiritum. Negabant ergo Saducæi dari angelum, & ſpiritum, adeoque animam rationalem eſſe ſpiritualem, & immortalem, & dicebant illam mori ſimul cum corpore, ac proinde non poſſe dari reſurrectionem, cum non remaneat anima, quæ corpori renniatur. Quia ergo Saducæi catenus negabant reſurrectionem corporum, quatenus negabant animam remanere, vt de Saducæis docent etiam Origenes, ac S. Hieronymus citati à Maldonato in cap. 23. Matth. Apoſtolus vt euellat radicem erroris, argumentis allatis oſtendit animam remanere, adeoque dari reſurrectionem corporum; deinde verò directè probat, quod ſicut Deus viuificat ſemina iam extincta, ſic poteſt viuificare corpora iam corrupta. Confirmatur: nam etiam Chriſtus Matth. 23. vt contra Saducæos oſtenderet reſurrectionem mortuorum, directè probauit Abraham, Iſaac, & Iacob non eſſe mortuos, ſed viuos ſecundum animam, ex eo, quod Deus in Scriptura vocetur *Deus Abraham, Deus Iſaac, & Deus Iacob*; ſed non eſt Deus mortuorum, qui amplius non exiſtunt, ſed viuentium; ergo Abraham, Iſaac, & Iacob viuunt ſecundum animam, adeoque poſſunt reſurgere; ergo non eſt mirum, ſi etiam Paulus reſurrectionem probet contra Saducæos, vel contra alios, qui ſequebantur errorem Saducæorum, ex eo, quod poſt mortem anima viuat. Videri poteſt Maldonatus loco citato.

23. Ad 2. Diſtinguo maiorem; merces debetur operanti formaliter per actus formaliter meritorios, concedo; operanti denominatiuè, nego; diſtinguo eodem pacto minorem; & nego conſequentiam. Principium formale actuum formaliter liberorum, & meritoriorum eſt ſola anima per intellectum, & voluntatem, non concurrente corpore: compoſitum autem ex anima, & corpore eſt principium ſolum denominatiuum; ſed merces beatitudinis ſufficit, vt retribuatur ſoli principio formali; ergo ſufficit, vt retribuatur ſoli animæ in intellectu, & voluntate.

24. Ad 3. Diſtinguo maiorem; nullum totum partim mortale, partim immortale habet pro vltimo fine bonum partis immortalis, nego: nullum totum, quod nō ſit partim mortale, partim immortale, tranſeat; diſtinguo eodem pacto minorem; & nego conſequentiam. Vniuerſum quia eſt totum conſtans ex creaturis corporeis, & incorporeis, habet pro vltimo fine, vt Deus cognoſcatur, & ametur, qui finis obtineri poteſt à ſola parte, hoc eſt à natura rationali, quæ ſola capax eſt Deum cognoſcendi, & amandi; ergo proportionaliter homo, qui eſt microcoſmus, hoc eſt paruus mundus, quia conſtat ex parte corporea, & incorporea, habet pro vltimo fine beatitudinem conſiſtentem in cognitione, & amore Dei, quæ poterit obtineri à ſola parte incorporea, & immortali, quæ eſt anima rationalis.

25. Ad 4. argumentum, in quo arguitur ex eo, quod vt homo naturaliter obtineret beatitudinem in vita futura, deberet naturaliter reſurgere in corpore immortali, & incorruptibili, quod videtur repugnare, diſtinguo maiorem: homo deberet naturaliter reſurgere, in quantum naturale dicitur, quod à Deo fit ad exigentiam naturæ, vel ſaltem non ſupra exigentiam naturæ, concedo: in quantum naturale dicitur, quod actiuè fit per cauſas ſecundas naturales, nego minorem: diſtinguo eodem pacto minorem; & nego conſequentiam. Naturale dicitur dupliciter. Primo naturale dicitur, quod licet non poſſit actiuè fieri ab vlla cauſa ſecunda naturali, ſed à ſolo Deo, tamen fit ad exigentiam naturæ, vel ſaltem non fit ſupra exigentiam naturæ. In hoc ſenſu creatio animæ rationalis in materia diſpoſita eſt naturalis, quia licet anima non poſſit creari ab vlla cauſa ſecunda naturali, ſed à ſolo Deo, tamen à Deo creatur ad exigentiam naturæ, & materiæ diſpoſitæ. Similiter creatio mundi fuit naturalis, quia licet mundus creatus fuerit à ſolo Deo, & non ad exigentiam naturæ, tamen fuit creatus non ſupra exigentiam naturæ. Secundo naturale dicitur, quod non ſolum fit ad exigentiam naturæ, ſed etiam fit per cauſas ſecundas actiuas naturales. In hoc ſenſu generationes plantarum, & animalium irrationalium &c. ſunt naturales, quia non ſolum fiunt ad exigentiam naturæ, ſed etiam fiunt per cauſas ſecundas naturales. Reſurrectio igitur mortuorum eſſet naturalis in primo ſenſu, quia fieret ad exigentiam naturæ, partim phyſicam, partim moralem. Anima enim immortalis, cum ſit naturaliter forma corporis, exigeret reuniri corpori, vt ſuo complemento, & cum moraliter operata ſit in corpore, exigeret in corpore recipere æternam mercedem operum ſuorum. At reſurrectio mortuorum non eſſet naturalis in ſecundo ſenſu, quia non fieret actiuè à cauſis ſecundis, ſed à ſolo Deo, operante tamen ad exigentiam naturæ. Addo, quod reſurrectio eſſet ſimpliciter, & abſolutè ſupernaturalis, & miraculoſa, quia principium actiuum reſurrectionis non eſſet in natura, ſed eadem reſurrectio eſſet naturalis ſolum ſecundum quid, quia in natura daretur aliqua potentia paſſiua, & inclinatio ad reſurrectionem. Hæc autem doctrina deſumpta eſt ex S. Thoma in 4. diſt. 43. qu. vnica art. 1. quæſtiunc. 3. in corpore, vbi dicit. *Nullum autem principium actiuum reſurrectionis eſt in natura, neque reſpectu coniunctionis animæ ad corpus, neque reſpectu diſpoſitionis, quæ eſt neceſſitas ad*

talem coniunctionem, quia talis diſpoſitio, non poteſt à natura induci, niſi determinato modo per viam generationis ex ſemine. Vnde & ſi ponatur etiam eſſe aliqua potentia paſſiua ex parte corporis, ſeù inclinatio quæcumque ad animæ coniunctionem, non eſt talis, quod ſufficiat ad rationem motus naturalis. Vnde reſurrectio ſimpliciter loquendo eſt miraculoſa, non naturalis, niſi ſecundum quid.

26. Dices; ad beatitudinem naturalem, quæ debet eſſe æterna, requireretur, vt homines reſurgerent in corporibus immortalibus, & incorruptibilibus; ſed immortalitas, & incorruptibilitas corporum non poteſt eſſe naturalis; ergo.

27. Reſpondeo, concedo maiorem, & diſtinguo minorem; immortalitas, & incorruptibilitas corporum non poteſt eſſe naturalis ſecundum quid, in quantum naturale dicitur, quod fit ad aliquam exigentiam naturæ, nego; non poteſt eſſe naturalis ſimpliciter, in quantum naturale dicitur, quod fit per cauſas ſecundas naturales, tranſeat; & nego conſequentiam. Immortalitas illa, & incorruptibilitas eſſet naturalis ſecundum quid, in quantum eſſet iuxta aliquam exigentiam naturæ. Anima enim immortalis exigit exigentia partim phyſica, partim morali pro ſtatu termini corpus incorruptibile, & immortale, vt in eo poſſit recipere mercedem æternam. Eadem immortalitas non eſſet naturalis ſimpliciter, in quantum naturale dicitur, quod fit per cauſas ſecundas naturales. Addo probabiliter dici poſſe, quod immortalitas perfecta cauſari poteſt per cauſas ſecundas naturales, puta per fructū ligni vitæ, juxta opinionem Bellarmini relatam à nobis tom. 1. qu. 271. num. 22. quæ docet lignum vitæ habuiſſe virtutem naturalem cauſandi in corporibus Immortalitatem perfectā; & fortaſſe Poetæ ad hunc effectum ligni vitæ alluſerunt, dum dixerunt ambroſiam potatam reddere corpora immortalia, & incorruptibilia.

28. Dices ſupra Tomo 1. qu. 270. diximus immortalitatem illam imperfectam, quam habuit Adamus, fuiſſe donum ſupernaturale, & ſupra exigentiam naturæ; ergo inconſequenter nunc dicimus, quod immortalitas, qua homines in pura natura fruerentur in naturali beatitudine, eſſet donum naturale, & non ſupra exigentiam naturæ.

29. Reſpondeo, diſtinguo antecedens; immortalitas Adami pro ſtatu viæ fuit donum ſupernaturale reſpectu hominis in ſtatu viæ, concedo; reſpectu hominis in ſtatu termini, nego; & nego conſequentiam. Natura humana in ſtatu viæ non exigit immortalitatem, ſed illam exigit in ſtatu termini; ergo immortalitas data Adamo pro ſtatu viæ fuit ſupra exigentiam naturæ, adeoque donum ſupernaturale, licet immortalitas in ſtatu termini exigatur à natura, adeoque ſit aliquo pacto naturalis ſecundum quid. Proportionaliter perfecta ſubiectio partis inferioris reſpectu ſuperioris data Adamo in ſtatu viæ fuit donū ſupernaturale, quia fuit ſupra exigentiam naturæ in ſtatu viæ; at in ſtatu beatitudinis daretur, perfecta ſubiectio, & etiam impeccabilitas ſaltē moralis, vt dictum eſt quæſt. 47. num. 36. quæ eſſent dona aliquo pacto naturalia ſecundum quid, quia eſſent debita naturæ pro ſtatu beatitudinis. Quia Adam habuit plura dona, quæ homini non debentur in ſtatu viæ, ſed in ſtatu termini, ac beatitudinis, ideo Sanctus Auguſtinus ſæpe docet Adamum fuiſſe conſtitutum in quodam ſtatu beatitudinis, vt cum lib. 1. de lib. arbit. cap. 11. dicit. *Quanquam credamus hominem tam perfectè conditum à Deo, & in beata vita conſtitutum, vt ad ærumnas mortalis vitæ ipſe inde propria voluntate delapſus ſit, tamen hoc cum firmiſſima fide teneam, intelligentia nondum aſſecutus ſum.*

30. Infertur primo, quod immortalitas Adami, & perfecta ſubiectio, qua pars inferior obediebat ſuperiori, fuerunt dona ſupernaturalia, ſed non eodem modo, ac gratia ſanctificans. Gratia enim ſanctificans ita fuit ſupernaturalis, vt à natura non exigeretur pro vllo ſtatu naturali, neque viæ, neque termini; at immortalitas illa, & perfecta ſubiectio fuit ita ſupernaturalis, vt non exigeretur à natura pro ſtatu naturali viæ, ſed exigeretur pro ſtatu naturali termini.

31. Infertur ſecundo, quid ſit dicendum de alijs duabus conditionibus requiſitis ad beatitudinem naturalem, quæ ſunt non falli, ac non offendi, ſiuè perturbari. Dico, quod ſicut immortalitas, qua homines non morerentur, eſſet aliquo pacto naturalis ſecundum quid, ſic non falli, ac non offendi, eſſent dona proportionaliter naturalia ſecundum quid, in quantum exigerentur à natura pro ſtatu termini, ſeù beatitudinis, vt explicatum eſt.

QVAESTIO XLIX.

Vtrum homo innocens poſſet creari cum concupiſcentia, ac ſine dono integritatis quo pars inferior eſſet perfectè ſubiecta ſuperiori?

1. Videtur eſſe Impoſſibile, vt natura rationalis innocens creetur cum concupiſcentia, & ſine dono integritatis, per quam pars inferior ſit perfectè ſubiecta ſuperiori; primo quia non poteſt Deus creare naturam inordinatam, & malam; ſed eo ipſo, quod pars inferior non eſſet ſubiecta ſuperiori, natura eſſet inordinata, & mala, cum rectus ordo poſtulet ſubiectionem reſpectu ſuperioris; ergo &c.

2. Secundo concupiſcentia, qua caro concupiſcit aduerſum ſpiritum, eſt mala; ſed Deus non poteſt eſſe auctor mali; ergo Deus non poteſt creare naturam cum tali concupiſcentia. Maior, & minor probatur auctoritate, & rationibus Sancti Auguſtini diſputantis contra Julianum, Iulianus enim dicebat concupiſcen-

tiam

tiam eſſe bonam, & habere auctorem Deum. Auguſtinus è conuerſo probat concupiſcentiam eſſe malam, adeoque non habere auctorem Deum. Rationes autem Auguſtini ſunt primo, quia id, cui conſentire eſt malum, & cui repugnare eſt bonum, procul dubio eſt malum; manifeſtum enim eſt, quod conſentire bono non eſt malum, & repugnare bono non eſt bonum; ſed malum eſt conſentire concupiſcentiæ, bonum eſt repugnare concupiſcentiæ per continentiam; ergo concupiſcentia non eſt bona, ſed mala. Secundo ſi actus concupiſcentiæ ſunt mali, etiam concupiſcentia eſt mala, cum non poſſit arbor bona malos fructus facere; ſed actus concupiſcentiæ ſunt deſideria peccandi, quæ deſideria procul dubio ſunt mala, etiamſi ſpiritu non conſentiente, ſed repugnante, concupiſcentia, quæ deſiderando concepit peccatum, non ſinatur illud parere, exequendo; ergo &c.

3. Tertio quod eſt naturaliter pudendum eſt malum, nec habet auctorem Deum; neminem enim pudere debet de bono, neque de eo, cuius Deus auctor eſt; ſed concupiſcentia rebellis rationi, & eius motus ſunt naturaliter pudendi; ergo &c. Vrget autem hæc argumenta ſæpiſſimè S. Auguſtinus, ac præſertim in libris contra Iulianum. Lib. enim 4. cap. 2. dicit. *Cur non potius malum vocetur, quod fateris eſſe frenandum: cur quaſo frenandum, niſi ne noceat, niſi ne ad illicita, quæ deſiderat, relaxetur? Et vtique deſiderium mali malum eſt, etiamſi non conſentiatur.* Et eodem lib. cap. 26. *quid nobis eſſet ingratius, quid irreligioſius, ſi in membris noſtris, non de vitio non de pœna noſtra, ſed de Dei confunderemur operibus?*

4. Reſpondeo, quod procul dubio natura humana innocens potuiſſet creari cum concupiſcentia, & ſine dono integritatis, quo pars inferior eſſet perfectè ſubiecta ſuperiori; & quod etiamſi crearetur cum concupiſcentia, nihilominus non eſſet mala, ſed bona, ac Deus non eſſet culpandus, vt auctor mali, ſed ſummopere laudandus, vt auctor boni.

5. Probatur primo; nam ſi natura humana non potuiſſet creari ſine integritate, eo ipſo integritas non fuiſſet indebita naturæ humanæ exaltatio, ſed naturalis eius conditio, quæ eſt 27. propoſitio Baij, damnata à duobus Pontificibus. Probatur ſequela. Eſt enim naturalis conditio naturæ rationalis, vt non creetur peruerſa, & mala; ergo ſi integritas eſſet neceſſaria, ne natura humana ſit peruerſa, & mala, vt aſſumunt aduerſarij, non eſt indebita naturæ exaltatio, ſed naturalis eius conditio.

6. Probatur ſecundo. Nam ſi integritas eſſet ita debita naturæ humanæ innocenti, vt non poſſet illi negari ſine iniuſtitia, non eſſet gratia propriè dicta, quod eſt contra Sanctum Auguſtinum, qui lib. 4. contra Iulianum, capite vltimo dicit: *Gratia magna erat ibi, vbi terrenum, & animale corpus beſtialem libidinem non habebat.* Probatur ſequela: quod enim eſt ita debitum naturæ, vt non poſſit illi negari ſine iniuſtitia, non eſt gratia propriè dicta, vt dictum eſt quæſt. 43. num. 5. ſed integritas eſſet ita debita naturæ innocenti, vt non potuiſſet illi negari ſine iniuſtitia; ergo.

7. Probatur tertio: nam eatenus per aduerſarios natura humana innocens non potuiſſet creari cum concupiſcentia, & cum difficultate bene operandi, quæ oritur ex concupiſcentia, quatenus ſi ſic crearetur, natura eſſet peruerſa, & mala, adeoque Deus eſſet auctor mali, & eſſet culpandus, non laudandus, vtpotè qui feciſſet naturam peruerſam, & malam; ſed etiamſi natura crearetur cum concupiſcentia, & cum difficultate orta ex concupiſcentia, nihilominus natura non eſſet peruerſa, & mala, ac Deus non eſſet auctor mali, ac proindè non eſſet culpandus, ſed laudandus, vt ex profeſſo docet Auguſtinus lib. 3. de lib. arb. cap. 20. & confirmat lib. 1. retractationum, cap. 9. dicens: *Quamuis ignorantia, & difficultas, etiamſi eſſent hominis primordia naturalia, nec ſic culpandus Deus, ſed laudandus eſſet, ſicut in eodem 3. libro de libero arbitrio diſputauimus.* Sed hoc magis explicabitur paulo poſt, reſpondendo ad argumenta deſumpta ex auctoritate Auguſtini.

8. Ad Argumenta in contrarium reſpondeo primo, in quantum nituntur rationibus deſumptis ex Auguſtino: ſecundo in quantum nituntur auctoritate Auguſtini.

9. Ad 1. Concedo maiorem, & diſtinguo minorem; eo ipſo, quod pars inferior non eſſet ſubiecta ſuperiori debita ſubiectione, natura humana eſſet inordinata, & mala, concedo minorem; eo ipſo, quod non eſſet ſubiecta ſubiectione perfectiſſima, & indebita, natura humana eſſet inordinata, & mala, nego minorem; & nego conſequentiam. Ad hoc, vt aliquid ſit ſimpliciter malum, non ſufficit, vt careat perfectiſſimo bono, ſed debet carere bono debito, & proportionaliter vt ſit inordinatum, carere debet ordine debito; ſed naturæ humanæ debetur quidem aliqua ſubiectio partis inferioris ad ſuperiorem, ſed non debetur perfectiſſima ſubiectio; ergo non eſt inordinata, & mala ex eo, quod careat perfectiſſima ſubiectione, ſed tunc ſolum eſſet mala, ſi careret ſubiectione debita. Sed explicandum eſt, quænam ſit ſubiectio perfectiſſima, & indebita, quæ verò ſit ſubiectio minus perfecta, & debita. Perfectiſſima ſubiectio eſt, per quam pars inferior, hoc eſt appetitus ſenſitiuus, eſt ita perfectè ſubordinata parti inferiori, hoc eſt voluntati, & rationi, vt propoſito ſuo obiecto, hoc eſt bono ſenſibili, non poſſit illud appetere, niſi voluntas conſentiat, vel ſaltem non reluctetur, & non poſſit in vllo corporeo membro, voluntate reluctante, cauſare vllum motum, nec vllam alterationem. Hæc ſubiectio eſt indebita naturæ humanæ, ideoque in Adamo non fuit naturalis conditio, ſed gratiæ beneficium, vt conſtat ex Bulla contra propoſitionem 27. Baij, & fuit magna gratia, vt Sanctus Auguſtinus docet loco iam allegato. Ratio eſt, quia voluntati naturaliter non conuenit tantum dominium ſupra cæteras potentias,

vt poſſit impedire, ne propoſitis obiectis, moueantur ab ipſis; e. g. non poteſt voluntas impedire, ne oculus videat, propoſito obiecto viſibili, ne auris audiat, propoſito obiecto audibili; ergo neque voluntati naturale eſt, vt habeat iam perfectum dominium ſupra appetitum, vt poſſit impedire, ne appetat bonum ſenſibile propoſitum, & ne ex actibus appetitus ſenſitiui ſequantur aliquæ alterationes, & aliqui motus proportionati in corpore; ex. g. ne ex timore ſequatur tremor, frigus, & motus ſanguinis ad cor; ne ex ira ſequatur efferueſcētia ſanguinis circa cor &c. Subiectio minus perfecta, & debita eſt, per quam voluntas rationalis ita dominatur appetitui ſenſitiuo, vt poſſit contra inclinationem appetitus ad bonum ſenſibile eligere efficaciter bonum honeſtum, & mouere corporea membra ad illud efficiendum per actiones etiam contrarias appetitui ſenſitiuo. Hæc ſubiectio eſt omnino debita naturæ humanæ, & ſi natura crearetur ſine illa, eſſet inordinata, & mala. Prima illa perfecta ſubiectio non eſt debita, ſed purè gratuita, & eſt magna gratia, ideoque natura ſine illa non fuiſſet inordinata, & mala, ſed ſolum defectuoſa aliquo naturali defectu, eo pacto, quo omnis natura creata eſt eſſentialiter defectuoſa, vt paulo poſt magis explicabitur.

10. Ad 2. diſtinguo maiorem; concupiſcentia eſt mala in eo ſenſu, in quo omnes defectus naturales, vt peccabilitas, defectibilitas poſſunt dici mali, & præterea de facto eſt etiam mala denominatiuè, in quantùm originem habet à peccato concedo maiorem; concupiſcentia eſt mala moraliter, & formaliter, nego maiorem; concedo minorem; & diſtinguo conſequens; ergo Deus non poteſt creare naturam cum concupiſcentia, ita vt concupiſcentia originem habeat à Deo, concedo conſequentiam; ita vt concupiſcentia originem habeat ex noſtro nihilo, nego conſequentiam. Tripliciter poteſt intelligi, quod concupiſcentia ſit mala. Primo ita, vt ſit mala formaliter, & moraliter, & quod ſit verè, & propriè peccatum. In hoc ſenſu de fide eſt ex Concilio Tridentino ſeſſ. 5. de peccato originali, concupiſcentiam in iuſtificatis non eſſe malam, ita vt ſit verè, & propriè peccatum, Secundo poteſt intelligi, quod ſit mala denominatiuè, in quantum de facto originem ducit à peccato Adæ, & ad peccatum inclinat; & in hoc ſenſu ex Tridentino eodem loco concupiſcentia poteſt dici mala. Tertio poteſt intelligi, quod concupiſcentia ſit mala, hoc eſt ſit quidam defectus, eo pacto, quo peccabilitas, corruptibilitas, & alia eiuſmodi ſunt defectus; & etiam in hoc ſenſu concupiſcentia poteſt dici mala. Deus licet non poſſit eſſe auctor mali, & defectus, poteſt tamen eſſe auctor, & cauſa rerum defectuoſarum, ita vt formaliter loquendo, defectus conueniat rebus, non in quantum ſunt ex Deo, ſed in quantum ſunt ex nihilo: ex. gr. Deus creauit creaturas defectuoſas defectibus peccabilitatis, corruptibilitatis &c. ita vt tales defectus conueniant creaturis, non in quantum ſunt ex Deo, ſed in quantum ſunt ex nihilo, vt docent communiter Theologi ex S. Auguſtino. Regula igitur vniuerſalis eſt, vt illa omnia, & ſola prædicata creaturarum, formaliter loquendo, dicantur habere auctorem Deum, quæ ante creationem præextiterunt in Deo, non autem in creaturis; illa autem prædicata, quæ ante creationem non præextiterunt in Deo, ſed intelliguntur præextitiſſe in nihilo creaturarum, creaturæ dicantur habere non ex Deo, ſed ex ſuo nihilo, ex quo factæ ſunt; ſed in Deo præextiterunt omnes, & ſolæ perfectiones creaturarum, ſecluſis imperfectionibus, defectus autem, & negationes perfectionum non præextiterunt in Deo, ſed intelliguntur præextitiſſe in nihilo, quod continet omnes defectus, & negationes omnium perfectionum; ergo formaliter loquendo, ſolæ perfectiones creaturarum, ſecluſis imperfectionibus, habent auctorem Deum, defectus, & imperfectiones creaturæ habent ex ſuo nihilo, & veluti ex neceſſitate materiæ; ergo etiam defectus concupiſcentiæ, libidinis, mortalitatis &c. natura pura habuiſſet, non ex Deo, ſed ex ſuo nihilo, & ex neceſſitate materiæ. Sicut ergo Deus de facto creauit creaturas rationales innocentes defectuoſas defectu peccabilitatis, ita potuiſſet creare primum hominem innocentem defectuoſum defectu concupiſcentiæ non perfectè ſubditæ rationi, & ſi talem creaſſet, non creaſſet naturam malam, nec fuiſſet auctor mali, ſicut dum creauit Adamum, & angelos defectuoſos defectu peccabilitatis, non creauit angelos, & Adamum malos, nec fuit auctor mali. De facto tamen ita Deus creauit naturam humanam in Adamo, vt per donum integritatis liberauerit illam à defectu connaturali concupiſcentiæ, & fecit hominem rectum, hoc eſt nullo pacto per concupiſcentiam inclinatum ad bonum ſenſibile, & ad peccatum; per peccatum autem Adæ concupiſcentia intrauit in hominem, quæ proinde poteſt dici mala, etiam in quantum eſt vitium conueniens homini, non ratione primæ conditionis, ſed ratione peccati,

11. Eodem pacto reſpondeo ad tres rationes, quibus probatur concupiſcentiam eſſe malam. Ad primam ex eo, quod id, cui conſentire eſt malum, repugnare eſt bonum, procul dubio eſt malum; concupiſcentia eſt talis; ergo &c. diſtinguo maiorem, id, cui conſentire eſt malum, repugnare eſt bonum, eſt malum, hoc eſt defectuoſum, concedo maiorem; eſt malum formaliter, & moraliter, nego maiorem; concedo minorem; & diſtinguo eodem pacto conſequens. Malum formaliter, & moraliter conſiſtit in hoc, vt voluntas rationalis, propoſito ſibi ex vna parte bono perfecto, & incommutabili, quale eſt honeſtum, ex alia parte bono defectuoſo, & commutabili, quale eſt bonum ſenſibile,

ad

ad quod concupiſcentia inclinat, conſentiens concupiſcentiæ, auertat ſe à bono incommutabili, & ſe conuertat per liberam electionem ad bonum ſenſibile, defectuoſum, & commutabile. Bonum verò moraliter conſiſtit in hoc, vt voluntas rationalis etiam repugnante concupiſcentia, relicto bono ſenſibili, & commutabili, conuertat ſe per liberam electionem ad bonum incommutabile. At verò ipſa concupiſcentia per hoc, quod appetat bonum commutabile, & defectuoſum, eſt quidem defectuoſa, ſed non eſt moraliter mala. Ratio eſt, quia malitia moralis conſiſtit formaliter in auerſione libera à bono incommutabili; ſed concupiſcentia cum habeat pro adæquato obiecto bonum ſenſibile, non poteſt ſe liberè auertere à bono incommutabili; ergo concupiſcentia poteſt quidem eſſe defectuoſa in ſe, & in ſuis actibus, non poteſt autem eſſe formaliter, & moraliter mala, neque in ſe, neque in ſuis actibus.

12. Ad ſecundam rationem, quæ eſt: actus concupiſcentię ſunt deſideria peccatorũ, adeoque ſunt mali; ergo etiam concupiſcentia eſt mala, nego, quod actus concupiſcentiæ ſint formaliter deſideria peccandi; ſunt enim ſolùm deſideria boni ſenſibilis, & defectuoſi, ideoque ſunt quidem defectuoſi, ſed non ſunt mali moraliter, & formaliter. Voluntas verò conſentiens concupiſcentiæ, & eligens liberè bonum defectuoſum, cum auerſione à bono perfecto, & incommutabili, eligit formaliter peccatum, & eſt formaliter, & moraliter mala.

13. Ad tertiam rationē, quæ eſt; quod eſt naturaliter pudendũ, eſt malum, nec habet auctorem Deum; concupiſcentia cum ſuis actibus eſt eiuſmodi; ergo &c. diſtinguo maiorem; quod eſt naturaliter pudendum, ſemper, & neceſſariò eſt malum moraliter, nego maiorem; eſt malum aliquando moraliter, aliquando eſt purè defectuoſum, concedo maiorem; concedo minorem; & diſtinguo eodem pacto conſequens. Etiam defectus, quos habemus ex nihilo, poſſunt eſſe naturaliter pudendi, ſi habeant alias conditiones requiſitas ad excitandum pudorem. *Et* quia concupiſcentia, & eius motus in pura natura eſſent defectus habentes originem, non à Deo, ſed ex noſtro nihilo, & haberent alias conditiones requiſitas ad excitandum pudorem, ideo poſſent excitare pudorem, per quem confunderemur, non de bono naturæ, neque de opere diuino, ſed de defectu, quem haberemus ex noſtro nihilo.

14. Ad auctoritatem S. Auguſtini reſpondeo patere ex tota ſerie diſputationis contra Iulianum, Sanctum Auguſtinum circa concupiſcentiam idem ipſum docuiſſe, quod nos dicimus. Obiecerat Iulianus contra peccatum originale, quod vocabat peccatum naturæ; eſt impoſſibile, vt ex principijs, & actionibus vndique bonis generetur aliquid malum; ſed filij, qui naſcuntur ex legitimo matrimonio, generantur ex principijs, & actionibus vndique bonis; ergo non poſſunt generari mali, adeoque non poſſunt ex tali generatione contrahere peccatum originale. Minorem probabat. Natura enim parentum, & diuerſitas ſexuum eſt bona, & à Deo creata; nuptiæ ſunt bonæ, & à Deo inſtitutæ; fæcunditas eſt bona, ac fructus diuinæ benedictionis, qua dixit, *Creſcite, & multiplicamini*; omnes actiones ſunt bonæ, & licitæ; ergo omnia, quæ concurrunt ad generationem, ſunt bona, & habent auctorem Deum. Vnde ergo generatur filius malus, & ſubditus diabolo? Reſpondet S. Auguſtinus lib. 2. de Nupt. & Concup. c. 5. conceſsa maiori, negando minorem. Ad generationem enim filiorum concurrit concupiſcentia carnis, & libido parentum, quæ non eſt bona, nec habet auctorem Deum, qui creauit primos homines immunes à concupiſcentia, & libidine, ſed eſt mala, & per peccatum ex inuidia diaboli ingreſsa eſt in hominem. Cum igitur ad generationem filiorum concurrat libido mala orta ex peccato, naſcuntur filij mali, & infecti peccato. Hinc orta eſt controuerſia inter Auguſtinum, & Iulianum, vtrum concupiſcentia ſit bona, & habeat auctorem Deum, an ſit mala, & habeat originem à peccato. Iulianus contendebat concupiſcentiam ſpectare ad bonum naturæ, ideoque eſse bonam, & habuiſse auctorem Deum, & fuiſse in Adamo etiam ante peccatum. Auguſtinus è conuerſo docet, & probat ex Scriptura, quod Deus creauit primos homines ſine concupiſcentia, qui idcirco ante peccatum non confundebantur de ſua nuditate; poſt peccatum verò concupiſcentiam experti, confuſi ſunt, & ad confuſionem auertendam conſuerunt ſibi perizomata. Secundo probat concupiſcentiam non eſse bonam, ſed malam rationibus allatis, ex eo, quod malum ſit illi conſentire, bonum repugnare &c. Cùm igitur nos fateamur concupiſcentiam non eſſe bonam, ſed malam; non ſpectare ad bonum, ſed ad vitium, & corruptionem naturæ; non fuiſſe in primis parentibus ante peccatum, ſed poſt peccatum; non habuiſse auctorem Deum, qui ab initio creauit hominem rectum ſine vlla curuitate ad bonum ſenſibile, quæ ex peccato per inuidiam diaboli ingreſſa eſt in hominem; ex parentibus verò bonis naſci filios malos, quia ad eorum generationem concurrit concupiſcentia mala, quæ eſt fructus peccati, omnino conſentimus doctrinæ Sancti Auguſtini contra Iulianum. Supereſt quæſtio cum Ianſenio, & eius ſectatoribus, vtrum omnis concupiſcentia ita ſit mala, vt non potuerit Deus ab initio creare naturam innocentem cum aliqua concupiſcentia, & vtrum ſi Deus creaſſet naturam innocentem cum concupiſcentia, fuiſset auctor mali? In hac quæſtione dico, Sanctum Auguſtinum expreſsè docuiſſe, quod concupiſcentia non ita eſt mala, vt non potuerit conuenire naturæ innocenti; & quod ſi Deus creaſset naturam cum concupiſcentia,

non

non fuiſset auctor mali; & quod hoc totum non ſolum eſt verum, ſed eſt neceſsario defendendum, cum diſputamus contra Manichæos, vt ſoluere poſſimus eorum argumenta. Probatur: nam Sanctus Auguſtinus 1. Retract. cap. 9. agens de ignorantia, & difficultate benę operandi orta ex concupiſcentia, tria docet. Primum eſt, quod ignorantia, & difficultas non fuerunt primordia naturalia hominis, cum Adam ab initio creatus fuerit ſine ignorantia, & ſine difficultate orta ex concupiſcentia, ſed ſunt pœna primi peccati. Secundum eſt, quod ſi fuiſsent hominis primordia naturalia, adhuc Deus non eſset culpandus, ſed laudandus, quia adhuc non creaſset naturam malam, ſed bonam, & refert fuſiſſimam diſputationem, qua id probauit lib. 3. de libero arbitrio, cap. 20. & ſequentibus. Tertium eſt, quod licet, quando diſputatur cum Pelagianis, aſserendum ſit, quod concupiſcentia ſit pœna peccati, adeoque Deus non creauit naturam malam, quia creauit illam ſine concupiſcentia, tamen dum diſputatur contra Manichæos, aſserendum eſt, quod licet natura fuiſset ab initio creata cum concupiſcentia, adhuc Deus non fuiſset auctor mali; ergo Ianſenius docens non potuiſse Deum creare hominem cum concupiſcentia, quia fuiſset auctor mali, directè repugnat Sancto Auguſtino in aliquo principio, quod Sanctus Auguſtinus non ſolum exiſtimat verum, ſed exiſtimat neceſsarium ad defendendam veritatem catholicam contra Manichęos; nos verò ſequimur omni ex parte doctrinam Sancti Auguſtini. Ratio, cur hoc principium ſit neceſsarium ad ſoluenda argumenta Manichæorum eſt, quia Manichæi ad probandum, quod detur primum principium malum, ſic arguebant. Natura humana ab ipſo ſuo exordio eſt mala, cum habeat ignorantiam boni, & difficultatem exequendi bonum ortam ex concupiſcentia; ſed Deus bonus non poteſt creare naturam malam; ergo cum Deus bonus produxit naturam bonam, aliquod aliud principium malum naturam vitiauit, ac fecit malam, admiſcendo tenebras ignorantiæ, & ardorem concupiſcentiæ, Hoc argumentum non ſufficienter ſoluitur, dicendo, quod Deus ab initio creauit naturam humanam in Adamo ſine ignorantia, & concupiſcentia adeoque bonam, Adam verò peccando, vitiauit naturam, vt conſtat ex Geneſi, & alijs locis Scripturæ. Manichæi enim negant totum vetus teſtamentum, adeoque dicunt narrationem de creatione, & peccato Adami in paradiſo eſse fabuloſam, & conſequenter aſſerunt omnia loca teſtamenti noui, in quibus alluditur ad teſtamentum vetus, fuiſse addita nouo teſtamento à corruptoribus ſacrarum litterarum, qui contra præceptum Chriſti voluerunt infundere vinum nouum in vtres veteres, hoc eſt voluerunt copulare doctrinam nouam, & veram teſtamenti noui à Deo bono per Chriſtum, & Apoſtolos traditam, doctrinæ veteri & falſæ teſtamenti antiqui traditæ ab altero principio malo, & mendaci. Vt ergo ſoluatur allatum argumentum Manichæorũ, dicendum eſt cum Sancto Auguſtino, quod etiamſi ignorantia, & difficultas orta ex concupiſcentia eſsent hominis primordia naturalia, adhuc natura eſset bona, adeoque Deus creando ab initio hominem talem, qualis nunc naſcitur, non eſset culpandus, ſed laudandus: ſed hoc dicendo, admittitur poſſibilis natura innocens cum ignorantia, & concupiſcentia; ergo ad ſoluenda argumenta Manichæorum, Sancto Auguſtino auctore, admittenda eſt poſſibilitas naturæ innocentis à Deo creatæ cum ignorantia, & concupiſcentia, licet contra Pelagianos admittentes omnes Scripturas etiam veteris teſtamenti, dicendum ſit naturam humanam de facto creatam fuiſse ſine concupiſcentia; concupiſcentiam verò per peccatum primi hominis ingreſsam in hominem. Verba Sancti Auguſtini in loco allegato lib. 1. retract. c. 9. ſunt. *Ad quam miſeriam iuſtæ damnationis pertinent ignorantia, & difficultas, quam patitur omnis homo ab exordio natiuitatis ſuę, nec ab iſto malo niſi Dei gratia, quiſquam liberatur: quam miſeriam Pelagiani nolunt ex iuſta damnatione Dei deſcendere, negantes originale peccatum. Quamuis ignorantia, & difficultas etiamſi eſſent hominis primordia naturalia, nec ſic culpandus Deus, ſed laudandus eſſet, ſicut in eodem tertio libro diſputauimus, quæ diſputatio contra Manichæos habenda eſt, qui non accipiunt Scripturas Sanctas veteris inſtrumenti, in quibus originale peccatum narratur, & quidquid inde in litteris Apoſtolicis legitur, deteſtabili impudentia immiſſum fuiſſe contendunt à corruptoribus Scripturarum, tanquam non fuerit ab Apoſtolo dictum. Contra Pelagianos autem, hoc defendendum eſt, quod vtraque Scriptura commendat, quam ſe accipere profitentur.*

QVAESTIO L.

Vtrum homo innocens poſſet creari ſubiectus ignorantiæ, mortalitati, ægritudinibus, doloribus, & alijs miſerijs, quibus de facto eſt ſubiectus?

1. Videtur, quod non: primo quia Auguſtinus contra Iulianum, alioſque Pelagianos peccatum originale probat ex eo, quia ſi paruuli naſcerentur innocentes ab omni peccato etiam originali, Deus iniuſtè illis infligeret tot miſerias, quot de facto patiuntur: ergo Auguſtinus docuit naturæ humanę innocenti non poſse ſine iniuſtitia tales miſerias infligi.

2. Probatur antecedens, afferendo pręcipua loca Auguſtini ex Ianſenio libro ſecundo de ſtatu puræ naturę, cap. 22. & lib. 3. cap. 6. 7. & 8. Auguſtinus igitur lib. 1. operis imperfecti contra Iulianum dicit: *Deus igitur tuus in tot, ac tantis malis, quæ paruuli patiuntur, aut iuſtitiam, aut omnipotentiam, aut ipſam curam rerum humanarum eſt perditurus*: & lib. 2. eiuſdem operis: *propter quid ergo affliguntur paruuli, ſi*

nullum

nullum habent omnino peccatum? an omnipotens, & iuſtus Deus iniuſtas pœnas à tot innocentibus prohibere non poteſt? & lib. 4. operis imperfecti contra Iulianum, cap. vltimo. *Quid igitur reſtat, niſi vt cauſa iſtorum malorum ſit, aut iniquitas, aut omnipotentia Dei, aut pœna primi, veteriſque peccati. Sed quia nec iniuſtus, nec impotens eſt Deus, reſtat quod non vis, & cogeris confiteri, quod graue iugum non fuiſſet, niſi delicti originalis meritum præceſſiſſet*,

3. Secundo non ſolum Catholici, ſed etiam Gentiles, & hæretici, tum Manichæi, & Marcionitæ, tum materiarij cognouerunt non poſſe miſerias vitæ præſentis habere auctorem Deum, ideoque ex Gentilibus Platonici dixerunt, animas in corporibus luere pœnas delictorum, quæ contraxerunt ante corpora, quem errorem ſecutus eſt Origenes; Manichæi, & Marcionitæ præter Deum, qui eſt primum principium bonorum, poſuerunt aliud primum principium malorum, à quo omnia mala profluxerint; Materiarij dixerunt, Deum creare res ex aliqua materia, ex qua proueniant mala, vt docet Tertull. contra Hermogenem, cap. 10. dicens: *Materiam cum creatore præponunt, vt malum à materia, non à creatore deducant*; ergo cum omnes ferè ſectæ conueniant in hoc principio, quod mala vitæ præſentis non poſſunt habere auctorem Deum, dicendum id eſſe per ſe notum, adeoque naturam innocentem non potuiſſe creari ſubiectam talibus miſerijs.

4. Reſpondeo, quod circa miſerias ignorantiæ, mortalitatis, ægritudinum &c. quibus ſubiecti naſcimur, duæ debent examinari quæſtiones, altera cum Pelagianis, altera cum Ianſenio, & ſectatoribus. Prima quæſtio cum Pelagianis eſt, vtrum ſuppoſita prima conditione naturæ, qualis narratur in Scriptura, & à Pelagianis debet admitti, nos innocentes poſſimus iuſtè ſubijci miſerijs, quibus de facto ſubijcimur. In hac quæſtione Iulianus, alijque Pelagiani negantes originale peccatum, coacti ſunt docere partem affirmatiuam; Sanctus Auguſtinus docuit negatiuam, & ex ea ſic probauit originale peccatum. Vt narratur in Geneſi, Adam creatus fuit, & poſt creationem translatus in paradiſum, ac conſtitutus in magna quadam felicitate, & in pœnam peccati expulſus à paradiſo, damnatus fuit ad ducendam vitam miſeram, & huic miſeriæ omnes nos ſumus ſubiecti à natiuitate, & per totam vitam; ſed iniuſtum eſt, vt qui ſunt immunes à culpa, ſubijciantur pœnæ; ergo nos non ſumus immunes à culpa Adami; ergo in generatione contrahimus peccatum originale. Hoc verò ſolum docet Sanctus Auguſtinus teſtimonijs allatis in argumento, alijſque, quæ paſſim occurrunt.

5. Secunda quæſtio cum Ianſenio eſt, vtrum Deus potuiſſet ab initio creare in Adamo naturam innocentem ſubiectam miſerijs, quibus de facto ſumus ſubiecti.

6. In hac quæſtione dicendum, quod Deus ab initio potuiſſet creare in Adamo naturam innocentem ſubiectam miſerijs ignorantiæ, mortalitatis, ægritudinum &c. quibus de facto ſumus ſubiecti.

7. Probatur primo; nam ſi Deus non potuiſſet ſine iniuſtitia creare naturam humanam ſubiectam his miſerijs, donum immunitatis ab his miſerijs non fuiſſet ſupernaturale, & indebitum, ſed debitum ex iuſtitia, & naturale, quod ex ſupra dictis eſt abſurdum, & contra Sanctos Patres.

8. Probatur ſecundo; nam fundamentum aduerſariorum eſt, quod ſi Deus creaſſet naturam humanam innocentem ſubiectam his miſerijs, eſſet iniuſtus; ſed Auguſtinus lib. 3. de libero arbitrio, cap. 22. & 23. defendit ex profeſſo, quod ſi natura innocens ab initio fuiſſet ſubiecta miſerijs, quibus de facto eſt ſubiecta, adhuc Deus non eſſet iniuſtus, ac præſertim opponit, ac ſoluit argumentum deſumptum ex miſerijs paruulorum; ac lib. 1. retract. cap. 9. approbat hanc doctrinam, vt neceſſariam in diſputatione contra Manichæos; ergo.

9. Infertur, quod cum nos, & contra Pelagianos fateamur, quod poſito, quod natura humana in Adamo fuerit creata immunis à miſerijs, iniuſtè ſubijcimur talibus miſerijs, ſi ſumus immunes à culpa Adami, & contra Manichæos dicamus, quod ſi natura fuiſſet ab initio ſubiecta talibus miſerijs, adhuc eſſet bona, ac Deus non eſſet culpandus, vt iniuſtus, ſed laudandus, vt beneficus, ſequimur omnino doctrinam Sancti Auguſtini, à qua Ianſenius, & eius ſectatores recedunt.

10. Infertur ſecundo, quod tota doctrina Ianſenij de pura natura fauet Manichæis, Manichæi enim non ſatis diſtinguentes malum morale, quod reddit naturam ſimpliciter malam, à malo puri defectus, quod non reddit ſimpliciter malam, ſed ſolum minus bonam, docuerunt indiſtinctè, quod Deus bonus non poteſt creare naturam cum vllo malo; & quia in naturis præſertim corporeis dantur multa mala, multique defectus, intulerunt, quod Deus bonus non eſt auctor omnium naturarum, ſed multæ naturæ præſertim corporeæ conditæ ſunt ab altero principio malo; ſed etiam Ianſenius confundens malum morale cum malis puri defectus, docet Deum bonum non poſſe creare naturam humanam cum defectibus phyſicis, quos habet de facto; ergo fauet Manichæis. Confirmatur; nam ſi Deus bonus non poteſt innocentem creare cum vlla miſeria, quandoquidem peccabilitas eſt magna miſeria, & multo maior alijs, quas patimur, Deus bonus non potuiſſet creare naturam cum peccabilitate; ergo cum peccabilitas, vtpotè antecedens peccatum, non poſſit eſſe pœna peccati, deberet habere pro auctore aliquam ſubſtantiam per ſe malam, quæ eſt hæreſis Manichæorum.

11. Ad 1. diſtinguo antecedens; Auguſtinus contra Pelagianos probat peccatum originale

ginale ex eo, quia facta ſuppoſitione, quod natura humana in Adamo creata fuerit immunis à talibus miſerijs, vt probatur ex Scripturis, Deus iniuſtè paruulis innocentibus à peccato originali tales miſerias infligeret, concedo: non facta tali ſuppoſitione, nego: & nego conſequentiam. Ex dictis Auguſtinus docet contra Pelagianos, quod facta ſuppoſitione, quæ debet admitti à Pelagianis, quod natura humana in Adamo ſit creata immunis à talibus miſerijs, iniuſtè paruulos innocentes talibus miſerijs affligeret; & ſimul docet contra Manichæos, quod non facta tali ſuppoſitione, etiamſi illos creaſſet ſubiectos talibus miſerijs, non eſſet culpandus vt iniuſtus, ſed eſſet laudandus; ergo quoad vtramque partem docet ſententiam, quam nos ſecuti ſumus, & Ianſenius quoad ſecundam partem docet ſententiam contrariam Auguſtino.

12. Ad 2. retorqueo argumentum. Cum enim ex hoc principio, quod Deus non potuerit creare naturam, qualis nunc eſt, Platonici, Origeniſtæ, Manichæi, Marcionitæ, & Materiarij intulerint ſuos errores, atque hæreſes contra fidem, & contra rationem naturalem, negandum eſt hoc principium cum Sancto Auguſtino, qui loco citato retract. docet illud neceſſario eſſe negandum ad refellendos Manichæos. Falſum eſt igitur, quod illud principium admittatur à Catholicis ſimul cum Gentilibus, & Hæreticis. Negatur enim à Catholicis cum Sancto Auguſtino contra Manichæos; negatur ab Ariſtotele cum Peripateticis contra Platonicos; admittitur à Platone, qui ex eo intulit errorem contra fidem, & rationem naturalem, quod animæ fuerint ante corpora, & in pœnam peccatorum detrudantur in corpora, tanquam in carceres; admittitur ab Origene, qui ex illo ita factus eſt Platonicus, vt deſierit eſſe Chriſtianus, ac factus ſit hæreticus, ac Pater hæreticorum; admittitur à Marcioniſtis, Manichæis, & Materiatijs, qui ex illo intulerunt varias hæreſes, de duobus primis principijs, altero bono, altero malo, de æternitate materiæ primæ, quæ ſit Deo coæua &c; ergo cum illud principium negetur à Catholicis, & à rectè philoſophantibus, admittatur ſolum ab hæreticis, & à malè philoſophantibus, negandum eſt vt radix multorum errorum contra fidem, & rationem naturalem. Fateor tamen, quod licet Deus ab initio potuiſſet creare naturam humanam, qualis nunc eſt, adhuc congruentius fuit diuinæ bonitati, vt crearet in ſtatu meliori, ideoque ex hoc poteſt deſumi argumentum ad reddendam infidelibus magis credibilem doctrinam fidei de creatione Adami, de eius peccato, ac de malis ex peccato originali ſecutis.

QVAESTIO LI.

Solutio nouem claſſium argumentorum, quibus Ianſenius probat impoſſibilitatem puræ naturæ.

1. EX dictis facile ſoluuntur nouem claſſes obiectionum relatarum quæſt. 23. quibus Ianſenius probare conatus eſt impoſſibilitatem puræ naturæ.

2. Ad primam claſſem concedo, quod creatura rationalis non poteſt creari ſine potentia amandi iuſtitiam, & Deum ſuum vltimum finem: ſed dico poſſibilem eſſe amorem Dei, qui amor ſit ordinis naturalis, ac poſſit dari ſine dono, & gratia ſupernaturali, per gratiam ordinis naturalis, vt fusè probatum eſt quæſt. 46.

3. Ad ſecundam claſſem concedo, quod creatura rationalis non poteſt creari ſine potentia conſequendi ſuum vltimum finem, hoc eſt beatitudinem; ſed dico, quod præter beatitudinem ſupernaturalem conſiſtentem in viſione immediata Dei, poſſibilis eſt beatitudo ordinis naturalis conſiſtens in contemplatione Dei per creaturas, quam creatura conſequi poteſt ſine dono, & gratia ordinis ſupernaturalis, per gratiam ordinis naturalis, vt fusè explicatum eſt quęſt. 47.

4. Ad tertiam claſſem concedo, quod viſio immediata Dei ſit ſupernaturalis; ſed dico quod ſi Deus, vt potuiſſet, creaſſet hominem non ordinatum ad beatitudinem ſupernaturalem, poſſet ſine iniuſtitia homini etiam innocenti negare viſionem Dei, ac dare illi beatitudinem merè naturalem, vt fusè probatum eſt quæſt. 47. Auguſtinus dum dicit, Deum non poſſe homini innocenti ſine iniuſtitia negare viſionem Dei, loquitur de homine, pro vt fuit de facto creatus cum ordine ad finem ſupernaturalem, vt explicatum eſt eadem quæſt. 47.

5. Ad quartam claſſem concedo, quod ad beatitudinem etiam ordinis naturalis requiritur, vt vel totus homo, vel ſaltem anima ſeparata conſtituatur in ſtatu, in quo non poſſit amplius falli, perturbari, vel mori; ſed dico, quod in tali ſtatu potuit conſtitui per dona, & gratiam ordinis naturalis, vt explicatum eſt quæſt. 47.

6. Ad quintam, & ſextam claſſem concedo, quod homo innocens non poſſit à Deo conſtitui in ſtatu, in quo non poſſit facere vllum actum bonum, & habeat neceſſitatem phyſicam, vel moralem peccandi in ſingulis operibus; ſed dico, quod ad hoc, vt homo innocens haberet potentiam etiam moralem faciendi actus naturaliter bonos, & etiam obſeruandi totam legem naturalem, & non peccandi mortaliter per totam vitā, nō indigeret gratia ordinis ſupernaturalis, ſed illi ſufficeret gratia ordinis naturalis, vt fusè probatū qu. 46.

7. Addo

7. Addo contra aliquos Scholaſticos, quod quia homo in natura lapſa eſt vulneratus in naturalibus, in natura pura non eſſet vulneratus in naturalibus, ideo haberet multo maiores vires in natura pura, quam habeat de facto in lapſa, vt probabitur infra, ideoque ex eo, quod in natura lapſa non poſſit ſine gratia ſupernaturali obſeruare totam legem naturalem, non infertur, quod neque poſſet in natura pura.

8. Ad ſeptimam claſſem concedo, quod concupiſcentia, eiuſque motus ſecundum ſe præcisè non ſunt boni, ſed ſunt mali, non quidem malitia morali, quæ non poſſit oriri niſi ex peccato, ſed malitia defectus phyſici, qui defectus non habeat auctorem Deum, ſed formaliter loquendo, ſit ex noſtro nihilo, ſicut peccabilitas non habet auctorem Deum, ſed eſt ex noſtro nihilo. Sicut igitur natura rationalis innocens potuit à Deo creari cum defectu phyſico peccabilitatis, qui cum præceſſerit peccatum, non fuit ex peccato, ſed ex noſtro nihilo, ſic potuit creari cum defectu concupiſcentiæ, qui defectus non fuiſſet ex peccato, ſed ex noſtro nihilo, vt fusè explicatum eſt quæſt. 49. vbi oſtenſum eſt etiam hanc noſtram ſententiam fuiſſe deſumptam ex Auguſtino.

9. Ad octauam claſſem concedo, quod Deus non poſſet naturam rationalem innocentem creare cum ignorantia iuris naturalis neceſſitante phyſicè, vel moraliter ad mortaliter peccandum; ſed dico, quod vt crearetur ſine tali ignorantia, non indigeret dono, & gratia ordinis ſupernaturalis, ſed ſufficeret gratia ordinis naturalis. Ad confirmationem dico implicare, vt Verbum aſſumat naturam humanam in puris naturalibus; ſiquidem ipſa vnio hypoſtatica eſſet eſſentialiter ſupernaturalis, & ſecum traheret eſſentialem impeccabilitatem, & alia dona ſupernaturalia, ſine quibus indecens eſſet dari Verbum humanatum.

10. Ad nonam claſſem dico, quod Deus poſſet ſine crudelitate hominem innocentem creare ſubiectum miſerijs cõnaturalibus mortalitatis, ægritudinum, dolorum &c. vt in his exerceretur virtutem patientiæ, & alias præclaras virtutes: & quod hoc ipſum expreſsè docet Auguſtinus lib. 3. de lib. Arbit. & lib. 1. Retract. vt probatum eſt quæſt. 50. Auguſtinus dum contra Pelagianos docet Deum fore iniuſtum, ſi paruulos innocentes tot miſerijs ſubiectos conderet, loquitur ex ſuppoſitione concedenda à Pelagianis admittentibus teſtamentum vetus, quod Deus de facto creauerit naturam Adami immunem ab his miſerijs, & voluerit mortem, & alias miſerias eſſe pœnam peccati, & ſic argumentatur. Deus de facto creauit in Adamo naturam humanã immunem à morte, & ab alijs miſerijs, & voluit mortem, ac alias miſerias eſſe pœnam peccati, vt patet ex Geneſi, quæ à Pelagio admittitur; ſed hoc poſito, eſſet iniuſtus, ſi paruulis ſine peccato infligeret has miſerias; nam infligeret pœnas abſque culpa; ergo paruuli non ſunt ſine peccato, adeoque naſcuntur cum peccato originali. Ex hoc non ſequitur, quod Deus non potuiſſet creare naturam humanam ſubiectam iſtis miſerijs, & quod tunc eſſet iniuſtus, imo Auguſtinus expreſsè aſſerit hoc neceſſario dicendum contra Manichæos, qui non admittunt libros veteris teſtamenti, vt explicatum eſt qu. 50.

11. Ad ea, quæ Ianſenius opponit contra auctores dicentes Deum poſſe de potentia abſoluta efficere, vt iuſtus nunquam beetur, peccator nunquam puniatur, quia eſt ſupremus omnium dominus, reſpondeo me non ſequi illas ſententias, nec illas inferri ex poſſibilitate puræ naturæ, quam nos defendimus. Addo Ianſenium nimis acerbè inuehi contra illas opiniones, quæ fuerunt plurium inſignium ſcholaſticorum, etiam antiquorũ &c.

TRACTATVS VIII.

De nomine, definitione, & diuiſione gratiæ.

S. Th. 1. 2. qu. 111.

QVÆSTIO LII.

Quot modis dicatur gratia, & quid ſit?

1. GRATIA dicitur multipliciter, ſed cum quodam ordine ad vnum primum, ideoque dicitur analogicè. Primo, & principaliter gratia dicitur quod gratis datur. Vt enim dicit Auguſtinus tract. in Pſal. 43. *gratia merito nominatur, quia gratis datur*, & ſermone 61. de verbis Domini, *ideo gratia, quia gratis datur*. Vt aliquid gratis detur requiruntur duæ conditiones. Prima eſt, vt non detur ex debito; & quia quod datur vt præmium meritis, vel vt merces labori, datur ex debito, ideo non datur gratis, nec eſt gratia iuxta illud Apoſtoli ad Romanos 4. *Ei, qui operatur, merces non deputatur ſecundum gratiam, ſed ſecundum debitum*: & cap. 11. *Si autem gratia, iam non ex operibus, alioquin gratia iam non eſt gratia*. Rurſus quia quod datur ex eo, quod dans aliquid accepit ab eo, cui dat, datur etiam ex aliquo debito, non datur gratis, nec eſt gratia. Secunda conditio eſt, vt non detur ad hoc, vt dans aliquid commodum viciſſim accipiat. Qui enim dat, vt accipiat, non gratis dat, ſed quodammodo vendit. Gratia in hoc ſenſu cum explicatis conditionibus optimè definitur ab Ariſtotele 2. Rhetoricorum, cap. 7. *Gratia eſt, per quam qui poſſidet, dicitur gratis dare indigenti, non quia aliquid ab ipſo acceperit, neque*

vt aliquid danti commodum accedat, ſed vt bene ſit indigenti.

2. Secundo quia cauſa gratis dandi eſt amor, quo aliquem diligimus, ideo etiam amor dicitur gratia, & in hoc ſenſu qui amatur à rege ex. gr. dicitur inueniſſe gratiam apud regem. Porrò amor non ſolum dicitur gratia, quia eſt cauſa gratis dandi, ſed etiam quia amans amato gratis dat ipſum amorem, qui amor proinde eſt primum donum,& prima cauſa gratis dandi cœtera dona,iuxta illud Io. 3. *Sic Deus dilexit mundum, vt Filium ſuum vnigenitum daret*.

3. Tertio quia aliquando in vultu, moribus, geſtibus, locutione &c. datur quædam venuſtas, & elegantia concilians amorem, etiam talis venuſtas, & elegantia dicitur gratia; in quo ſenſu de Chriſto propter ſermonis amabilitatem dictum eſt pſalmo 44. *diffuſa eſt gratia in labijs tuis*.

4. Quarto demum quia beneficia gratis collata prouocant accipientem ad illa recompenſanda, etiam compenſatio beneficij vocatur gratia, ideoque dicitur quis agere gratias, & reddere gratiam; in quo ſenſu Dauid 2. Regum dixit, *ſed & ego reddam gratiam*. Videri poteſt S. Thomas 1.2.quæſt.110.art.1.

QVÆSTIO LIII.

Diuiſio gratiæ in naturalem, & ſupernaturalem.

1. GRatia diuina primo modo dicta, inquantum ſumitur pro dono gratuito, diuiditur primo in philoſophicam, vel quaſi philoſophicam, & theologicam. Gratia philoſophica eſt donum Dei gratuitum purè naturale. In hoc ſenſu gratia Dei eſt, quod ſumus, viuimus, vtimur ratione, & libero arbitrio, quia Deus hæc omnia dedit nobis gratis, & ſine vllo debito, ſiquidem antequam eſſemus, Deus non habebat vllum debitum creandi nos.

2. Gratia theologica eſt donum Dei gratuitum naturæ ſuperadditum, & indebitum, eiuſque exigentiam excedens; vt fides, ſpes, charitas,& auxilia, per quæ eleuamur ad credendum, ſperandum, & diligendum Deum, prout oportet ad ſalutem.

3. Hanc gratiæ diuiſionem indicat S. Auguſtinus, in pſalmum 44. dicens. *Attendamus gratiam Dei, non ſolum qua fecit nos, verum etiam qua refecit*. Gratia nimirum, qua Deus fecit nos, eſt naturalis, & quaſi philoſophica; gratia, qua refecit, eſt ſupernaturalis, & theologica: & epiſt.95. *Etſi quadam non improbanda ratione dicitur gratia, qua creati ſumus &c. alia eſt tamen, qua prædeſtinati vocamur, iuſtificamur, glorificamur*. Addit S. Auguſtinus eadem epiſtola 95. in Scripturis nomine gratiæ non intelligi philoſophicam,ſeu creationis,ſed theologicam, ac dicit. *Hanc apoſtolica doctrina gratiam iſto nomine appellat, qua ſaluamur, & iuſtificamur ex fide Chriſti &c. illam verò gratiam, qua creati ſumus homines, etiamſi ità appellandam non immerito intelligimus, mirum eſt tamen, ſi ita appellatam in vllis legitimis propheticis, euangelicis, apoſtolicisque litteris legitur*.

QVAESTIO LIV.

Diuiſio gratiæ in eam, quæ datur non dignis, & quæ datur indignis.

1. DIuiditur ſecundo gratia theologica in gratiam, quæ ſupra omnem exigentiam naturæ datur non dignis, qualis fuit gratia data in creatione angelis, & primis parentibus ante peccatum, & gratia vnionis hypoſtaticæ data humanitati Chriſti: & in gratiam, quæ datur peccatoribus, & indignis, qualis eſt gratia, quæ datur hominibus poſt peccatum originale, per quod omnes naſcimur peccatores, & indigni. Certum eſt,quod omnis gratia conferens ad ſalutem, quæ datur peccatoribus, & indignis, eſt gratia per Chriſtum, cum detur ex meritis Chriſti. Vt enim de Chriſto loquens dixit S. Petrus actorum 4. *Non eſt in aliquo alio ſalus. Nec enim aliud nomen eſt ſub cœlo datum hominibus, in quo oporteat nos ſaluos eſſe*. Certum eſt rurſus gratiam vnionis hypoſtaticæ datam fuiſſe humanitati Chriſti, non ex meritis Chriſti, ſed ex pura liberalitate Dei. Vt enim dicit S. Auguſtinus lib. de Prædeſtinatione Sanctorum,cap.15. *Eſt præclariſſimum lumen prædeſtinationis, & gratiæ, ipſe ſaluator, ipſe mediator Dei, & hominum homo Chriſtus Ieſus, qui vt hoc eſſet, quibus tandem ſuis, vel operum, vel fidei præcedentibus meritis, natura humana, quæ in illo eſt, comparauit?* Dubitatur, vtrum gratia Angelis, & primis parentibus ante peccatum data fuerit ex meritis Chriſti, adeoque ſit gratia per Chriſtum, an data fuerit ex pura liberalitate Dei, & non ex meritis Chriſti, ac proinde non ſit gratia per Chriſtum; & auctores in hoc puncto non conueniunt, & deciſio quæſtionis non ſpectat ad hunc locum, ſed ad tractatum de Incarnatione.

QVÆSTIO LV.

Diuiſio gratiæ in creatam, & increatam.

1. DIuiditur tertio gratia in creatam, & increatam. Gratia increata eſt donum increatum gratis collatum. Et quia Deus iuſtis gratis dat Spiritum Sanctum iuxta illud Apoſtoli ad Rom. 8. *Charitas Dei diffuſa eſt in cordibus noſtris per Spiritum Sanctum, qui datus eſt nobis*, imo dat totam Trinitatem, vt ſpeciali modo habitet in iuſtis, iuxta illud Io. 14. *Ad*

eum veniemus, & manſionem apud eum faciemus, ideo Spiritus Sanctus, & tota Trinitas ſunt gratia increata, gratis collata iuſtis. Vt enim dicit S. Auguſtinus ſerm. 61. de verbis Domini, cap. 1. *Gratia quippe Dei donum Dei eſt; donum autem maximum ipſe Spiritus Sanctus eſt, & ideo gratia dicitur.* Verbum etiam diuinum eſt gratia increata humanitati Chriſti gratis collata, vt in ea ſit intrinſecè, & ſubſtantialiter per vnionem hypoſtaticam. Amor Dei, quo Deus ab æterno nos dilexit, & voluit in tempore dare nobis dona gratiæ, eſt gratia increata, & æterna, ſiquidem Deus ab æterno gratis donauit nobis ipſum ſuum amorem, qui amor proinde eſt primum donum, & prima gratia.

2. Gratia creata, & temporalis ſunt beneficia creata vocationis, ſanctificationis, & glorificationis &c. quæ ex æterna prædeſtinationis gratia, vt effectus ex cauſa deriuantur. Vt enim dicit Apoſtolus ad Rom. 8. *Quos prædeſtinauit, hos & vocauit; & quos vocauit, hos & iuſtificauit; quos autem iuſtificauit, illos & glorificauit.* Hanc diuiſionem in gratiam æternam, & increatam prædeſtinationis, & in temporalem vocationis, iuſtificationis &c. inſinuat Auguſtinus lib. de hæreſibus, hæreſi 88. dicens Pelagianos fuiſſe inimicos *gratiæ, qua prædeſtinati ſumus in adoptionem Filiorum Dei per Chriſtum, & qua eruimur à poteſtate tenebrarum.*

3. Licet S. Auguſtinus ponat vtramque gratiam, æternam nimirum prædeſtinationis, & temporalem, tamen ſimpliciter, & abſolutè nomine gratiæ ſolet intelligere beneficia in tempore nobis à Deo gratis collata in ordine ad ſalutem; prædeſtinationem autem æternã vt plurimum vocat præparationem gratiæ, & beneficiorum conferendorum in tempore, vt patet ex cap. 11. libri de Prædeſtinatione Sanctorum, vbi dicit. *Inter prædeſtinationem porro, & gratiam hoc tantum intereſt, quod prædeſtinatio eſt gratiæ præparatio, gratia verò iam ipſa donatio.*

QVAESTIO LVI.

Diuiſio gratiæ in internam, & externam.

1. Diuiditur quarto gratia in externam, & internam. Gratia interna eſt, quæ intrinſecè afficit, aut mouet ipſam animam, vel eius internas, & ſpirituales potentias, intellectum nimirum, & voluntatem. Gratia externa continet beneficia gratis collata, quæ non intrinſecè afficiunt, aut mouent animam, vel eius ſpirituales potentias, intellectum nimirum, & voluntatem. Ad gratiam internam ſpectant gratia ſanctificans, & virtutes infuſæ, nimirum fides, Spes, Charitas, & ipſe Spiritus Sanctus illuminans intellectum, & voluntatem charitate inflammans; actuales præterea illuminationes intellectus, & inſpirationes, hoc eſt ſancti affectus voluntati inſpirati. Ad gratiam externam ſpectant mors Chriſti, ſacramenta, prædicatio euangelij, occaſiones bene agendi, ſubtractio occaſionum malè agendi, immutationes factæ in ſenſu, imaginatione, appetitu ſenſitiuo, alijſque potentijs diſtinctis ab intellectu, & voluntate. De hac gratia externa loquitur S. Auguſtinus lib. 50. Homiliarum, homil. 13. dicens in Perſona Dei: *Regebam te mihi, & ſeruabam te mihi. Vt adulterium non committeres, ſuaſor defuit; vt ſuaſor deeſſet ego feci; locus, & tempus defuit; vt hæc deeſſent, ego feci*, & concludit; *agnoſce ergo gratiam*,

QVÆSTIO LVII.

Diuiſio gratiæ in gratum facientem, & gratis datam.

S. Tho. 1. 2. quæſt. 111. artic. 1. 4. & 5.

1. Diuiditur quinto gratia ex S. Thoma 1. 2. quæſt. 111. art. 1. & alijs in gratiam gratis datam, & gratum facientem. Gratia gratum faciens eſt donum gratuitum naturæ indebitum, eiuſque exigentiam excedens, collatum principaliter ad ſanctificandum, & Deo gratum reddendum ſubiectum, cui datur. Gratia igitur gratum faciens continet gratiam ſanctificantem, virtutes per ſe infuſas, tum theologicas, tum morales, & earum actus, auxilia illuminationum, & inſpirationum, quibus excitamur, & adiuuamur ad faciendos actus ſupernaturales, & meritorios vitæ æternæ &c. quia omnia hæc dona dantur principaliter ad ſanctificandum ſubiectum, cui dantur.

2. Gratia gratis data eſt donum gratuitum naturæ indebitum, eiuſque exigentiam excedens, collatum principaliter, non ad ſanctificandum ſubiectum, cui datur, ſed ad ſanctificandos alios. Vt enim aduertit Suarius To. 1. de gratia, Prolegomeno 3. cap. 4. num. 7. ſicut in corporibus animalium, & plantarum præter potentiam nutritiuam, & augmentatiuam, quæ ordinantur principaliter ad bonum, & perfectionem ſubiecti, & indiuidui, datur potentia generatiua, & facultates illi deſeruientes, quæ principaliter ordinantur ad bonum totius ſpeciei; ſic in corpore myſtico Eccleſiæ præter dona gratiæ gratum facientis, quæ ordinantur principaliter ad bonum ſubiecti, dantur gratiæ gratis datæ, quæ ordinantur principaliter ad bonum totius Eccleſiæ; ideoque S. Clemens lib. 8. Conſtitutionum, cap. 1. docet chariſmata, ſeu gratias gratis datas, collata fuiſſe Apoſtolis, deinde alijs, non quidem ad illorum vtilitatem, qui chariſmata illa operantur, ſed vt qui non credunt, ad credendum inducantur.

3. Nouem gratias gratis datas enumerat Apoſtolus 1. ad Corinth. 12. dicens. *Alij per Spiritum datur ſermo ſapientiæ, alij ſermo ſcientiæ ſecundum eundem Spiritum, alij fides in eodem Spiritu,*

ritu, alij gratia ſanitatum; alij operatio virtutum, alij Prophetia, alij diſcretio ſpirituum, alij genera linguarum, alij interpretatio ſermonum. Prima igitur gratia gratis data eſt ſermo ſapientiæ, hoc eſt donum ſupernaturale ex principijs fidei inferendi concluſiones circa diuina. Secunda eſt ſermo ſcientiæ, hoc eſt donum ſupernaturale ex principijs fidei inferendi concluſiones circa humana. Tertia eſt fides, hoc eſt donum ſupernaturale penetrandi, & explicandi ipſa principia, & myſteria fidei diuinitus reuelata. Notat autem S. Thomas 1. 2. quæſtione 111. artic. 4. fidem, quæ eſt gratia gratis data, diſtingui à fide, quæ eſt virtus theologica, & ſpectat ad gratiam gratum facientem, Nam fides virtus theologica eſt habitus aſſentiendi myſterijs reuelatis, ordinatus principaliter ad ſanctificandum ſubiectum, in quo eſt. At fides gratis data eſt donum penetrandi myſteria, prout requiritur ad alios inſtruendos, ordinata principaliter ad ſanctificationem aliorum. Quarta eſt gratia ſanitatum, hoc eſt donum ſupernaturale ſanandi corpora. Quinta eſt operatio virtutum, hoc eſt donum ſupernaturale faciendi opera miraculoſa, & per naturam impoſſibilia, non ſpectantia ad ſanitatem corporum, qualia fecit Moyſes in Ægypto. Sexta eſt prophetia, hoc eſt donum ſupernaturale prænunciandi futura contingentia, quæ Deo ſoli ſunt naturaliter nota. Septima eſt diſcretio ſpirituum, hoc eſt donum ſupernaturale penetrandi ſecreta cordium ſoli Deo naturaliter nota. Octaua eſt genera linguarum, hoc eſt donum ſupernaturale loquendi varijs linguis. Nona eſt interpretatio ſermonum; hoc eſt donum ſupernaturale explicandi alijs quæ ſpectant ad fidem, & mores.

4. Ratio harum gratiarum ex S. Thoma 1. 2. quæſt. 111. artic. 4. eſt, quia ad propagandam fidem in alijs tria requiruntur. Primo vt doctores, & prædicatores penetrent myſteria fidei, & ſciant ex ipſis inferre concluſiones circa diuina, & humana; ſed ad penetranda myſteria fidei requiritur gratia fidei, ad inferendas concluſiones circa diuina, & humana requiruntur gratiæ, quæ vocantur ſermo ſapientiæ, & ſcientiæ; ergo, Secundo requiritur, vt doctor poſſit ſenſum myſteriorum fidei explicare auditoribus per donum, quod dicitur Interpretatio ſermonum, & vt poſſit explicare linguis, quæ ab auditoribus variarum nationum intelligantur, per donum linguarum. Tertio demum requiritur, vt poſſit doctrinam fidei confirmare, faciendo miracula naturæ impoſſibilia per gratiam ſanitatum, & operationem virtutum, & enunciando quæ ſolus Deus poteſt naturaliter ſcire per dona prophetiæ, & diſcretionis ſpirituum.

5. Obijcies: gratia gratum faciens eſt gratis data; ergo malè gratia diuiditur in gratum facientem, & gratis datam, ſiquidem primum membrum includitur in ſecundo contra regulas diuiſionis.

6. Reſp. diſtinguo antecedens; gratia gratum faciens eſt gratis data genericè, concedo; ſpecificè, nego; & nego conſequentiam. Aliquando genus diuiditur in duas, aut plures ſpecies, alteram perfectiorem, alteram imperfectiorem, ac ſpeciei perfectiori imponitur proprium nomen, ſpeciei autem imperfectiori attribuitur nomen generis: ex. gr. angeli diuiduntur in nouem choros, & angeli ſuperiorum chororum vocantur nominibus peculiaribus archangeli, throni &c. angeli autem infimi chori vocantur nomine generico angeli. In caſu noſtro gratia, hoc eſt donum ſupernaturale gratis datum, diuiditur in duas ſpecies, & gratia ordinata ad ſanctificandum ſubiectum, vtpotè perfectior, vocatur proprio nomine *gratia gratum faciens*, quia non ſolum eſt gratia ſecundum rationem genericam, ſecundum quam gratis datur; ſed etiam ſecundum rationem differentialem, ſecundum quam reddit ſubiectum Deo gratum; gratia autem ordinata ad ſanctificandos alios, vtpotè imperfectior, caret proprio nomine, & vocatur nomine generico *gratia gratis data*.

7. Ratio autem, quare gratia gratum faciens ſit perfectior, eſt, quia cum gratia ſit accidens, adeoque entis ens, illa gratia eſt perfectior, quæ magis perficit ſubiectum; ſed gratia ordinata ad ſubiectum ſanctificandum magis perficit ſubiectum, quam quæ ordinatur principaliter ad ſanctificandos alios; ergo &c. Confirmatur: nam medium eſt imperfectius fine; ſed gratiæ gratis datæ habent pro fine, vt alij perficiantur, & ſanctificentur per dona gratiæ gratum facientis; ergo &c.

8. Duo ſunt præcipua diſcrimina gratiæ gratis datæ à gratia gratum faciente. Primum diſcrimen eſt: gratiæ gratis datæ etiam omnes ſimul poſſunt dari in peccatoribus, vt patet ex verbis Chriſti Matth. 7. *Multi dicent mihi in illa die, Domine nonne in nomine tuo prophetauimus, & dæmonia eiecimus, & virtutes multas fecimus; & tunc confitebor illi, quia nunquam noui vos; diſcedite à me, qui operamini iniquitatem.* At gratiæ gratum facientes omnes ſimul non poſſunt dari in peccatoribus. Nam licet fides, & ſpes &c. poſſint dari in peccatoribus, charitas, & gratia ſanctificans non poteſt dari in peccatoribus.

9. Secundum diſcrimen eſt; dona gratiæ gratum facientis ſunt maxima bona, quibus nimirum iuxta doctrinam Auguſtini nemo poteſt malè vti, Conſiſtunt enim in habitibus, & auxilijs ad bene agendum, quibus licet poſſimus non vti, tamen ſi illis vtamur, non poſſumus malè vti, ità vt per vſum ipſorum, & per actus ab ipſis elicitos peccemus. At gratiæ gratis datæ ſunt bona non maxima, ſiquidem poſſumus illis malè vti, peccando per vſum ipſorum. Poteſt enim quis malè vti prophetia, & virtute faciendi miracula,

pro-

prophetando, & faciendo miracula ex fine vanæ gloriæ, vel ex alio prauo fine. Ideo qui habet gratias gratis datas, vt illis bene vtatur, indiget auxilijs gratiæ gratum facientis. Videri poteſt Sanctus Thomas 1. 2. quæſt. 111, art. 1. 4. & 5. & Suarius tomo 1. de gratia, Prolegomeno 3. cap. 4. & 5.

10. Gratiæ gratis datæ dari poſſunt, vel permanenter, & per modum habitus, vt datæ fuerunt Chriſto, vel non permanenter, & per modum habitus, ſed per modum actus, vt plerumque dantur viris ſanctis. Neque enim viri ſancti habebant habitum prophetandi, & miracula faciendi, quoties volebant, ſed ſolum in certis opportunitatibus ſpiritu prophetiæ, vel faciendi miracula diuinitus afflabantur.

QVAESTIO LVIII.

Diuiſio gratiæ in habitualem, & actualem.

1. Diuiditur ſexto gratia gratum faciens in permanentem, ſiue habitualem, & actualem. Gratia permanens, & habitualis conſiſtit in habitibus ſupernaturalibus fidei, ſpei, charitatis, gratiæ ſanctificantis, & aliarum virtutum infuſarum. Gratia actualis conſiſtit in ſpecialibus auxilijs naturæ indebitis, quibus Deus nos mouet, & adiuuat ad faciendos actus ſalutares ſupernaturales, ac meritorios vitæ æternæ, & in ipſis actibus ſalutaribus meritorijs vitæ æternæ. Ipſi ſcilicet actus ſalutares, & meritorij vitæ æternæ ſunt dona Dei naturæ indebita, eiuſque exigentiam excedentia, gratis nobis collata, ac proinde ſunt propriiſſimè gratia; ideoque S. Auguſtinus in Enchiridio, cap. 7. docet Deum, dum remunerat merita noſtra, remunerari dona ſua, ſiquidem noſtra merita ſunt gratuita dona Dei; idemque latius confirmat lib. de gratia, & lib. arbit. cap. 6. & Cæleſtinus Papa in Epiſtola ad Epiſcopos Galliæ, cap. 11. dicit: *Tanta enim eſt erga homines bonitas Dei, vt noſtra velit eſſe merita, quæ ſunt ipſius dona, & pro his, quæ largitus eſt, æterna præmia ſit donaturus.*

2. Hinc gratia actualis poteſt ſubdiuidi in ipſos actus ſalutares, & in auxilia ſpecialia, quibus mouemur, & adiuuamur ad faciendos actus ſalutares. Duplex nimirum eſt auxilium Dei, generale, & ſpeciale. Auxilium generale eſt, quo Deus ad exigentiam cauſarum ſecundarum concurrit ad faciendas earumdem naturales actiones, puta qua ad exigentiam Solis concurrit, & adiuuat Solem ad illuminandum; & hoc auxilium generale, vtpote aliquo pacto debitum cauſis ſecundis, licet ſit gratia philoſophica, non eſt gratia theologica. Auxilium ſpeciale eſt, quo Deus ſupra exigentiam naturæ concurrit, & adiuuat creaturas intellectiuas ad faciendos actus ſalutares, & ſupernaturales credendi, ſperandi, & amandi &c. & hoc auxilium eſt propriiſſimè gratia theologica, ſiquidem eſt donum gratuitum naturæ exigentiam excedens.

3. Diuiſionem gratiæ in habitualem, & actualem inſinuat Concilium Mileuitanum cap. 3. dicens: *Quicumque dixerit, gratiam Dei, qua iuſtificamur per Chriſtum Dominum noſtrum, ad ſolam remiſſionem peccatorum valere, quæ iam commiſſa ſunt, non autem ad adiutorium, vt non committantur, anathema ſit.* Gratia nimirum remiſſiua peccatorum commiſſorum eſt habitualis: gratia adiuuans ad non peccandum eſt gratia actualis auxilij. Eamdem diuiſionem indicat Auguſtinus Epiſt. 95. ad Innocentium, vbi diſtinguit gratiam, qua iuſtificamur à peccatis, & qua ſaluamur ab infirmitate, & infra docet ad hanc gratiam ſpectare *quidquid per ſubminiſtrationem Spiritus Sancti pertinet ad concupiſcentias, tentationeſque vincendas*, hoc eſt auxilia actualia, quæ Spiritus Sanctus ſubminiſtrat ad vincendas concupiſcentias, & tentationes.

QVÆSTIO LIX.

Diuiſio gratiæ in præuenientem, ſubſequentem, & comitantem.

S. Thomas 1. 2. qu. 111. art. 3.

1. Diuiditur ſeptimo gratia ſpecialis auxilij à Magiſtro in 2. diſt. 27. S. Thoma 1. 2. quæſt. 111. art. 2. & 3. quos ſequuntur omnes, in præuenientem, & ſubſequentem. De gratia præueniente dicitur Pſalmo 8. *Miſericordia eius præueniet me.* De gratia ſubſequente dicitur Pſalm. 22. *Miſericordia tua ſubſequetur me.*

2. Gratia præueniens, & ſubſequens pluribus modis fuit ſumpta, tum ab Auguſtino, eiuſque diſcipulis, tum à S. Thoma, & Scholaſticis, Primo gratia ſimpliciter, & antonomaſticè præueniens, de qua frequentiſſimè contra Pelagianos, & Semipelagianos loquuntur Auguſtinus, eiuſque diſcipuli, Proſper, & Fulgentius, eſt quæ præcedit, & præuenit totam collectionem actuum ſalutarium, adeoque etiam primum actum, quo liberè incipimus conari, & velle ſalutem. Gratia ſubſequens eſt, quæ ſubſequitur aliquem noſtrum actum liberum, & ſalutarem, ſaltem primum, quo incipimus liberè conari, & velle ſalutem, & datur ad hoc, vt perficiamus quod incepimus. De gratia præueniente, & ſubſequente in hoc ſenſu dixit Auguſtinus lib. 2. ad Bonifacium, cap. 9. *Si enim ſine illo nihil poſſumus facere, profecto nec incipere, nec perficere; quia vt incipiamus, dictum eſt, miſericordia eius præueniet me: &c. vt perficiamus, dictum eſt. miſericordia eius ſubſequetur me;* & in Enchiridio, cap. 32. *nolentem præuenit, vt velit, volentem ſubſequitur, ne fruſtra velit;* vndè videtur

detur deſumptum illud S. Gregorii homil. 9. in Ezechielem: *nos præuenit, vt velimus, & volentes ſubſequitur, ne inaniter velimus*, & S. Fulgentij libro 1. ad Monimum: *vt præueniente miſericordia bonum velle incipiat, & ſubſequente miſericordia, bonum, quod vult, facere valeat.*

3. Ratio, quare S. Auguſtinus, eiuſque diſcipuli potiſſimum loquuti ſint de gratia præueniente totam collectionem actuum ſalutarium, eſt, quia cum exorta fuiſſet controuerſia, vtrum voluntas per vires liberi arbitrii incipiat velle bonum, gratia verò ſubſequatur, & adiuuet voluntatem ad perficiendum quod incepit; an potius neceſſariò gratia debeat præcedere, & præuenire omnem actum voluntatis etiam primum, quo incipit velle bonum, Semipelagiani, licet tandem conceſſerint eſſe neceſſariam gratiam ſubſequentem, ac veluti pediſſequam voluntatis, quæ adiuuet volentem ad perficiendum quod vult, ſemper negarunt eſſe neceſſariam gratiam, quæ præueniret ipſum primum velle; ergo Auguſtinus, eiuſque diſcipuli coacti fuerunt ad agendum potiſſimum de gratia præueniente etiam primum actum ſalutarem voluntatis. Hanc autem gratiam præuenientem omnia merita, adeoque omnem actum bonum voluntatis definit Tridentinum ſeſſ. 6. cap. 5. dicens. *Declarat præterea ipſius iuſtificationis exordium in adultis à Dei per Chriſtum Ieſum præueniente gratia ſumendum eſſe, hoc eſt ab eius vocatione, qua nullis eorũ exiſtentibus meritis, vocantur.*

4. Secundo, vt bene explicat Vaſquez 1. 2. diſp. 185. cap. 10. num. 46. & Suarius tom. 2. de gratia, lib. 3. cap. 22. Gratia præueniens eſt quæ licet non præcedat totam collectionem actuum voluntatis, tamen præuenit per ſingula opera conſenſum voluntatis, hoc eſt actum liberum, & ſalutarem, quo volumus bene agere. Gratia comitans eſt, quæ eſt ſimul cum conſenſu, & cum libero arbitrio concurrit ad actum liberum, & ſalutarem, quo volumus bene agere. Gratia ſubſequens eſt, quæ ſequitur conſenſum, ſeu actum liberum, & ſalutarem, quo volumus bene agere, & voluntatem adiuuat ad perſeuerandum in tali actu, & ad exequendum quod volumus. Explicatur exemplo. Cum aliquis vult reſtituere quod iniuſtè poſſidet, & de facto reſtituit, habet gratiam præuenientem, quæ conſiſtit in illuminationibus intellectus, & inſpirationibus voluntatis, quibus impellitur ad dicendum, *volo reſtituere*: habet gratiam comitantem, quæ conſiſtit in actuali concurſu, quo Deus concurrit, & adiuuat ad actum, quo dicit *volo reſtituere*; & habet gratiam ſubſequentem, qua poſtquam dixit, *volo reſtituere*, mouetur ad perſeruandum in eo actu, ad vincendas difficultates reſtituendi, & ad reſtituendum re ipſa. Gratiam præuenientem, comitantem, & ſubſequentem omnes pias actiones, quas homines etiam iuſtificati exercent, fatetur Tridentinum ſeſſ. 6. cap. 16. dicens. *Cum enim ille ipſe Chriſtus Ieſus, tanquam caput in membra, & tanquam vitis in palmites, in ipſos iuſtificatos iugiter virtutem infundat, quæ virtus bona ipſorum opera ſemper antecedit, & comitatur, & ſubſequitur*; ſed talis virtus conſiſtit in auxilijs gratiæ actualis, vt bene probat Vaſquez 1. 2. diſp. 185. cap. 10. num. 46. ergo Tridentinum docet ad quodlibet opus bonum dari gratiam præuenientem, comitantem, & ſubſequentem. Eamdem gratiam petit Eccleſia in orat. Dominicæ 16. poſt Pentecoſtem dicens: *Tua nos Domine gratia ſemper præueniat, & ſequatur, ac bonis operibus iugiter præſtet eſſe intentos*: & in alia oratione: *Actiones noſtras quæſumus Domine aſpirando præueni, & adiuuando proſequere.* Cum enim nemo poſſit, niſi ſtultè petere gratiam præuenientem ipſam orationem, qua orat, Eccleſia in iis orationibus petit gratiam præuenientem ſingula opera ſalutaria facienda poſt orationem, non autem gratiam præuenientem totam collectionem operum ſalutarium, & ipſam orationem, quam gratiam qui orat ſupponitur iam habuiſſe.

5. Tertio S. Thomas 1. 2 quæſt. 111. art. 3. diuiſionem gratiæ in præuenientem, & ſubſequentem applicat gratiæ habituali. Supponit quinque eſſe præcipuos effectus gratiæ habitualis. Primo ſanat animam: ſecundo facit, vt anima velit bonum: tertio facit, vt bonum, quod vult, opere exequatur: quarto facit, vt in bono perſeueret: quinto facit, vt ad gloriam perueniat, Gratia igitur habitualis, in quantum facit effectum, priorem, dicitur præueniens reſpectu effectus poſterioris, in quantum facit effectum poſteriorem, dicitur ſubſequens reſpectu effectus prioris. Ex. gr. gratia inquantum ſanat animam, eſt præueniens reſpectu effectus volendi bonum; in quantum facit, vt anima velit bonum, eſt ſubſequens reſpectu effectus ſanandi animam; & quia idem effectus, qui eſt poſterior reſpectu vnius, poteſt eſſe prior reſpectu alterius, ideo gratia, in quantum cauſat eundem effectum, poteſt eſſe præueniens, & ſubſequens reſpectu diuerſorum. Ex gr. gratia in quantum facit, vt perſeueremus in bono, eſt præueniẽs reſpectu effectus conſequendi gloriam, & eſt ſubſequens reſpectu effectus primo volendi bonum. In confirmationem huius doctrinæ S. Thomas affert Auguſtinum in Enchiridio, cap. 31. vbi loquens de gratia dicit. *Præuenit vt ſanemur, at ſubſequitur vt ſanati vegetemur; præuenit, vt vocemur, ſubſequitur, vt glorificemur; præuenit, vt piè viuamus, ſubſequitur, vt cum illo ſemper viuamus.*

QVÆSTIO LX.

Diuiſio gratiæ in excitantem, & adiuuantem.

1. DIuiditur octauo gratia in excitantem, & adiuuantem. Gratia excitans dici-

dicitur dupliciter. Primo gratia excitans dicitur, quæ voluntatem torpentem, & veluti ſopitam excitat ad primitus volendum bonum volitione ſalutari. Gratia adiuuans è conuerſo eſt, quæ voluntatem iam volentem, & conantem, ſed infirmam adiuuat, vt bonum, quod vult, perficiat, & exequatur. Pelagiani, & Semipelagiani docuerunt voluntatem per vires naturales liberi arbitrij primo exurgere ad volendum bonum volitione ſalutari, adeoque non indigere gratia excitante ad primitus volendum bonum; conatibus autem voluntatis infirmis Deum ex merito ipſorum ſubiungere gratiam adiuuantem ad tales conatus perficiendos, & roborandos, & ad exequendum quod per illos voluntas vult. Catholici è conuerſo cum S. Auguſtino docuerunt non ſolum Deum per gratiam adiuuare voluntatem, cum iam vult, ſed etiam excitare, vt primitus velit. Vt enim dicit Auguſtinus Conc. 1. in Pſal. 58, loquens in perſona hominis; *non ego prior ad te exurrexi voluntate, ſed tu ad me excitandum veniſti: nam misericordia eius præueniet me. Antequam aliquid boni ego faciam, miſericordia eius præueniet me. Quid hic reſpondebit infelix Pelagius?* & Bernardus lib. de gratia, & lib. arb. *conatus noſtri caſſi ſunt, ſi non adiuuentur, nulli, ſi non excitentur.*

2. Secundo gratia excitans dicitur, quæ voluntatem pro ſingulis opportunitatibus excitat ad volendum ſalutariter ſingula opera bona; gratia autem adiuuans eſt, quæ voluntatem volentem ſingula opera bona adiuuat, & roborat ad illa exequenda. Gratiam excitantem in hoc ſenſu frequenter in ſuis orationibus petit Eccleſia, dum dicit: *Excita Domine corda noſtra; excita tuorum fidelium voluntates.* Neque enim per has orationes petimus gratiam excitantem ad primitus volendum bonum, ſiquidem ante orationem ſupponimur iam velle bonum, quod petimus, ſed petimus gratiam excitantem ad volendum bonum pro ſingulis opportunitatibus poſt orationem occurrentibus, quia Deus per ſingulas opportunitates excitat nos ad volenda opera bona, ideoque Apocalypſis 3. dicit; *Ego ſtò ad oſtium, & pulſo.*

3. Tertio gratia excitans dicitur, quæ per illuminationes intellectus, & inſpirationes voluntatis excitat ad volitiones ſalutares; gratia adiuuans dicitur, quæ per concurſum ſimultaneum adiuuat ad volitiones ſalutares. Vt enim dicit Auguſtinus lib. 2. de peccatorum meritis, & remiſſione, cap. 4. *quod ad Deum nos conuertimus, niſi ipſo excitante, & adiuuante, non poſſumus.* Excitat nimirum Deus per illuminationes, & inſpirationes: adiuuat per concurſum ſimultaneum. In hoc ſenſu gratia excitans coincidit cum præueniente; gratia adiuuans cum comitante.

QVAESTIO LXI.

Diuiſio gratiæ in operantem, & cooperantem.

S. Thom. 1. 2. quæſt. 111. art. 2.

1. DIuiditur nono gratia à S. Thoma 1. 2. quæſt. 111. art. 2. in operantem, & cooperantem. Hæc diuiſio deſumpta eſt ex Auguſtino lib. de gratia, & lib. arb. cap. 17. vbi explicans verba Apoſtoli ad Philippenſes 2. *Deus eſt, qui operatur in nobis velle, & perficere pro bona voluntate*, dicit: *Ipſe vt velimus operatur incipiens, qui volentibus cooperatur perficiens;* & paulo poſt; *vt velimus in nobis ſine nobis operatur, cum autem volumus, & ſic volumus, vt faciamus, nobiſcum cooperatur.*

2. Ex allatis verbis Diui Auguſtini gratia operans deſcribi poteſt, *per quam Deus incipiens in nobis, ſine nobis operatur, vt velimus.* Gratia cooperans deſcribi poteſt, *per quam Deus perficiens, cum volumus, & ſic volumus, vt faciamus, nobiſcum cooperatur.*

3. Tripliciter poteſt intelligi, quod Deus operetur in nobis ſine nobis. Primo vt operetur ſine nobis meritoriè nos diſponentibus, & mouentibus ad recipiendum id, quod Deus operatur in nobis: ſecundo vt operetur in nobis ſine nobis liberè conſentientibus ad recipiendum id, quo Deus operatur in nobis; tertio vt operetur ſine nobis phyſicè, & actiuè concurrentibus ad id, quod Deus operatur in nobis, ſed merè paſſiuè nos habentibus. Hinc deſumuntur varij modi explicandi gratiam operantem, & cooperantem.

4. Primus, & præcipuus eſt, vt gratia operans ſit, per quam Deus operatur in nobis primum actum bonum ſalutarem, & meritorium ſine nobis meritoriè nos ipſos diſponentibus, & mouentibus ad illum recipiendum. Eo enim ipſo, quod ſit primus actus meritorius, repugnat, vt ad illum meritoriè nos diſponamus per alium actum meritorium priorem. Gratia cooperans eſt, per quam Deus operatur in nobis cæteros actus bonos, & meritorios, nobis cooperantibus, hoc eſt meritoriè diſponentibus nos ipſos ad illos recipiendos. Et quia primus actus ſalutaris, & meritorius eſt primum initium fidei, ad omnes autem alios actus nos ipſos meritoriè diſponimus per fidem, ideo Deus per gratiam operantem operatur in nobis ſine nobis ſolum primum initium fidei, alios actus conſequentes ad fidem operatur nobiſcum per gratiam cooperantem. In hoc ſenſu gratiam operantem, & cooperantem vt plurimum ſumit Auguſtinus, vt probat Bellarminus tomo 4. lib. 1. de gratia, & lib. arb. cap. 14. cui conſentit Ianſenius tom. 3. lib. 4. cap. 15. Ratio eſt, quia Semipelagiani negabant Deum per gratiam operari in nobis primum initium fidei, ac ſolum concedebant Deum operari actus conſequentes fidem; ergo negabant in hoc ſenſu gratiam operantem, ac ſolum concede-

cede-

cedebant cooperantem ; ergo non eſt mirum quod Auguſtinus vt plurimum loquatur de hac gratia cooperante in hoc ſenſu.

5. Secundus modus, in quo gratiam operantem,& cooperantem ſumit P. Vaſquez,eſt, vt gratia operans ſit, per quam Deus operatur in nobis ſanctam cogitationem, & pium motum neceſſarium voluntatis ſine nobis liberè conſentientibus : gratia cooperans ſit, per quam Deus operatur in nobis ipſum pium actum liberum, nobis liberè conſentientibus. Vt enim dicit Concilium Arauſicanum cap.9. *quoties bona operamur, Deus in nobis, atque nobiſcum,vt operemur operatur*, per gratiam nimirum cooperantem. De gratia operante, & cooperante in hoc ſenſu loquitur Anſelmus in illud 1. ad Corinth. 15 *Non ego autem, ſed gratia Dei mecum. Notandum* inquit, *quod ſuperna pietas prius aliquid agit in nobis ſine nobis,vt ſubſequente noſtro arbitrio, bonum, quod appetimus, operetur nobiſcum*, quæ verba deſumpta ſunt ex S. Gregorio,lib.16. Moralium, cap.10.

6. Tertius modus Andreæ de Vega lib. 6. in Concilium Tridentinum,cap.8. eſt, vt gratia operans ſit, per quam Deus operatur in nobis ſine nobis phyſicè agentibus ſanctam cogitationem, & pium motum voluntatis, qui procedant actiuè à ſola gratia. Sed hic modus continet doctrinam falſam. Nam ſancta cogitatio, & pius motus voluntatis, cum ſint actus vitales, procedunt actiuè,non à ſola gratia, ſed etiam à nobis, & à noſtris potentijs vitalibus.

7. Quartus modus S.Thomæ 1.2.qu.111. quem ſequuntur Caietanus, alijque communiter, eſt,vt gratia operans ſit, per quam Deus in nobis facit actum liberum, & ſalutarem, ad quem nos non liberè mouemus nos ipſos per aliquem actum præcedentem; gratia autem cooperans ſit, per quam Deus in nobis facit actum liberum, & ſalutarem, ad quem liberè nos ipſos mouemus per aliquem actum priorem:& quia ad ſolum primum actum ſalutarem non mouemus liberè nos ipſos per aliquem actum priorem,ad cœteros actus aliquo pacto liberè mouemus, ac diſponimus nos ipſos per primum actum ſalutarem, ideo hic modus videtur coincidere cum primo, quem diximus eſſe S. Auguſtini.

8. Quintus demum modus eſt eiuſdem S. Thomæ loco citato, qui diuiſionem gratiæ in operantem, & cooperantem accommodat gratiæ habituali, ac dicit gratiam habitualem dici operantem, in quantum nos facit formaliter Deo gratos, quia per ſe ipſam, & nobis non concurrentibus, facit hunc effectum in genere cauſæ formalis; in quantum verò eſt principium operis meritorij, dici cooperantem,quia opus meritorium facit,nobis actiuè, & liberè concurrentibus ad ipſum.

9. Poteſt quæri, vtrum eadem entitas gratiæ, & auxilij diuini poſſit eſſe præueniens, comitans, excitans, adiuuans, & cooperans?

10. Reſpondeo affirmatiuè. Sicut enim idem homo relatè ad diuerſos effectus eſt ſenſitiuus, diſcurſiuus, admiratiuus, riſibilis, pater, auus &c. ſic in caſu noſtro. Eadem igitur entitas auxilii gratuiti,in quantum præuenit omnes actus ſalutares, atque excitat ad faciendum primum actum bonum, eumque efficit ſine nobis meritoriè nos diſponentibus, dicitur præueniens, excitans, & operans; in quantum eſt ſimul cum conſenſu, & ad eum adiuuat, dicitur comitans, cooperans,& adiuuans; in quantum poſito primo actu volendi, facit, vt nos ipſos moueamus ad alios actus pios, & vt quod volumus exequamur, dicitur ſubſequens, & cooperans.

QVÆSTIO LXII.

Diuiſio gratiæ in efficacem, & ſufficientem, ſiue inefficacem.

1. Diuiditur decimo gratia in efficacem, & inefficacem. Gratia efficax eſt, quæ non ſolum dat poſſe, ſed etiam dat ipſam liberam,& ſanctam operationem : ex. gr. Sanctus Michael,& Angeli boni acceperunt gratiam efficacem, quæ nimirum dedit illis non ſolum, vt poſſent non peccare, & poſſent perſeuerare in ipſa ſanctitate, ſed etiam vt de facto non peccarent, ſed perſeuerarent in ſanctitate: è conuerſo Lucifer, & Angeli mali acceperunt gratiam inefficacem, quæ ſolum dedit illis,vt poſſent non peccare,& poſſent perſeuerare in ſanctitate,ſed non dedit,vt de facto non peccarent, atque in ſanctitate perſeuerarent. Vtriuſque gratiæ mentionem facit Auguſtinus lib. de Correptione,& Gratia,cap.11. vbi loquens de Adamo, dicit. *Iſtam gratiam nunquam habuit primus homo, qua nunquam vellet eſſe malus*, hoc eſt nunquam habuit gratiam efficacem ad perſeuerandum, *ſed ſanè habuit, in qua, ſi permanere vellet, nunquam eſſet malus*, hoc eſt habuit gratiam inefficacem, per quam poſſet non eſſe malus, ac non peccare.

2. Debet aduerti, quod gratia efficax, & inefficax conueniunt tanquam in genere cōmuni in hoc, quod ſint gratia ſufficiens, eo pacto, quo homo, & beſtia conueniunt in genere animalis. Ratio eſt, quia gratia ſufficiens eſt,quæ dat ſufficientiam ad bene agendum, vel ad non peccandum; ſed tum gratia efficax, tum inefficax dant ſufficientiam ad bene agendum, vel ad non peccandum; ergo gratia efficax, & inefficax conueniunt in hoc, quod ſint gratia ſufficiens, ac differunt per hoc, quod inefficax dat ſolum ſufficientiam, at non dat ipſum bene agere, & non peccare; efficax non ſolum dat ſufficientiam,ſed etiam dat bene agere, vel non peccare. Sicut autem licet homo, & beſtia conueniant in hoc, vt ſint animal, tamen communiter nomine animalis ſine addito ſolemus ſignificare beſtiam, non autem hominem, ſic licet gratia efficax, & inefficax conueniant in hoc, quod

ſint

ſint ſufficiens, tamen communiter nomine gratiæ ſufficientis ſine addito ſolet intelligi gratia inefficax, ideoque gratia ſolet diuidi in ſufficientem, & efficacem, nomine ſufficientis intelligendo gratiam inefficacem, Nos ad vitandas æquiuocationes, cum nomine gratiæ ſufficientis intelligemus inefficacem, vocabimus illam purè ſufficientem; cum intelligemus genus commune gratiæ efficaci, & inefficaci, vocabimus illam gratiam ſufficientem genericè.

3. Gratia genericè ſufficiens ad non peccandum poteſt ſubdiuidi in ſufficientem ſolum phyſicè, & in ſufficientem moraliter. Gratia ſolum phyſicè ſufficiens eſt, per quam poſſumus aliquid, ſed cum tanta difficultate, vt nemo, vel penè nemo cum æquali difficultate illud faciat. Gratia moraliter ſufficiens eſt, cum qua poſſumus aliquid cum tanta facilitate, vt cum æquali plures illud faciant. Ex. gr. habemus gratiam ſolum phyſicè ſufficientem ad vitanda omnia peccata venialia per longum tempus, quia ita eſt difficile vitare omnia peccata venialia per longum tempus, vt cum æquali difficultate nemo vitauerit, vitet, aut ſit vitaturus, iuxta illud Iacobi 3. *In multis offendimus omnes*. Beata enim Virgo vitauit peccata venialia per totam vitam, quia cum præuenta fuerit gratia vberiori, quam alij Sancti, habuit potentiam etiam moralem illa vitandi. E conuerſo habemus gratiam moraliter ſufficientem ad vitandum per totam vitam omnia mortalia, quia licet id ſit difficile, tamen multi cum æquali difficultate per totam vitam non peccant mortaliter.

4. Gratiam ſolum phyſicè ſufficientem ad vitandum omnia venialia agnouit Auguſtinus lib. 2. de peccatorum meritis, & remiſſione, cap. 6. & 7. in quibus ex profeſſo probat hominem poſſe quidem per totam vitam nunquam peccare, ſed de facto omnes aliquando peccare. Rationem verò, cur nemo ſit, qui nunquam peccet, cap. 3. deſumit ex ſumma difficultate coniuncta cum potentia phyſica non peccandi, dicens contra Pelagianos. *Acutè autem ſibi videntur dicere, quaſi noſtrum vllus ignoret, quod ſi volumus, non peccamus, nec præciperet Deus, quod eſſet humanæ impoſſibile voluntati. Sed hoc non vident, quod ad nonnulla deſideranda, vel quæ malè præcipiuntur, vel quæ malè metuuntur, magnis aliquando, & totis viribus opus eſt voluntatis, quas nos non perfectè in omnibus adhibituros eſſe prævidit, qui per Prophetam pſalm. 14. veridicè dici voluit, non iuſtificabitur in conſpectu tuo omnis caro.*

5. Huic doctrinæ Auguſtini docentis poſſe hominem eſſe ſine peccato, & tamen neminem fuiſſe, vel fore ſine peccato, videtur contradicere Hieronymus, qui Epiſtola ad Creſiphontem propè finem agens contra Pelagianos dicit. *Rogo, quæ eſt argumentatio, poſſe eſſe, quod nunquam fuerit, poſſe fieri, quod nullum feciſſe teſtaris*: idemque fuſius ſub Perſona Attici repræſentantis Catholicum diſputantem contra hæreticum Pelagianum, vrget lib. 1. Dialog. contra Pelagianos, circa initium. Sed dicendum, quod Hieronymus negat dari potentiam moralem ad id, quod nunquam fit: Auguſtinus admittit ſolam potentiam phyſicam, adeóque non ſunt contrarij.

TRACTATVS IX.

De gratia actuali, eiuſque neceſſitate, & concurſu ad actus ſalutares.

S. Thomas 1. 2. qu. 109.

1. QVæſtione 57. diuiſimus gratiam, in gratum facientem, & gratis datam, ac breuiter egimus de gratiis gratis datis. Sequitur, vt fuſius agamus de gratia gratum faciente. Et quia gratia gratum faciens ex dictis quæſt. 58. diuiditur in actualem, quæ conſiſtit in actualibus auxilijs ſupernaturalibus, præſertim illuminationum, & inſpirationum, quibus Deus nos mouet, & adiuuat ad faciendos actus ſupernaturales, & meritorios vitæ æternæ, & habitualem, quæ conſiſtit in habitibus ſupernaturalibus fidei, ſpei, charitatis, & gratiæ ſanctificantis, & aliarum virtutum infuſarum: ideo primò in hoc 9. tractatu agemus de gratia actuali, ac de eius neceſſitate. Tractatu 10. agemus de gratia habituali iuſtificante, & ſanctificante. Tractatu 11. de merito, qui eſt effectus gratiæ.

2. Agentes igitur de gratia actuali primo referemus errores hæreticorum: ſecundo illos reijcientes oſtendemus neceſſitatem gratiæ actualis: tertio probabimus diuinam gratiam præuenientem conſiſtere præſertim in pijs cogitationibus, ac ſanctis inſpirationibus, eamque concurrere immediatè cum libero arbitrio non ſolum moraliter, ſed etiam phyſicè ad actus ſalutares: quarto demum explicabimus, quo pacto pijs cogitationibus, & ſanctis inſpirationibus conueniant ea, quæ Scripturæ, & Patres tribuunt gratiæ præuenienti, nimirum quo pacto Deus per pias cogitationes, & inſpirationes faciat, vt faciamus, operetur, vt velimus, & det ipſum velle, exerceat partes præcipuas in producendis actibus ſupernaturalibus, trahat, & moueat nos, ac diſcernat pium ab impio. Agentes porrò de gratia præueniente, abſtrahimus ſemper à quæſtione, in qua quæritur, vtrum ſit efficax intrinſecè, vel extrinſecè, ſiquidem de ea per Pontificias conſtitutiones diſputare non licet, & ſolum explicamus ea, in quibus contra hæreticos conuenire debent auctores vtriuſque ſententiæ.

QVÆSTIO LXIII.

De Erroribus Pelagianorum.

1. PElagius natione Britannus, profeſſione Monachus, acerrimo ingenio præditus, & ante hæreſim, teſte Auguſtino lib. 3. de peccat. merit. & remiſſ. cap. 10. exiſtimatus vir *ſanctus, & non mediocri perfectione Chriſtianus*, iam ſenex circa an. Dom. 405. lapſus eſt in hæreſim, eiuſque lapſum deplorauit Chryſoſtomus tunc exul in quadam Epiſt. ad Olympiadem. Pelagij errores Cæleſtius eius diſcipulus ſic eſt ſequutus, vt diù ante magiſtrum in quodam Concilio, vel potius iudicio Carthaginenſi damnatus ſit an. 413. Vnde factum eſt, vt eorum hæreſis non ſolum Pelagiana, ſed etiam Cæleſtiana vocata ſit, vt dicit Auguſtinus lib. de hæreſ. hær. 88. Poſt damnatum in Africa Cæleſtium anno Dom. 415. in Paleſtina, vbi tunc degebat, apud Concilium Dioſpolitanum à duobus Epiſcopis Gallis accuſatus eſt Pelagius, illique obiecti ſunt plures errores, quos refert Auguſtinus epiſt. 106. ad Paulinum, & latius lib. de geſtis Pelagij, qui habetur apud Suarium tom. 1. de gratia, proleg. 6. Vt igitur colligitur ex Auguſtino locis citatis, & lib. de hæreſ. hæreſ. 88. errores Pelagij ſunt ſequentes. Primo docuit Adamum etiamſi non peccaret, fuiſſe moriturum, ac proinde mortuum eſſe, non in pœnam peccati, ſed ex conditione naturæ. Secundo docuit peccatum Adæ nocuiſſe ipſi ſoli, non autem generi humano. Tertio docuit infantes naſci in eo ſtatu, in quo fuit Adam ante peccatum, ac proinde non contrahere peccatum originale. Docuit conſequenter mortem, concupiſcentiam, & alia mala, quæ patimur, non eſſe pœnas peccati, ſed conditiones naturæ. Quarto docuit infantes eſſe baptizandos, non vt mundentur à peccato originali, ſed vt admittantur in regnum Cælorum, ac proinde ſi moriantur ſine baptiſmo, non admitti ad regnum Cælorum, ſed extra regnum habere vitam quandam beatam, & æternam. Quinto docuit homines poſſe per vires naturales liberi arbitrij obſeruare omnia mandata diuina, & mereri regnum Cælorum ſine adiutorio gratiæ. Hinc vt notat Suarius tom. 1. de gratia proleg. 5. cap. 2. §. 3. & ſeqq. Pelagius videtur negaſſe omnem ſupernaturalitatem actuum liberorum. Actus enim ſupernaturales ſunt, ad quos liberum arbitrium non ſufficit per vires naturæ: ſed Pelagius docuit liberum arbitrium per vires naturales ſine adiutorio gratiæ poſſe obſeruare omnia præcepta, ac proinde poſſe credere, ſperare, & diligere Deum prout oportet ad ſalutem, & ad merendum regnum Cælorum; ergo &c. Sexto cum fuiſſet increpatus, quod negaret Deum dare adiutorium gratiæ ad obſeruanda præcepta, docuit Deum dare adiutorium gratiæ ad hoc, vt quæ poſſumus difficilius obſeruare per liberum arbitrium facilius poſſimus implere per gratiam, adeoque conceſſit gratiam, quæ ſolum daret facile poſſe, non autem quæ daret ſimpliciter poſſe. Septimo dum opponebatur, quod nullo pacto ſine gratia poſſumus obſeruare omnia præcepta, concedebat hoc, ſed nomine gratiæ intelligebat ipſum liberum arbitrium, quod quia à Deo nobis datur gratis, ac nullis præcedentibus meritis, vocabat gratiam. Octauo nomine gratiæ, qua liberum arbitrium adiuuatur ad facilius obſeruanda præcepta, intelligebat gratiam aliquam externam, puta legem, aut doctrinam, quâ Deus nobis oſtendit, & reuelat, quid nos facere debeamus, promiſſiones, quibus nobis pollicetur præmia æterna, exemplum Chriſti &c. Negabat autem veram gratiam internam, qua Deus intellectum illuminet, & voluntatem moueat, atque inflammet per charitatem diffuſam in cordibus noſtris, & præſertim negauit gratiam internam, qua Deus moueat voluntatem. Nono hanc ipſam gratiam, qua facilius poſſimus implere præcepta, docuit dari vnicuique ſecundum merita, ne Deus ſit acceptor perſonarum. Decimo docuit non eſſe liberum arbitrium, ſi Dei indiget adiutorio, ideoque vt docet Bellarm. lib. 4. de gratia, cap. 8. & Abulenſis in Matt. 19. quæſt. 173. Pelagius videtur docuiſſe Deum non concurrere ad actus liberos, quia eo ipſo, quod Deus concurreret, non eſſent liberi. Per hoc autem deſtruebat orationes, quas facit Eccleſia, ſiue pro infidelibus, vt conuertantur, ſiue pro fidelibus, vt in fide, & gratia perſeuerent, ſiquidem contendebat homines fidem, bona opera, & perſeuerantiam habere à ſe ipſis, & non accipere à Deo. Vndecimo docuit iuſtos in hac vita per vires liberi arbitrij peruenire ad hoc, vt nullum omninò committant peccatum, ne veniale quidem, atque ex iis, qui ad hoc perueniunt, componi Eccleſiam Chriſti, quaſi non ſit Eccleſia Chriſti, quæ in toto orbe terrarum clamat ad Deum quotidie: *Dimitte nobis debita noſtra*. Duodecimo docuit nos vincere tentationes ex viribus arbitrii, non ex diuino adiutorio. Decimotertio docuit, quod peccantibus venia datur, non ſecundum gratiam, & miſericordiam Dei, ſed ſecundum meritum, & laborem eorum, qui per pœnitentiam digni fuerint miſericordia, ac proinde videtur docuiſſe poſſe liberum arbitrium per proprias vires mereri remiſſionem peccatorum, etiam mortalium. Decimoquarto docuit diuites baptizatos, niſi omnibus renunciauerint, ſi quid bene videntur facere, non imputari illis, nec poſſe admitti ad regnum Dei.

2. Ex his patet hæreſim Pelagianam auferre neceſſitatem redemptionis, & mortis Chriſti. Si enim dixit Apoſtolus ad Gal. 2. *Si per legem iuſtitia; ergo Chriſtus gratis mortuus eſt*, à fortiori poſſumus dicere: ſi per vires naturales liberi arbitrij poſſumus cóſequi perfectam iuſti-

juſtitiam, & mereri regnum Cælorum: ergo Chriſtus gratis mortuus eſt. Hinc eſt, vt teſte Caſſiano lib. 1. de Incarn. cap. 3. & lib. 5. cap. 1. Pelagiani docuerint Chriſtum veniſſe, non ad præſtandam humano generi redemptionem, ſed ad præſtanda bonorum actuum exempla. Imò eò progreſſi ſunt, vt docuerint Chriſtum à natiuitate fuiſſe purum hominem, ac per vires naturales arbitrij ita ſanctè vixiſſe, vt meruerit fieri Filius Dei, & nos etiam per vires arbitrij poſſe peruenire ad æqualem cum Chriſto dignitatẽ; quem errorem, quod Chriſtus à natiuitate fuerit purus homo, ſequuti ſunt deinde Neſtoriani, ideoque Caſſianus locis cit. & Proſper in Epitaphio hæreſis Pelagianæ, & Neſtorianæ teſtãtur hæreſim Neſtorianam fuiſſe filiam Pelagianæ.

3. Errores Pelagianorum damnati ſunt primò in Concilio prouinciali Dioſpolitano Paleſtinæ, in quo Pelagius ipſe, ne anathematizaretur, ipſos anathematizauit, licet deinde, teſte Auguſtino lib. de hær. hæreſ. 88. ſcriptis poſterioribus eoſdem errores pertinaciter docuerit. Damnati ſunt deinde in quibuſdam Concilijs prouincialibus, & nationalibus Africæ, quibus interfuit S. Auguſtinus, ac contra errores Pelagij conſtituti ſunt octo Canones, qui circumferuntur ſub nomine Concilij Mileuitani. Damnati ſunt iterum ab Innocentio I. & à Zoſimo eius ſucceſſore, qui Pelagium, & Cæleſtium excommunicauit, & declarauit hæreticos. Damnati deinde ſunt à Concilio Generali Epheſino, in quo Pelagiani ſimul cum Neſtorianis, cum quibus ſocietatem inierant, proſcripti ſunt. Damnati ſunt rurſus à Cæleſtino I. in Epiſt. ad Epiſc. Gall. & à Concilio Arauſicano II. tempore Sancti Leonis, vel potius Felicis IV. in Gallia celebrato, ac demum à Concilio Tridentino ſeſſ. 5. & 6.

QVÆSTIO LXIV.

De Erroribus Prædeſtinatianorum, Lutheranorum, Caluiniſtarum, & Ianſeniſtarum.

1. HÆreſis Prædeſtinatianorum videtur ortum habuiſſe in quodam Africæ Monaſterio, quod Adrumetinum vocabatur. Vt enim refert Auguſtinus epiſt. 46. & 47. cum quidam Florus Monachus illius Monaſterij prælegeret Epiſtolam eos. Auguſtini ad Sixtum, & difficillimam quæſtionem de gratia, & libero arbitrio enodare conaretur, quidam Monachi, non ſatis eum intelligentes, prolapſi ſunt in errorem Pelagiano extremè contrarium, & ceperunt ita gratiam confiteri, vt negarent liberum arbitrium, & adderent, quod Deus in die iudicij non ſit redditurus vnicuique iuxta opera ſua. Hoc audito, Auguſtinus ad Monachos illius Monaſterij ſcripſit librum de Gratia, & Libero Arbitrio, quo lecto, correcti ſunt, ſed quidam vt Auguſtinus refert lib. 2. retract. cap. 67. cepit aſſerere, quod quandoquidem non poſſumus non peccare, niſi Deus per gratiam dederit, vt non peccemus, orandus eſt Deus, vt per ſuam gratiam faciat nos abſtinere à peccatis; cum autem peccamus, non ſumus corripiendi, ac reprehendendi, ideoque Auguſtinus ad eoſdem Monachos ſcripſit librum de Correptione, & Gratia, in quo oſtendit, quod & orandus eſt Deus, vt faciat nos non peccare, quia non peccare eſt donum Dei, & corripiendi ſunt qui peccant, quia voluntariè, & liberè peccant.

2. Eoſdem errores docuerunt etiam in Gallia, qui vocati ſunt Prædeſtinatiani, qui vt refert Sigebertus in Chron. ad an. Chriſti 415. ex ſcriptis Auguſtini ſumpſerunt occaſionem errandi, ac dicendi diuinam prædeſtinationem, & gratiam auferrè liberum arbitrium, ac proinde nec piè viuentibus prodeſſe bona opera, ſi ſint reprobi, nec praua opera obeſſe peccantibus, ſi ſint prædeſtinati. Videri poteſt Petauius lib. 9. de Deo c. 2. in quo oſtendit verè extitiſſe hæreticos Prædeſtinatianos, ac falſam eſſe coniecturam Ianſenij, qui lib 8. de hær. Pelag. c. vltimo docet Prædeſtinatianos hæreticos nunquam extitiſſe, ſed hoc nomine per calumniam à Semipelagianis vocatos fuiſſe Proſperum, & Hilarium, alioſque catholicos defenſores doctrinæ S. Auguſtini. Eundẽ errorem, quod gratia impediat vſum, & indifferentiam liberi arbitrij, ſequuti ſunt deinde Lutherani, Caluiniſtæ, Baiani, & Ianſeniſtæ, & damnati ſunt à Tridentino ſeſſ. 7. cap. 4. 5. & 6. à Pio V. & Gregorio XIII. Bulla contra Baium, & Vrbano VIII. Innocentio X. & Alexandro VII. in Bullis contra Ianſenium.

QVAESTIO LXV.

Proponitur doctrina Catholica contra errores Pelagianorum, & Prædeſtinatianorum &c.

1. RElatis erroribus Pelagianorum, Prædeſtinatianorum &c. per varias concluſiones proponenda eſt doctrina catholica illis contraria. Dicendum igitur primo; Adam ſi non peccaſſet, non fuiſſet mortuus, ac proinde mortuus eſt, non neceſſitate naturæ, prout fuerat de facto creata, ſed in pœnam peccati. Probat Auguſtinus lib. 1. de peccat. mer. & rem. c. 2. Nam Geneſis ſecundo Deus Adæ dixit: *In quacumque die comederis ex eo, morte morieris*; ergo Adam mortuus eſt in pœnam tranſgreſſionis. Reſpondebat Pelagius Deum per illa verba comminatum eſſe mortem ſpiritualem animæ, non autem mortem materialem corporis. Reijcitur ab Auguſt. I. no: nam illam mortem Deus comminatus eſt, ad quam poſt tranſgreſſionem Gen. 3. damnauit Adamum, dicens: *Puluis es, & in puluerem reuerteris*; ſed damnauit Adamum ad mortem

corporis, quod ſolum in pulnerem reuertitur; ergo &c. Confirmatur 1. ex Apoſtolo ad Rom.8. vbi dicit: *Corpus quidem mortuum eſt propter peccatum*, quo loco adducto c. 4. libri citati, Auguſtinus dicit: *Puto, quod non expoſitore, ſed tantum lectore opus habeat tam clara, & aperta ſententia.* Confirmatur 2. nam Sap. 2. dicitur: *Deus creauit hominem inexterminabilem, inuidia autem diaboli mors ingreſſa eſt in orbem terrarum.*

2. Dicendum ſecundo: peccatum Adæ non ipſi ſoli nocuit, ſed toti generi humano. Probatur: nam Eccleſ. 25. dicitur: *Ex muliere initium factum eſt peccati, & per illam omnes morimur*: 1. ad Corinth.15. *Per hominem mors, & per hominem reſurrectio mortuorum. Sicut enim in Adam omnes moriuntur, ſic in Chriſto omnes viuificabuntur*; ergo ſicut Chriſti iuſtitia profuit non ſolum ipſi, ſed toti generi humano, cui meruit etiam reſurrectionem corporum, ſic Adæ peccatum obfuit non ſolum ipſi, ſed generi humano, cui meruit etiam mortem corporum. Confirmatur ex eodem Apoſtolo ad Rom. 5. *Per vnum hominem peccatum intrauit in mundum, & per peccatum mors, & ita in omnes homines mors pertranſijt, in quo omnes peccauerunt*; ergo peccatum Adæ nocuit toti generi humano.

3. Dicendum tertio: infantes non naſcuntur in eo ſtatu, in quo fuit Adam ante peccatum, ſed naſcuntur cum peccato originali, ac neceſſitas moriendi, concupiſcentia, rebellio carnis &c. ſunt pœna peccati, non autem conditio naturæ. Probatur: nam ex dictis concluſione prima Adam ante peccatum non habebat neceſſitatem moriendi, infantes naſcuntur cum neceſſitate moriendi. Rurſus primi parentes non habebant concupiſcentiam, neque rebellionem carnis, ideoque vt dicitur Gen. 2. licet eſſent nudi, non erubeſcebant: infantes dum perueniunt ad ætatem perfectam, habent concupiſcentiam, & rebellionem carnis: ergo infantes non naſcuntur in eo ſtatu, in quo fuit Adam ante peccatum, ac proindè mors, concupiſcentia &c. non ſunt conditio naturæ, prout in Adamo condita eſt, ſed ſunt pœna peccati. Quod Infantes naſcantur cum peccato originali, probatur ex Apoſtolo ad Roman. 5. *Per vnum hominem peccatum intrauit in mundum, & per peccatum mors, & ita in omnes homines mors pertranſijt, in quo omnes peccauerunt*; ergo &c.

4. Reſpondebat Pelagius, quod omnes peccant in Adamo *imitatione*, non autem *propagatione*, qua contrahant ex Adamo peccatum originale. Sed contra: nam infantes non peccarunt in Adamo imitatione, cum propria voluntate non potuerint imitari peccatum Adæ; ergo peccarunt propagatione. Confirmatur 1. ex Apoſtolo ad Eph. 2. *Eramus natura filij iræ*; ſed non eſſemus natura filij iræ, niſi naturali propagatione contraheremus peccatum originale; ergo non imitatione, ſed propagatione contrahimus peccatum originale. Confirmatur 2. nam Pſ. 50. dicitur: *Ecce enim in iniquitatibus conceptus ſum, & in peccatis concepit me mater mea.* Confirmatur 3. vt enim arguit Auguſt. lib. 1. de pecc. mer. & rem. cap.14. Eccleſia ex conſuetudine antiquiſſima baptizat infantes in remiſſionem peccatorum, præmiſſis exorciſmis, alijſque ceremonijs ad expellendum diabolum; ſed ſi infantes non haberent peccatum originale, cum procul dubio careant peccato perſonali, non poſſent baptizari in remiſſionem peccatorum; ergo vt dicitur in Concilio Mileuit. can. 2 & in Tridentino ſeſſ.5. *Ideo in remiſſionem peccatorum veraciter baptizantur, vt in eis regeneratione mundetur, quod generatione contraxerunt.*

5. Dicendũ quarto: infantes baptizantur, vt mundentur à peccato originali, & ſi moriantur ſine baptiſmo, non ſolum non admittuntur in regnum Cælorum, iuxta illud Chriſti Ioan.3. *Niſi quis renatus fuerit ex aqua, & Spiritu Sancto, non intrabit in regnum Dei*, ſed neque habebunt vllam vitam beatam, & æternam. Probatur primo: nam abſurdũ eſt, vt ab inimicis Dei extra regnum Dei habeatur vlla vita beata, & æterna; ſed infantes morientes ſine baptiſmo, per peccatum originale ſunt inimici Dei, & non intrabunt in regnum Dei; ergo &c. ſecundo Apoſtolus ad Rom.5. dicit, *per vnius delictum in omnes homines in condemnationem*; ſed hoc vnum delictum eſt peccatum originale: ergo infantes, qui moriuntur cum peccato originali, condemnabuntur; ſed abſurdum eſt, vt qui condemnantur, habeant vllam vitam beatam, & æternam; ergo &c. Ideo Auguſt. lib. 1. de pecc. mer. & rem. cap.16. dicit. *Poteſt proindè rectè dici paruulos ſine baptiſmo de corpore exeuntes in damnatione omnium mitiſſima futuros. Multum autem fallit, & fallitur, qui eos in damnatione prædicat non futuros, dicente Apoſtolo; iudicium ex vno delicto in condemnationem.* Bellarminus autem lib. 6. de amiſſ. gratiæ, & ſtatu peccati docet eſſe hæreticam non ſolum opinionem cuiuſdam Vincentij, quem Auguſtinus, refellit lib. 1. de Orig. animę, qui licet admitteret peccatum originale, dicebat infantes morientes ſine baptiſmo intrare in regnum cœlorum, quam hæreſim ſequutus eſt Zuinglius, ſed etiam opinionem Catharini, & aliorum, qui docuerunt infantes morientes ſine baptiſmo extra regnum cœlorum, in quodam veluti paradiſo terreſtri beatitudine naturali fruituros, licet non deſint, qui hanc ſecundam opinionem vindicent à tam acerba cenſura.

6. Dicendum quinto: homo lapſus per vires liberi arbitrij ſine gratia non poteſt vllum diuinum mandatum obſeruare, prout oportet ad obtinendam gratiam iuſtificationis, & ad merendum vitam æternam. Probatur: vt enim dicitur Canone 5. Concilij Mileuitani: *De fructibus mandatorum Dominus loquebatur.* Io.15. vbi non ait: *Sine me difficile poteſtis facere*,

re; ſed ſine me nihil poteſtis facere. Confirmatur: nam iuſtificatio, & vita æterna ſunt dona ſupernaturalia; ſed ad merendum præmium ſupernaturale, requiruntur merita ſupernaturalia; ergo non poſſumus obſeruare mandata proût oportet ad iuſtificationem, & ad merendam vitam æternam, niſi per actus ſupernaturales; ſed liberum arbitrium ſine gratia ſupernaturali non poteſt exercere actus ſupernaturales, eo pacto, quo homo non poteſt volare ſine alis; ergo &c.

7. Dices: Deus præcipit homini, vt faciat actus meritorios vitæ æternę: ergo homini non eſt impoſſibile facere actus meritorios vitæ æternę: alioquin Deus præciperet impoſſibilia.

8. Reſpondeo, diſtinguo conſequens; ergo homini non eſt impoſſibile per ſolas vires naturæ facere actus meritorios vitæ æternę, nego; per vires gratię, concedo. Deus præcipit homini poſſibilia per gratiam, & cum præceptum vrget, ſemper dat gratiam proximè, vel remotè ſufficientem ad illud implendum, vt magis explicabitur inferius.

9. Infertur primo contra 6. & 7. errorem Pelagij gratiã Chriſti ſuperadditam libero arbitrio indebitam, & ſupernaturalem eſſe neceſſariam ad hoc, vt ſimpliciter poſſimus obſeruare mandata, prout oportet ad vitam æternam, ac non ſolum eſſe neceſſariam, vt facilius poſſimus.

10. Infertur ſecundo contra 8 errorem Pelagij, quem errorem, vt cum Auguſtino ep. 95. notarunt alij, docuerant etiam Iudæi, quos S. Paulus refellit in epiſt. ad Rom. & Gal. non ſufficere gratiam externam legis ac doctrinæ, per quam Deus oſtendat, quid facere debeamus, & per promiſſiones præmiorum alliciat ad illud faciendum, ſed vlterius requiri diuinum adiutorium, vt illud facere poſſimus. Probatur, & explicatur: nam vt ego volem in Cœlum, non ſufficit, vt Deus doceat me modum volandi, & promiſſione pręmiorum incitet ad volandum, ſed requiritur vlterius, vt det mihi alas, & vires ad volandum: rurſus vt grauiter ægrotans velociſſimè currat, non ſufficit, vt inuitetur ad currendum, & oſtendatur illi modus currendi, ſed debent ipſi dari vires ad currendum; ſed actus meritorij vitæ æternæ propter intrinſecam ſupernaturalitatem, & propter ægritudinem peccati originalis non minus excedunt vires naturæ, quam volatus in Cœlum excedat vires naturales hominis, & curſus velociſſimus excedat vires grauiter ægrotantis; ergo &c.

11. Infertur tertio hominem in natura lapſa ſine gratia Chriſti ad ſummum habere potentiam faciendi aliquem actum naturalem bonum ſecundum quid, hoc eſt meritorium alicuius præmij temporalis in hac vita, non autem bonum ſimpliciter, hoc eſt conducentem ad vltimum finem æternæ beatitudinis. Probatur; nam homo lapſus ſine gratia Chriſti habet potentiam faciendi ſolos actus naturales; ſed actus naturales de facto non conducunt ad vltimum finem naturalem, qui in hac prouidentia eſt impoſſibilis, nec conducunt ad finem ſupernaturalem, cum quo non habent proportionem; ergo ſolum ſunt meritorij præmij naturalis in hac vita.

12. Dicendum ſexto contra 9. errorem Pelagij; gratia propriè dicta non datur ex meritis liberi arbitrij operantis viribus naturæ, ſed vel datur ex nullo merito, vel datur ex meritis factis ex viribus gratiæ theologicæ. Probat Auguſt. epiſt. 106. paulo poſt initium, ſic arguens ex Apoſtolo ad Rom. 11. *Si gratia, iam non ex operibus eſt, alioquin gratia non eſt gratia. Operibus enim debitum redditur: gratia gratis datur: vnde etiam nuncupatur*. Confirmatur, & explicatur. Quod enim datur vt merces, & præmium operanti ex viribus naturæ, potius redditur, quam gratis donatur, ideoque propriè non eſt gratia; ſed iuxta Pelagianos gratia datur ex meritis liberi arbitrij operantis ex viribus naturæ; ergo &c.

13. Infertur primo nullam gratiã theologicam dari ex meritis liberi arbitrij operantis ex viribus naturę, ſiquidem eo ipſo propriè non eſſet gratia.

14. Infertur ſecundo aliquam gratiam theologicam dari ſine vllo merito eius, cui datur. Probatur: nam repugnat, vt quis bene vtendo alis ad volandum, mereatur primo accipere alas, licet poſſit mereri conſeruationem alarum; ſed ſicut non poſſumus volare, niſi per alas, ſic non poſſumus mereri vllam gratiam theologicam, niſi per vires gratiæ theologicę: nam vt dictum eſt, vires naturæ ſunt inſufficientes ad merendam gratiam theologicam: ergo repugnat, vt bene vtendo gratia theologica, & per eius vires faciendo actum meritorium, mereamur primo accipere gratiam theologicam, licet poſſimus mereri conſeruationem ipſius. Confirmatur: nam primum principium meriti non poteſt cadere ſub meritum: alioquin eueniret aliquid ſimile, ac ſi quis currendo, primò acquireret pedes, quibus currit: ſed aliqua gratia theologica eſt primum principium omnis meriti ſupernaturalis; ergo non poteſt cadere ſub vllum meritum ſupernaturale; ſed neque poteſt cadere ſub meritum naturale; ergo non poteſt cadere ſub vllum meritum; ac proindè prima gratia ad merendum merito ſupernaturali donatur omnino gratis, & non ex vllo merito. Ideo Auguſtinus ep. 106. dicit: *Opera ex gratia, non ex operibus gratia*.

15. Infertur tertio aliquam gratiam theologicam dari ex meritis factis ex viribus primæ gratiæ theologicæ datæ ſine vllo merito. Probatur: nam vita æterna, ſiue ſupernaturalis beatitudo eſt gratia theologica, iuxta illud ad Rom. 6. *Gratia Dei vita æterna*; ſed vita æterna datur ex meritis factis per vires gratiæ; ideoque Apoſtolus 2. ad Tim. 4. vitam æternam vocat coronam iuſtitiæ, dicens: *Repoſita*

eſt

eſt mihi corona iuſtitiæ; ergo &c. Confirmatur: nam per fidem meremur de congruo gratiam iuſtificationis, & gratiam, per quam adiuuemur ad bene operandum; ergo &c. Gratia, quæ datur in præmium meritorum factorum ex viribus gratię, Io.1. vocatur *gratia pro gratia*. Licet autem ſit contra rationem gratiæ, vt cadat ſub meritum naturæ, tamen vt acutè obſeruat Auguſtinus ep. 106. non eſt contra rationem gratiæ, vt cadat ſub meritum gratiæ. Ratio eſt, quia licet natura non poſſit mereri gratiam, ſiquidem gratia debet eſſe ſupra meritum naturæ: tamen gratia poteſt mereri gratiam, cum gratia non debeat eſſe ſupra meritum gratiæ, imò ipſa gratia poſſit mereri, vt augeatur, & perficiatur. Verba Auguſtini ſunt: *Cum ergo fides impetrat iuſtificationem, ſicut vnicuique Deus partitus eſt etiam ipſius menſuram fidei, non gratiam Dei aliquid meriti præcedit humani, ſed ipſa gratia meretur augeri, vt aucta mereatur perfici, comitante, non ducente, pediſſequa, & non præuia voluntate*. Videri etiam poteſt idem Auguſt. lib. de gratia, & lib. arbit. cap. 8. & 9. vbi de hoc puncto agit ex profeſſo.

16. Obijciebat Pelagius: ſi gratia datur, & non ex meritis, Deus cum illam vni dat, alteri non dat, eſt acceptor perſonarum.

17. Reſpondeo, quod quando quis ex mera liberalitate aliquid vni gratis dat, alteri non dat, non eſt acceptor perſonarum, vt patet. Confirmatur primo ad hominem: nam Pelagius fatebatur gratiam creationis dari ſine vllo merito, & tamen Deus ex eo, quod iſtos homines creet, alios nõ creet, non eſt acceptor perſonarum. Confirmat ſecundo Auguſtinus ad hominem lib. 1. de pecc. mer. & rem. c. 21. nam ex duobus Infantibus alter ſine vllo merito accipit gratiam baptiſmi, & obtinet regnum Cœlorum, alter non accipit gratiam baptiſmi, & excluditur à regno Cœlorum, & tamen Deus non eſt acceptor perſonarum. Reſpondebant aliqui Pelagianorum infantes, qui baptizantur, baptizari in præmium alicuius meriti perſonalis: eos qui non baptizantur, priuari gratia baptiſmi in pœnam alicuius peccati perſonalis, quod in illa ætate commiſerunt. Verùm vt opponit Auguſtinus, hæc reſponſio riſu potius, & ſibilis, quam argumentis eſt explodenda. Confirmat tertio lib. 2. eiuſdem operis: nam humanitati Chriſti ſine vllo merito data eſt gratia vnionis hypoſtaticæ, quæ negatur alijs humanitatibus, & tamen Deus non eſt acceptor perſonarum. Reſpondebant Pelagiani defendentes vnum errorem alio errore maiore, Chriſtum natum eſſe purum hominem, ac deindè meruiſſe, vt fieret filius Dei. Sed hæc reſponſio continet aliam hæreſim, & vt obijcit Auguſtinus, Chriſtus debet eſſe vnus tantum; ex hac autem doctrina ſequitur, quod poſſent eſſe duo, tres, & plures Chriſti, ſiquidem alij etiam homines per vires naturales liberi arbitrij poſſent peruenire ad hoc, vt fierent filij Dei, vt Chriſtus.

18. Dicendum ſeptimo contra 10. errorem Pelagij; etiamſi ad omnes, & ad ſingulos actus bonos, & ad non peccandum indigeamus adiutorio gratię præuenientis, & comitantis noſtrum conſenſum, nihilominus habemus liberum arbitrium, quo ita peccamus, vt poſſimus non peccare, ita bene operamur, vt poſſimus non bene operari.

19. Probat primo Auguſtinus epiſt. 46. dicens; *Si non eſt gratia Dei, quomodo ſaluat mundum? ſi non eſt liberum arbitrium, quomodo iudicat mundum?* Explicatur. Nam ſi liberum arbitrium ſine adiutorio gratiæ ſeruat mandata, & meretur vitam æternam, non Deus ſaluat nos per gratiam, ſed dat vitam æternam debitam meritis liberi arbitrij. Rurſus, ſi cum peccamus, & tranſgredimur præcepta, non liberè, ſed neceſſario peccamus, iniuſtè nos Deus damnat, & punit propter peccata, quæ non potuimus vitare.

20. Probat ſecundo lib. de gratia, & lib. arb. cap. 2. 3. & ſequent. Nam Deus in Scripturis præcipit nobis, vt conuertamur ad ipſum per obſeruantiam mandatorum, vt cum Zach. 1. dicit: *Conuertimini ad me*; ſed non præciperet, vt conuertamur ad Deum per obſeruantiam mandatorum, & non iuſtè puniret nos, cum tranſgredimur mandata, niſi poſſemus liberè conuerti, & obſeruare mandata etiam ſupernaturalia credendi, ſperandi, & diligendi Deum ſuper omnia; ergo poſſumus liberè conuerti, & obſeruare mandata etiam ſupernaturalia. Rurſus in iiſdem Scripturis nos petimus à Deo, vt nos conuertat ad ſe per obſeruantiam mandatorum, vt cum Pſalmo 84. dicimus; *Conuerte nos Deus ſalutaris noſter*; ſed non peteremus à Deo, vt nos conuerteret, ſi liberum arbitrium ad hoc, vt liberè conuerteretur ad Deum, non indigeret gratia, & adiutorio Dei, & niſi ipſa conuerſio, quam petimus, eſſet donum Dei; ergo obſeruantia mandatorum, & conuerſio ad Deum ſimul ſunt nobis libera, ſimul ſunt dona Dei. In Scripturis igitur tot ſunt argumenta pro libero arbitrio, quot ſunt præcepta, tot ſunt argumenta pro gratia, quot ſunt orationes, quibus petimus diuinum adiutorium ad obſeruanda præcepta; & quia fideles ſemper crediderunt ſe obligari diuinis præceptis, ſemper per orationes petierunt à Deo adiutorium ad obſeruanda præcepta, ideo fideles ſemper confeſſi ſunt gratiam, & liberum arbitrium.

21. Probat tertio lib. 2. de pecc. mer. & rem. cap. 18. nam ſi liberum arbitrium, hoc eſt voluntas, quæ eſt indifferens ad hoc, vt ſit bona, vel mala, à Deo eſt; bona autem voluntas ex nobis eſt, & non ex Deo, *meliùs eſt quod à nobis, quam quod ab illo eſt: quod ſi abſurdiſſimè dicitur, oportet fateamur etiam bonam voluntatem nos diuinitus adipiſci*.

22. De-

22. Debet aduerti, quod hic error, quod nimirum non eſt liberum arbitrium, ſi diuino indiget adiutorio, eſt principium commune, in quo conuenerunt Pelagiani, Prædeſtinatiani, Lutherani, Caluiniſtæ &c. & ex quo intulerunt contrarias hæreſes. Pelagius enim aſſumpto eo principio, tanquam maiori ſyllogiſmi, ſubſumpſit minorem, *ſed eſt liberum arbitrium, vt patet ex fide, & ratione*; & concluſit, *ergo non indigemus adiutorio Dei*. Prædeſtinatiani ſubſumpſerunt; *ſed indigemus adiutorio Dei*, & concluſerunt, *ergo non eſt liberum arbitrium*. Fides catholica docet ita nos habere liberum arbitrium, vt Dei ſemper indigeamus auxilio, qui Deus ita nos præuenit auxilio præcedente conſenſum, & adiuuat auxilio comitante conſenſum, vt neque auxilium præueniens, neque comitans auferat liberum arbitrium; ſiquidem vt colligitur ex Tridentino ſeſſ.6. cap.5. & can.3. auxilio præuenienti poſſumus non conſentire, atque illud abijcere: auxilium comitans oblatum poſſumus non acceptare.

23. Dicendum octauo contra 11. errorem Pelagij: Iuſti in hac vita, excepto Chriſto, & Beata Virgine, non ſolum per vires naturæ, ſed neque per vires gratiæ perueniunt ad hoc, vt non committant vllum peccatum, ne veniale quidem.

24. Probat Auguſtinus. Nam Iac.3. dicitur: *In multis offendimus omnes*. 1. Ioan. 1. *Si dixerimus, quia peccatum non habemus, ipſi nos ſeducimus, & veritas in nobis non eſt*. Ideo vt loquitur Tridentinum ſeſſ.6.cap.11. *Iuſtorum illa vox eſt: Dimitte nobis debita noſtra*; idemque definitum fuerat can. 6. & 7. Concilij Mileuitani. Hinc ſequitur Chriſti Eccleſiam militantem non componi ex iuſtis, qui nunquam peccarunt, ſed ex ijs, qui quotidie, quia peccant, clamant ad Deum: *Dimitte nobis debita noſtra*.

25. Dicendum nono contra 12. errorem Pelagij: non poſſumus vincere tentationes ex viribus naturalibus liberi arbitrij ſine adiutorio gratiæ, vt ex Innocentio I. docet Cæleſtinus in ep. ad Epiſc. Gal. cap.6.

26. Probat Auguſtinus lib. de gratia, & lib. arb. cap. 5. Apoſtolus enim 1. ad Corint. 15. dicit: *Gratia autem Dei dat nobis victoriam per Dominum noſtrum Ieſum Chriſtum*; ergo victoria tentationum eſt donum gratiæ. Confirmat: nam Chriſtus Matth. 26. dicit; *Vigilate, & orate, vt non intretis in tentationem*; ergo quandoquidem orandus eſt Deus, vt non intremus in tentationem, hoc eſt vt à tentationibus non vincamur, victoria tentationum eſt donum Dei. Hanc victoriam oratione dominica petimus dicentes: *Ne nos inducas in tentationem*. Vt enim dicit Auguſtinus lib. 2. de pecc. mer. & rem. cap.4. per hæc verba petimus, *vt ſi forte tentari cœperimus à concupiſcentia noſtra, adiutorio eius non deſeramur, vt in eo poſſimus vincere, ne abſtrahamur illecti*.

27. Dicendum decimo contra 13. errorem Pelagij. Venia pœnitentibus datur ſecundum miſericordiam, & gratiam Dei, non ſecundum merita, & laborem eorum, ac proinde per vires liberi arbitrij ſine gratia Dei nemo poteſt facere fructus dignos pœnitentiæ, itaut veniam mereatur.

28. Probat primo: nam ſi per vires naturæ ſine gratia Chriſti poſſumus facere opera pœnitentiæ, quibus mereamur veniam, & iuſtificemur, non indigemus redemptione per Chriſtum, ac proinde, vt infert Auguſtinus ep.106. paulo poſt initium, poſſumus dicere id, quod de lege dicit Apoſt. ad Gal. 2. *Si per naturam iuſtitia: ergo Chriſtus gratis mortuus eſt*.

29. Probat ſecundo Auguſtinus eadem ep. non multò ante finem: nam ipſa pœnitentia obtinens veniam peccatorum eſt donum Dei, iuxta illud Apoſtoli 2. ad Tim.2. *Ne forte det illis Deus pœnitentiam*; ergo dum peccatores obtinent veniam per pœnitentiam, obtinent veniam per gratiam Dei, non autem per merita facta ex viribus arbitrij ſine gratia. Addo, quod licet per actus pœnitentiæ ſupernaturalis, & factos viribus gratiæ poſſimus mereri veniam, & iuſtificationem, tamen non poſſumus illam mereri de condigno, ſed ſolum de congruo: ideoque Tridentinum ſeſſ.6. cap.8. dicit. *Gratis autem ideo iuſtificari dicimur, quia nihil eorum, quæ iuſtificationem præcedunt, ſiue fides, ſiue opera, ipſam iuſtificationis gratiam promeretur*, intellige, *de condigno*. Ratio eſt, quia vt docet communis ſententia in tract. de Incarn. ſola Perſona infinita, ac proindè ſolus Chriſtus poteſt de condigno ſatisfacere pro mortali, vel eius remiſſionem de condigno mereri; ergo pœnitentia puri hominis non poteſt ſatisfacere de condigno, neque de condigno mereri remiſſionem peccati mortalis alieni, vel proprij.

30. Dicendum vndecimo contra vltimum errorem Pelagii, qui non ſpectat ad materiam de gratia; diuites baptizati, etiamſi retineãt ſuas diuitias, ſi bene illis vtantur, poſſunt conſequi regnum cœlorum.

31. Probat Auguſtinus ep.106. Apoſtolus 1. ad Tim.6. dicit: *Diuitibus præcipe, non ſublime ſapere, neque ſperare in incerto diuitiarum, ſed in Deo viuo, qui præſtat omnia nobis abundè ad fruendum, bene agere, & diuites fieri in bonis operibus, facile tribuere, communicare, theſaurizare ſibi fundamentum bonum in futurum, vt apprehendant vitam æternam*; ergo diuites retinendo ſuas diuitias, dummodo faciant quæ Apoſtolus præcipit, poſſunt conſequi vitam æternam, hoc eſt regnum cœlorum.

32. Errores Prædeſtinatianorum, & recentiorum hæreticorum, qui conueniunt cum Pelagio in eo principio, quod ſi ad omnes actus bonos indigemus adiutorio Dei, non datur liberum arbitrium, reiecti ſunt, agendo contra 10. errorem Pelagij.

QVÆ-

QVAESTIO LXVI.

De Erroribus Semipelagianorum.

1. CVm Auguſtinus in aliquibus libris contra Pelagium, & præſertim lib. de corrept. & gratia docuiſſet omnes homines naſci cum peccato originali, ac proinde in maſſa perditionis, hoc eſt dignos æternæ damnatione; ex hac autem maſſa Deum per æternam ſuam prædeſtinationem quoſdam miſericorditer eligere ad gratiam, per quam credant in Chriſtum, & iuſtificati perſeuerent, & ſaluentur, alios autem iuſto iudicio non eligere ad iſtam gratiam, ſed relinquere in maſſa perditionis, ita vt vel non credant in Chriſtum, vel credentes non iuſtificentur, vel iuſtificati non perſeuerent vſque ad mortem, & non ſaluentur: ex occaſione huius doctrinæ orta eſt hæreſis Prædeſtinatianorum, vt dictum eſt quæſtione 64. Præterea in Gallia, & præſertim Maſſiliæ quidam Epiſcopi, & Præsbiteri, quorum princeps videtur fuiſſe Ioannes Caſſianus, viri, vt dicit Proſper in epiſt. ad Auguſt. clari, & in omnium virtutum ſtudio egregii, exiſtimarunt Auguſtini doctrinam de vocatione electorum ſecundum propoſitum Dei eſſe contrariam ſenſui Eccleſiæ, & antiquorum Patrum, eaque reiecta, nouam ſectam commenti ſunt, quæ dicta eſt Semipelagiana, quia ita quoſdam Pelagianos errores reſpuebat, vt alios retineret. Oppoſuerunt ſe nouæ ſectæ, ac reliquiis Pelagianorum duo Auguſtini diſcipuli, Proſper, & Hilarius, quorum ille poſtea fuit Epiſcopus Rhegienſis in Gallia, hic à multis putatur fuiſſe Epiſcopus Arelatenſis. Verum cum Semipelagianorum auctoritati reſiſtere non poſſent, totam Semipelagianorum doctrinam ſcripto complexi ſunt, & Auguſtino per literas tranſmiſerunt, rogantes, vt quid de illa ſentiendum eſſet, explicaret.

2. Vt igitur ex Epiſtolis Proſperi, & Hilarii colligitur, Semipelagiani primo cum catholicis docuerunt omnes homines naſci obnoxios peccato originali, ac non poſſe à peccato liberari, & ſaluari per vires naturales liberi arbitrij, ſed ſolum per Chriſti gratiam. Docuerunt etiam gratiam Chriſti præuenire voluntates hominum, atque hominem ſine gratia non poſſe vllum opus bonum incipere, vel perficere.

3. Secundo docuerunt, propoſita externa prædicatione Euangelij, poſſe homines per vires naturales liberi arbitrij credere, & ad baptiſmum accedere, atque in fide, quæ deinde per Dei gratiam ſit augenda, & iuuanda, perſeuerare. Hunc errorem, qui eſt Semipelagianorum præcipuus, & in quo cæteri fundantur, docuerat ipſe Auguſtinus in quibuſdam libris ante Epiſcopatum ſcriptis, aſſerens fidem initialem gratia non præueniri, nec eſſe donum Dei, cumque errorem retractat lib. 1. retract. cap. 23. & lib. de dono Perſeu. cap. 3.

4. Tertio docuerunt gratiam Chriſti, & æternam ſalutem omnibus ſine exceptione eſſe propoſitam, itaut quicunque per vires naturales liberi arbitrij ad fidem, & ad baptiſmum accedere voluerint, conſequantur gratiam, qua ſalui eſſe poſſint.

5. Quarto docuerunt Deum ab æterno præſciſſe, quinam per naturales vires liberi arbitrij credituri ſint in Chriſtum, & in fide per gratiam iuuanda permanſuri, atque in gratia morituri, eoſque prædeſtinaſſe ad gloriam æternam; ideo omnes homines in ſacris literis moneri, vt credant, ac bene operentur, quia per vires naturales liberi arbitrij poſſunt credere, & credendo, accipere gratiam, qua diuina mandata obſeruent, & ſaluentur.

6. Quinto docuerunt prædeſtinationem ab Auguſtino prædicatam, per quam Deus, nullis præcedentibus meritis, quoſdam eligit ad gratiam, per quam credant, iuſtificentur, perſeuerent, & ſaluentur, alios ad talem gratiam non eligit, ſed relinquit in maſſa perditionis, eſſe omnino reiiciendam, tanquam alienam à doctrina veterum Patrum, & quæ ſub nomine prædeſtinationis fatalem quandam neceſſitatem inducit, lapſis adimit curam reſurgendi, ſanctis autem occaſionem teporis affert. Addebant, quod etiamſi hæc doctrina eſſet vera, tamen non eſſet prædicanda, vtpotè quæ eſt ædificationi audientium contraria.

7. Sexto quidam illorum dum cogebantur ad concedendam gratiam præcedentem omnia merita, ne ſi omnis gratia ſit ſubſequens aliquod meritum, propriè non ſit gratia, cum detur ex merito. Reſpondebant cum Pelagianis, gratiam præuenientem omnia merita eſſe gratiam creationis, qua ante omnia merita accipimus liberum arbitrium, quo bene vtendo, ac per naturales vires credendo, quærendo, petendo, & pulſando, poſſumus peruenire ad gratiam Chriſti.

8. Septimo dicebant Deum omnes homines, vel per legem naturæ, vel per legem ſcriptam, vel per prædicationem Euangelij vocare ad ſalutem, quam poſt aduentum Chriſti ſolum per baptiſmum poſſumus obtinere, & quod ſicut aliqui per vires naturales liberi arbitrij ſunt inobedientes diuinæ vocationi, quia nolunt obedire, & credere, ſic aliqui per vires naturales arbitrij ſunt obedientes vocationi, quia volunt, ſiquidem vnuſquiſque ex viribus naturalibus, quantum poteſt ad malum, & ad peccandum, tantum poteſt ad bonum, & ad bene agendum, itaut ſi eligat bonum, gratia Dei ſubſequente, iuue-

tur:

tur: ſi eligat malum, ſubtractione gratiæ puniatur.

9. Octauo cum opponebatur, quod ex paruulis, alter ſine vllo merito perſonali præcedente obtinet gratiam baptiſmi, & moriens ſaluatur, alter non obtinet gratiam baptiſmi, & moriens damnatur: Reſpondebant, infantes, qui baptizantur, baptizari, & ſaluari in præmium bonorum operum, quæ Deus videt illos facturos fuiſſe, ſi viuerent; Infantibus autem, qui non baptizantur, negari gratiam baptiſmi, & ſalutem, in pænam peccatorum, quæ Deus videt illos facturos fuiſſe, ſi viuerent. Similiter dicebant, quod Deus vni nationi dat gratiam, vt illi prædicetur Euangelium, in præmium fidei, qua præuidit illas crederituras, ſi prædicaretur Euangelium, alteri nationi negat gratiam prædicationis Euangelij, in pænam incredulitatis, qua præuidet illam non credituram, ſi prædicaretur Euangelium.

10. Nono dicebant Chriſtum æqualiter pro omnibus mortuum eſſe, ac Deum æqualiter velle omnes homines ſaluos fieri, & ad agnitionem veritatis venire, ac proinde rationem, cur vnus potius conuertatur, & ſaluetur, quam alius, non eſſe diuinam prædeſtinationem, & gratiam, qua ſpecialiter velit ſalutem vnius magis, quam alterius, ſed liberum arbitrium.

11. Decimo negabant dari certum numerum prædeſtinatorum, qui neque poſſit augeri, neque minui.

12. Vndecimo demum dicebant, quod cum ad ſalutem adultorum duo requirantur, nimirum obedientia hominis, & gratia Dei, prior eſt obedientia hominis, quam gratia Dei, & initium ſalutis ex eo eſt, qui ſaluatur, non ex eo, qui ſaluat, itaut voluntas hominis diuinæ gratiæ ſibi pariat opem, non gratia ſibi humanam ſubijciat voluntatem.

13. Acceptis epiſtolis Proſperi, & Hilarij, quibus exponebant doctrinam Semipelagianorum, Auguſtinus paulo ante mortem relatos Semipelagianorum errores confutauit duobus lib. de Prædeſt Sanct. & de Dono Perſeuer. quibus Semipelagiani non ſunt correcti, ſed mortuo Auguſtino, eius doctrinam voce, & ſcripto calumnioſè exagitare, & Proſperum, atque Hilarium in ſuſpicionem Hæreſeos vocare cæperunt, ac Proſper aduerſariorum errores, & calumnias pluribus opuſculis relecit. Verùm cum Proſper, & Hilarius Semipelagianorum auctoritati reſiſtere non poſſent, Romam ſimul venerunt ad Cæleſtinum Pontificem, qui audita Semipelagianorum petulantia, per Epiſtolam ad Epiſcopos Galliæ datam doctrinam Auguſtini commendauit, Semipelagianis ſilentium indixit, eorumque errores damnauit. Cum autem Ioannes Caſſianus, præſertim collat. 13. de Protectione Dei, Semipelagianos errores docuiſſet, Proſper illos confutauit, libro qui inſcribitur contra Collatorem. Poſt plures annos iuſſu, vt creditur Sancti Leonis, vel vt verius eſt, Felicis IV. in ſecundo Concilio Arauſicano in Gallia celebrato, promulgati ſunt vigintiquinque Canones verbis ferè Auguſtini concinnati, & à Sede Apoſtolica ad illud concilium tranſmiſſi, quibus Semipelagiana hæreſis damnata eſt, licet eius ſectatores, hoc eſt Ioannes Caſſianus, & quidam alij Galliæ Præsbyteri, & Epiſcopi, nec non Fauſtus Proſperi in Epiſcopatu Rhegienſi ſucceſſor, nunquam fuerint ab Eccleſia damnati vt hæretici, ſed tolerati vixerint inter Catholicos, quia mortui ſunt, antequam eorum errores vltimo damnarentur à Concilio Arauſicano.

QVAESTIO LXVII.

Proponitur doctrina catholica contra errores Semipelagianorum.

1. SVpereſt, vt proponamus doctrinam catholicam contra errores Semipelagianorum, qui errores ſunt ita ſubtiles, vt facilè ſit, vel probabiles catholicorum ſententias reijcere, tanquam ſemipelagianas, vel errores Semipelagianos defendere, vt probabiles ſententias. Dicendum igitur contra præcipuum, & fundamentalem errorem ſemipelagianorum: non ſolum volentibus, & incipientibus credere datur, & eſt neceſſaria gratia ſubſequens, per quam poſſint in fide proficere, & per bona opera conſequi ſalutem, ſed etiam datur, & eſt neceſſaria gratia præueniens ad hoc, vt poſſint velle, & incipere credere ideoque non ſolum augmentum, ſed etiam initium fidei, & credulitas, ſeu voluntas credendi eſt donum gratiæ.

2. Probat primo Auguſt. l. 1. de Prædeſt. Sanc. cap 2. Nam ſi tota gratia eſt ſubſequens voluntatem credendi, & fidem initialem, quæ voluntas, & fides initialis non ſit donum Dei, neque effectus gratiæ præuenientis, ſed ſit ex viribus naturæ, tota gratia datur ex aliquo merito facto ex viribus naturæ, quod ſpectat ad nonum errorem Pelagij. Quia verò Semipelagiani poterant dicere voluntatem credendi, & initium fidei prærequiri ad gratiam, non vt meritum, ſed vt meram conditionem, vel diſpoſitionem, refellit hoc Auguſtinus, dicens: *Quis autem dicat eum, qui capit credere, ab illo, in quem credidit, nihil mereri?*

3. Probat ſecundo eodem cap. 2. Nam præſertim de donis gratiæ dicit Apoſtolus ad Rom. 11. *Quis prior dedit illi, & retribuetur ei? quoniam ex ipſo, & per ipſum, & in ipſo ſunt omnia*; ſed iuxta opinionem allatam prius nos per vires arbitrij damus Deo voluntatem credendi, & initium fidei, vt retribuatur nobis gratia, per quam poſſimus in fide proficere, & bene operando, ſalutem conſequi: rurſus non à Deo per gratiam ſunt omnia ſpectantia ad ſalutem, ſed voluntas credendi, & initium

fidei

fidei eſt à nobis per vires naturæ, ac deinde cætera ſunt à Deo per gratiam; ergo &c.

4. Probat tertio; Apoſtolus enim ad Philip. 1. dicit; *Vobis donatum eſt, non ſolum vt in eum credatis, ſed etiam vt pro illo patiamini*; ergo non ſolum eſt donum Dei, vt plenius, perfectiuſque credamus, ſed etiam vt ſimpliciter credamus. Neque enim nos incipimus, Deus autem perficit, ſed vt ibidem dicit Apoſtolus, *Qui cæpit in nobis opus bonum, ipſe perficiet*. Rurſus idem Apoſtolus 1. ad Cor. 7. dicit; *Tanquam miſericordiam conſequutus à Domino, vt ſim fidelis*; ergo Apoſtolus dono gratiæ conſequutus eſt, non ſolum vt eſſet fidelior, ſed etiam vt primo eſſet fidelis; vt patet etiam Act. 9. ex hiſtoria conuerſionis Sancti Pauli, ex qua habetur, quod Saulus cum non ſolum nollet credere, ſed vellet perſequi credentes, per gratiam Dei præuenientem accepit ipſam primam voluntatem credendi in Chriſtum, atque ex incredulo factus eſt credens.

5. Probat quarto ex eodem Apoſt. 2, ad Corin. 3. vbi loquens de ijs, quæ ſpectant ad pietatem, & religionem, dicit; *Non quod ſimus ſufficientes cogitare aliquid à nobis, quaſi ex nobis, ſed ſufficientia noſtra ex Deo eſt.* Ex his verbis arguit Auguſtinus dicens; *Quis non videat prius eſſe cogitare, quam credere? Quod ergo pertinet ad religionem, atque pietatem, de qua loquebatur Apoſtolus, ſi non ſumus idonei cogitare aliquid quaſi à nobiſmetipſis, ſed ſufficientia noſtra ex Deo eſt, profectò non ſumus idonei credere aliquid quaſi ex nobiſmetipſis, quod ſine cogitatione non poſſumus, ſed ſufficientia noſtra, qua credere incipimus, ex Deo eſt.*

6. Probat quinto cap. 3. Vt enim docet Apoſtolus 1. ad Corin. 4. fidelis non diſcernit ſe ipſum ad infideli per vires naturæ, ſed diſcernitur à Deo per vires gratiæ, ideoque dicit; *quis enim te diſcernit?* & quia fidelis poterat reſpondere, *Ego liberè credens per fidem diſcerno me ipſum à non credente*, ſubdit Apoſtolus; *Quid autem habes quod non accepiſti? ſi autem accepiſti, quid gloriaris quaſi non acceperis?* ſed ſi fidelis liberam voluntatem credendi, & initium fidei non haberet à Deo per donum gratiæ, ſed à ſe ipſo per vires naturæ, ita per hanc voluntatem credendi, & per initium fidei diſcerneret ſe ipſum ab infideli, qui credere non vult, vt poſſet de ſua credulitate, & fide gloriari, tanquam de non acceptis per donum gratiæ; ergo etiam voluntatem credendi, & initium fidei accipimus per donum gratiæ. Relato hoc teſtimonio Apoſtoli, *Quid autem habes, quod non accepiſti*, addit Auguſtinus, *Quo præcipuè teſtimonio etiam conuictus ſum, cum ſimiliter errarem, putans fidem, qua in Deum creditur, non eſſe donum Dei, ſed à nobis eſſe in nobis, & per illam nos impetrare Dei dona.*

7. Ex hac Auguſtini doctrina, & ex teſtimonijs Scripturarũ ab ipſo adductis deſumpti ſunt Canones quintus, ſextus, & ſeptimus Concilij Arauſicani, in quorum quinto aſſeritur quod *qui dixerit initium fidei, & credulitatis affectum non per donum gratiæ, & inſpirationem Spiritus Sancti, ſed naturaliter nobis ineſſe, Apoſtolicis dogmatibus aduerſarius comprobatur*. In ſexto aſſeritur, quod *ſi quis ſine gratia Dei credentibus, petentibus, quærentibus, pulſantibus &c. diuinam miſericordiam conferri, non autem vt credamus, velimus, vel hæc omnia, ſicut oportet, agere valeamus per inſpirationem Spiritus Sancti in nobis fieri confitetur, reſiſtit Apoſtolo dicenti; quid habes, quod non accepiſti? & gratia Dei ſum id, quod ſum.* In ſeptimo aſſeritur, quod *ſi quis per naturæ vigorem bonum aliquod, quod ad ſalutem pertinet vitæ æternæ, cogitare, vt expedit, aut eligere, vel prædicationi Euangelij conſentire nos poſſe confirmat, abſque illuminatione, & inſpiratione Spiritus Sancti, hæretico fallitur ſpiritu, non intelligens vocem Dei Ioa. 15. dicentis, ſine me nihil poteſtis facere, & Apoſt. 2. ad Cor. 3. non quod idonei ſimus cogitare aliquid à nobis, quaſi ex nobis.*

8. Infertur, quod quandoquidem Scripturæ, & Concilia eodem pacto dicunt requiri gratiam ad incipiendum, & ad perficiendum opus noſtræ iuſtificationis, & ſalutis; ad perficiendum autem requiritur gratia intrinſecè ſupernaturalis; etiam ad incipiendum requiritur gratia intrinſecè ſupernaturalis. Inſinuat hanc doctrinam Auguſtinus lib. de prædeſt. Sanct. cap. 5.

9. Poteſt obijci; vt narratur Act. 10. Cornelius Centurio, antequam crederet in Chriſtum, per orationes, & eleemoſinas meritus eſt, vt mitteretur ad eum Angelus, à quo vocaretur ad fidem Chriſti; ſed tales orationes, & eleemoſinæ vtpotè factæ ante fidem, fuerunt factæ ex viribus naturæ; ergo aliqui per vires naturæ meruerunt primam gratiam vocationis ad fidem. Respondet Auguſtinus lib. de Prædeſt. Sanct. cap. 7, quod Cornelius *non ſine aliqua fide donabat, & orabat*. Nam iuxta doctrinam Apoſtoli ad Rom. 10. quomodo orationibus *inuocabat, in quem non crediderat?* Cornelius igitur, nullis præcedẽtibus meritis, acceperat gratiam præuenientem, per quam aliqua fide crediderat in Deum remuneratorem, & ex hac fide Deum orando inuocabat, vt obtineret ſalutem, & per orationes, & eleemoſinas factas, non ex viribus naturæ, ſed ex fide, & ex viribus gratiæ, obtinuit, vt vocaretur ad fidem Chriſti, & per Chriſtum ſaluus fieret; ideoque Concilium Arauſicanum can. 25. docet, fidem illius Centurionis non fuiſſe *de natura, ſed diuinæ largitatis donum*.

10. Poſita hac concluſione, qua reiicitur præcipuus, & fundamentalis error Semipelagianorum, facile eſt iudicium ferre de vndecim eorum propoſitionibus relatis quæſt. 66. ac diſtinguere, quid per illas verè, & catholicè, quid falſo, & hæreticè dicatur.

11. Prima igitur propoſitio, vt verba ſonant, eſt vera, & catholica. Dixi, *vt verba ſonant*: nam illa pars propoſitionis, per quam dicebant, præueniri voluntatẽ hominum Dei gratia, non intelligebatur ab ipſis cum generalitate catholica, ſed cum limitatione hæretica.

tica. Catholici enim dicunt Dei gratia præueniri omnes omnino actus, & volitiones ſalutares, etiam quibus volumus credere, conari, petere, pulſare &c. At Semipelagiani dicebant præueniri voluntates hominum, non omnes, ſed exceptis his. Similiter Catholici, dum dicunt ad nullum opus bonum incipiendum, vel perficiendum ſibi quemquam ſufficere, nomine operis boni intelligunt etiam initium fidei, voluntatem credendi, petendi &c. Semipelagiani verò intelligebant ſola opera bona diſtincta à voluntate credendi &c. vt notat Hilarius in Epiſ. ad Auguſtinum.

12. Opponebant primo: dum dicitur, quod ægrotus non poteſt facere vllum opus ſanatiuum ſine auxilio medici, nomine operis ſanatiui non intelligitur deſiderium, quo ægrotus vult ſanari, & credens in artem medici petit auxilium, & ſe committit curæ medici: nam proculdubio ægrotus poteſt hæc facere ſine auxilio medici: ergo dum dicitur, quod homo lapſus, & ægrotus propter peccatum originale non poteſt facere vllum opus ſalutare ſine auxilio gratiæ ſanantis, nomine operis ſalutaris non intelligitur voluntas, qua vult ſanari, & credens in Chriſtum ab ipſo petit ſalutem.

13. Reſpondeo, quod ſicut ægritudo inducens phræneſim, lethargum &c. eſt ita grauis, vt ægrotus ſine auxilio medici neque poſſit deſiderare ſanitatem, & inuocare auxilium medici, ſic ægritudo peccati originalis eſt ita grauis, vt ſine auxilio gratiæ ſanantis non ſolum non poſſimus deſiderare veram ſanitatē, ſed vt loquitur Apoſtolus, neque ſimus ſufficientes cogitare ſalutariter à nobis, quaſi ex nobis. Ideo Proſper lib. contra collatorem prope finē allatam doctrinam Caſſiani reijcit dicens: *Quaſi medicus noſter non etiam hoc donet morbidis, vt veram deſiderent ſanitatem.*

14. Opponebant ſecundo, vt refert Auguſtinus lib. de prædeſt. Sanct. cap. 11. cum ad Rom. 10. dicitur, *ſi credideris, ſaluus eris, vnum horum exigitur, alterum offertur. Quod exigitur in hominis, quod offertur in Dei eſt poteſtate.*

15. Reſpondet Auguſtinus: *cur non vtrumque eſt in Dei poteſtate, & quod iubetur, & quod offertur. Rogatur enim, vt det quod iubet &c.* Confirmatur: nam dum Matth. 19. dicitur, *Si vis ad vitam ingredi, ſerua mandata*, offertur vita æterna, exigitur obſeruantia mandatorum, & tamen Semipelagiani fatebantur contra Pelagium, non poſſe nos ſeruare mandata ſine gratia Dei, & obſeruantiam mandatorum eſſe ſimul nobis liberam, cum præcipiatur, & eſſe liberam Deo, cum orationibus petatur à Deo; ergo idem dicendum in caſu noſtro. Deus igitur cum dicit: *crede, & ſaluus eris*, ſimul offert ſalutem, quam promittit, & fidem, ſeu gratiam ad credendum, quam fidem præcipit.

16. Secunda propoſitio Semipelagianorum ex parte eſt vera, & catholica, ex parte falſa, & hæretica. Cornelius Ianſenius, lib. 8. de hær. Pelag. cap. 2. & 3. & lib. 3. de gratia Chriſti, cap. 3. docet Semipelagianos erraſſe, dicendo gratiam Chriſti, & ſalutem omnibus adultis ratione vtentibus ſine exceptione propoſitam, ita vt omnes accipiant gratiam ſufficientem ad ſalutem, & præſertim ad legem naturalem obſeruandam. Sed dicendum, quod certum eſt omnes habere gratiam ſufficientem ad obſeruanda præcepta, quando præceptis obligantur, alioquin obligarentur ad impoſſibile. Dicendum rurſus non eſſe errorem, ſed eſſe opinionem veram penè omnium Scholaſticorum, quod omnes adulti ratione vtentes, etiam infideles, habeant gratiam proximè, vel remotè ſufficientem ad obtinendam ſalutem, vt probatur etiam authoritatibus Auguſtini, & Proſperi, qui nunquam reiecerunt Semipelagianos quoad hoc punctum.

17. Error igitur illius ſecundæ propoſitionis conſiſtit in hoc, quod Semipelagiani dicebant gratiam, & ſalutem dari vt pediſſequā naturæ, adeoque illis ſolum, qui per vires naturæ voluerunt credere. Hic error reijcitur: nam de facto, vt conſtat Act. 10. Sancto Paulo gratia, per quam factus eſt fidelis, data eſt, cum nolebat in Chriſtum credere, ſed volebat Chriſtum perſequi: ergo gratia non datur ijs tantum, qui per vires naturæ volunt credere.

18. Caſſianus hoc argumento conuictus coll. 13. cap. 11. mediam quandam ſententiam ſequutus docuit, aliquibus gratiam Chriſti dari, qui per vires naturæ præueniunt gratiam, & volunt credere, & hoc pacto datam fuiſſe Zachæo, & latroni in cruce, qui, verba ſunt Caſſiani: *deſiderio ſuo vim quamdam regnis Cæleſtibus inferentes, ſpecialia vocationis monita præuenerunt*; aliquando dari ita, vt gratia præueniat bonam hominis voluntatem, & hoc pacto datam fuiſſe Paulo. Sed hæc opinio reijcitur omnibus fundamentis ex Auguſtino allatis paulo ante. Confutata eſt etiam à Proſpero, lib. contra coll. & damnata eſt Can. 8. concil. Arauſic. in quo dicitur: *ſi quis alios miſericordia, alios verò per liberum arbitrium ad gratiam baptiſmi poſſe venire contendit, à recta fide probatur alienus*; & can. 25. dicitur: *vnde manifeſtiſſimè credendum eſt, quod & illius latronis, quem Dominus ad paradiſi patriam prouocauit, & centurionis, ad quem Angelus Domini miſſus eſt, & Zachæi, qui ipſum Dominum ſuſcipere meruit, illa tam admirabilis fides non fuit de natura, ſed diuinæ largitatis donum.*

19. Tertia propoſitio, per quam Semipelagiani dicebant poſſe homines, ſuppoſita externa prædicatione Euangelij, per vires naturales liberi arbitrij credere, prout oportet, atque in fide, quæ deinde per Dei gratiam ſit augenda, perſeuerare, eſt hæretica: ſiquidem ſine gratia non poſſumus credere, prout oportet, & damnata eſt can. 7. Arauſicani, in quo dicitur: *Si quis per naturæ vigorem bonum aliquid, quod ad ſalutem pertinet vitæ æternæ, cogitare, vt expedit, aut eligere, ſine ſalutari, id eſt Euangelicæ*

prædicationi conſentire poſſe: confirmat, abſque illuminatione, & inſpiratione Spiritus Sancti, qui dat omnibus ſuauitatem in conſentiendo, & credendo veritati, hæretico fallitur ſpiritu.

20. Debet aduerti particula illa, *vt expedit*, & æquiualens, *prout oportet*, qua vtitur etiam Tridentinum ſeſſ. 6. can. 3. Certum enim videtur, quod audita prædicatione Euangelij, poteſt aliquis per vires naturales credere, prout non oportet, hoc eſt fide aliqua merè humana, non ſalutari, ſed vitioſa, & mala, quam velit credere, & baptizari, vt deinde ex. gr. pecunia emat gratiam faciendi miracula, & dandi Spiritum Sanctum, vt fortaſſe fecit Simon magus, act. 8. ergo auxilium gratiæ eſt neceſſarium ad credendum, non vtcunque, ſed fide ſalutari, & prout oportet.

21. Quæritur, vtrum audita prædicatione Euangelij, poſſit quis ſine auxilio gratiæ credere fide purè naturali, ac moraliter bona. Affirmant aliqui, alij negant, ſed de hoc puncto, agendum eſt alibi.

22. Quarta propoſitio continet plures errores. Primus eſt, quod Deus prædeſtinauerit ad primam gratiam dandam in præmium fidei habitæ ex viribus naturæ, quod eſt erroneum; ſiquidem Deus prædeſtinat ad primam gratiam dandam omninò gratis. Secundus eſt, quod Deus fidem initialem non prædeſtinauerit vt à ſe donandam, ſed ſolum præſciuerit, vt à nobis faciendam per vires naturæ, quod eſt pariter erroneum. Nam Deus omnes actus ſalutares, & bonos non ſolum præſciuit, vt à nobis liberè faciendos, ſed etiam prædeſtinauit, vt ab ipſo Deo donandos, iuxta illud Apoſtoli: *Quid habes, quod non accepiſti*; ſolos actus malos Deus non prædeſtinauit, vt à ſe donandos, quia illos non dat, ſed ſolum præſciuit, vt à nobis faciendos, Deo permittente. In ſacris igitur literis omnes monentur, vt credant, quia poſſunt credere, non per vires naturæ, vt dicebant Semipelagiani, ſed per vires gratiæ: Deus autem, cum proponitur Euangelium, non negat gratiam ſufficientem, qua poſſint audientes credere, & credendo, impetrare vlteriorem gratiam ad obſeruanda præcepta, & ad ſalutem obtinendam.

23. Quinta propoſitio, per quam reijciebant prædeſtinationem ab Auguſtino prædicatam, partim eſt hæretica, partim falſa. Primo Auguſtinus docuit prædeſtinationem ad primam gratiam non ſupponere præſcientiam abſolutam fidei, vel alterius meriti, cui tribuatur prima gratia, & hoc eſt de fide. Cum enim prima gratia detur, nullis præcedentibus meritis, Deus prædeſtinauit ad primam gratiam, non ſuppoſita ſcientia abſoluta vllius meriti, adeoque hæreticè Semipelagiani hoc negabant, ac dicebant Deum prædeſtinaſſe ad primam gratiam ex præſcientia abſoluta fidei naturalis. Secundo Auguſtinus docuit etiam prædeſtinationem ad gloriam dandam ex meritis gratiæ non ſupponere ſcientiam abſolutam vllius meriti, quod licet ſit verum, vt dixi lib. 2. de Deo, qu. 71. de prædeſt. tamen non eſt de fide, cum plurimi auctores doceãt prædeſtinationem ad gloriam ſupponere præſcientiam abſolutam meritorum, ideoque hoc punctum ſpectat ad profundiores illas quæſtiones, quas, vt dicit Cæleſtinus Papa in fine ep. ad Epiſ. Gall. *Non neceſſe habemus adſtruere.*

24. De fide igitur eſt, quod Deus, nulla præcedente præſcientia abſoluta meritorum, ex eadem maſſa perditionis cum æqualibus demeritis quoſdam miſericorditer eligit ad gratiam efficacem, per quam credant, quoſdam non eligit ad hanc gratiam efficacem, ſed iuſtè relinquit in maſſa perditionis. De fide eſt, quod ex iuſtificatis etiam habentibus æqualia merita quoſdam eligit ad gratiam efficacem, per quam perſeuerent vſque in finem, & ſaluentur, quoſdam non eligit, ſed permittit peccare, & in peccato morientes damnari. De fide eſt, quod ex lapſis etiam habentibus æqualia demerita, quoſdam efficaciter eligit ad iuſtificationem, quoſdam non eligit, ſed permittit perſeuerare finaliter in peccato. Si quæratur, quare Deus ad hæc dona vnum ſpecialiter eligat præ alio, reſpondet Auguſtinus lib. de dono Perſeu. cap. 8. cum Apoſtolo ad Rom. 9. *O homo tu quis es, qui reſpondeas Deo? Nunquid dicit figmentum ei, qui ſe fecit: cur me feciſti ſic?*

25. Opponebant primo, quod hæc prædeſtinatio ab Auguſtino prædicata eſſet aliena à ſenſu Eccleſiæ, & antiquorum Patrum.

26. Reſpondet lib. de dono Perſeu. cap. 23. Auguſtinus, quod hanc prædeſtinationem, & gratiam *nunquam Eccleſia tacuit in precibus ſuis, etſi aliquando in ſermonibus exerendam, nullo aduerſario cogente, non putauit.* Cum enim Eccleſia ſemper orauerit pro fide infidelium, pro conuerſione peccatorum, pro perſeuerantia finali iuſtorum, ſemper credidit fidem, conuerſionem, & perſeuerantiam finalem eſſe dona Dei, ac proinde Deum ab æterno aliquos prædeſtinaſſe ad hæc dona accipienda, alios non prædeſtinaſſe, pro ſua libera, & iuſtiſſima voluntate: ſed hæc eſt prædeſtinatio ab Auguſtino aſſerta; ergo Eccleſia ſemper docuit prædeſtinationem ad gratiam, quam prædeſtinationem Auguſtinus aſſeruit.

27. Opponebant ſecundo, quod ſub nomine prædeſtinationis inducitur quædam fatalis neceſſitas.

28. Reſpondeo, quod tunc prædeſtinatio induceret neceſſitatem, quando auferret vſum liberi arbitrij; ſed hunc non aufert; ergo &c. Ex eadem ratione lapſis non aufert rationabiliter curam reſurgendi, nec Sanctis affert rationabilem occaſionem torporis, ſicut per aduerſarios infallibilitas, quam concedunt, diuinæ præſcientiæ, non aufert lapſis rationabiliter curam reſurgendi, nec ſanctis, ac iuſtis affert rationabilem occaſionem torporis.

29. Opponebant tertio, quod hæc doctrina,

na; etiamſi eſſet vera, non eſſet prædicanda, quia eſt contraria ædificationi audientium, & plus deſperationis, quam exhortationis affert.

30. Reſpondet primo Auguſtinus lib. de dono perſeu. cap. 14. Paulum Apoſtolum illam, in ſuis Epiſtolis prædicaſſe. Reſpondet ſecundo eodem lib. cap. 17. grauiſſimis verbis dicens. *Ego autem nolo exagerare meis verbis, ſed illis potius cogitandum relinquo, vt videant, qualis ſit, quod ſibi perſuaſerunt, prædicationem prædeſtinationis, audientibus plus deſperationis, quam exhortationis afferre. Hoc enim eſt dicere, tunc de ſua ſalute hominem deſperare, quando ſpem ſuam, non in ſe ipſo, ſed in Deo didicerit ponendam, cum Propheta clamet, maledictus homo, qui ſpem ponit in homine.* Idem reſpondet infra, cap. 22. & lib. 1. de præd. Sanct. cap. 11.

31. Sexta propoſitio, per quam aliqui Semipelagianorum nomine gratiæ præuenientis omnia merita, intelligebant ipſum liberum arbitrium, coincidit cum 7. errore Pelagij reiecto concluſione 5. qu. 14. ideoque nihil eſt addendum.

32. In ſeptima propoſitione prima pars, in qua dicebant Deum omnes homines vocare ad ſalutem, eſt vera, vt dictum eſt, agendo de ſecunda propoſitione. Secunda pars, in qua dicebant, quod ſicut aliqui per vires naturales ſunt inobedientes, & diſſentiunt Euangelio, quia nolunt credere, & obedire, ſic aliqui per vires purè naturales ſunt obedientes, & conſentiunt, prout oportet, quia volunt, eſt hæretica, vt dictum eſt, agendo de ſecunda, & tertia propoſitione. Qui enim obediunt, & conſentiunt Euangelio, obediunt quidem, & conſentiunt, quia volunt, ſed volunt ex viribus gratiæ, non autem ex ſolis naturalibus. Tertia pars, in qua dicebant, quod vnuſquiſque ex viribus naturalibus quantum poteſt ad malum, & ad peccandum, tantum poteſt ad bonum, & ad obſeruanda præcepta, eſt hæretica, & continet quintum errorem Pelagij relatum ſupra, quod nimirum ſicut per vires naturales poſſumus transgredi omnia præcepta, ſic per eaſdem poſſumus implere omnia præcepta. Cum igitur aliquis obligatur præcepto, præſertim ſupernaturali, poteſt per vires naturales ſine auxilio gratiæ illud tranſgredi; at per vires naturales ſine auxilio gratiæ non poteſt illud implere. Explicatur exemplo. Si Deus daret alicui alas, & præciperet volatum, poſſet ille præceptum tranſgredi, & non volare, ſine auxilio alarum: at non poſſet præceptum implere, volando, ſine auxilio alarum. Quia verò Deus non præcipit impoſſibilia, non poteſt præcipere volatum, niſi det, vel offerat auxilium alarum; & proportionaliter non poteſt proximè obligare præcepto, niſi det, vel offerat gratiam ſufficientem ad illud implendum.

33. Octaua propoſitio, in qua dicebant, infantes, qui baptizati moriuntur, & ſaluantur, obtinere ſalutem in præmium, meritorum, quæ feciſſent, ſi vixiſſent, ac proportionaliter infantes, qui moriuntur ſine baptiſmo, damnari in pœnam peccatorum, quæ non fecerunt, ſed feciſſent, eſt hæretica, & abſurdiſſima, & reijcitur ab Auguſtino, lib. 1. de præd. Sanct. cap. 2. & ſeq. & lib. de dono perſeu. cap. 9. 10. & 13.

34. Arguit igitur primo, lib. de præd. Sāct. cap. 12. Nemo à Deo recipit præmium, aut pœnam pro iis, quæ nunquam fecit, aut faciet, ſed ſolum eſſet facturus ſub aliqua conditione, ideoque Apoſt. ad Cor. 2.5. dicit; *Omnes ſtabimus ante tribunal Chriſti, vt referat vnuſquiſque ſecundum ea, quæ per corpus geſſit, ſiue bonum, ſiue malum. Quomodo ergo potuit talibus viris in mentem venire, vt futura, quæ non ſunt futura, puniantur, aut honorentur merita paruulorum?*

35. Arguit ſecundo cap. 13. Nam ſi Deus poteſt per negationem baptiſmi punire peccata conditionatè futura, poſſet etiam per baptiſmum dimittere peccata conditionatè futura; ergo dum contra Pelagianos probatur paruulos naſci obnoxios peccato originali, ex eo, quod baptizantur in remiſſionem peccatorum, Pelagiani poſſent reſpondere, paruulos baptizari in remiſſionem peccatorum conditionatè futurorum, adeoque ex baptiſmo paruulorum non oſtendi peccatum originale; quod tamen nunquam Pelagiani auſi ſunt dicere propter eius abſurditatem.

36. Arguit tertio cap. 14. eiuſdem lib. Nam Sap. 4. dicitur, *Raptus eſt, ne malitia mutaret intellectum eius*; ſed ſi homo poſſet puniri pro peccatis, quæ faceret, ſi diutius viueret, nihil prodeſſet illum rapi, ne talia peccata committeret, ſiquidem nihilominus eſſet reus criminum conditionatè futurorum; ergo &c.

37. Reſpondebant Semipelagiani librum Sapientiæ non eſſe canonicum. Reijcit Auguſtinus hanc reſponſionem, tum quia conſtat librum Sapientiæ eſſe canonicum ex eo, quod vt canonicus ab antiquiſſimis temporibus legebatur in officijs eccleſiaſticis, & citabatur ab antiquis Patribus, tum quia nemo poteſt dubitare, quod ſi Iudas, & alij peccatores rapti fuiſſent, dum erant in ſtatu gratiæ, fuiſſent ſaluati, & tamen debuiſſent damnari, ſi homo judicatur pro peccatis, quæ feciſſet, ſi diutius vixiſſet; ergo &c.

38. Arguit quarto lib. de dono perſeu. cap. 9. Si enim homines poſſent recipere præmium, & pœnam pro meritis conditionatè futuris, fruſtra tantis laboribus Sanctorum fuit prædicatum, & prædicatur Euangelium. Nam etiam non prædicato Euangelio, poſſet Deus homines judicare ſecundum contumaciam, vel obedientiam, quam præſciuit homines habituros fuiſſe, ſi Euangelium audiſſent.

39. Arguit quinto ibidem. Nam Luc. 10. Chriſtus dicit, quod *ſi in Tyro, & Sidone factæ fuiſſent virtutes, quæ factæ ſunt in vobis, olim in cinere, & cilicio pœnitentiam egiſſent*; ergo Tyrij, & Sidonij non deberent damnari, ſed à damnatione

tione liberari propter pœnitentiam conditionatè futuram: & tamen Chriſtus ibidem dicit: *Veruntamen dico vobis, Tyro, & Sidoni remiſſius erit in die iudicij*: ſeueriùs ergo punientur iſti, hoc eſt Iudæi, ac illi, hoc eſt Tyrij, & Sidonij remiſſius, ſed tamen punientur.

40. Iiſdem argumentis reijcitur ſecunda pars propoſitionis, qua Semipelagiani dicebant vni genti prædicari Euangelium in præmium conuerſionis conditionatè præuiſæ, alteri negari prædicationem Euangelij in pœnam incredulitatis conditionatè præuiſæ, ne Deus ſit acceptor perſonarum. Preterea exemplo allato Tyriorum, & Sidoniorum conſtat hoc eſſe falſum. Nam Iudæis prædicatum fuit Euangelium, licet Deus ſciret illos non eſſe credituros; Tyrijs non fuit prædicatum, licet Deus ſciret illos fuiſſe credituros, & pœnitentiam acturos, ſi prædicaretur; ergo ratio, cur vni genti prædicatur Euangelium, non alteri, non eſt quam afferebant Pelagiani, ſed referenda eſt ad occulta iudicia Dei, qui dat gratiam, non ſecundum merita, ſed prout voluerit, iuxta doctrinam Apoſtoli ad Rom. 9.

41. Debet aduerti Auguſtinum manifeſtè admittere Deum habere ſcientiam meritorum conditionatorum, ac ſolum negare Deum dare præmium, aut pœnam pro meritis conditionatè futuris.

42. Nonam propoſitionem Ianſenius docuit eſſe hæreticam, quatenus aſſerit Chriſtum mortuum eſſe pro omnibus, etiam reprobis, ac non pro ſolis prædeſtinatis, ac Deum velle omnes ſaluos fieri, ſi per ipſos, vel parentes, aut Adamum non ſteterit, ac proinde dare omnibus adultis ratione vtentibus gratiam proximè, vel remotè ſufficientem ad ſalutem. Sed hæc Ianſenij doctrina damnata eſt vt hæretica ab Innocentio X. adeoque de fide eſt Chriſtum mortuum eſſe pro omnibus, etiam reprobis, & infidelibus, ac non pro ſolis prædeſtinatis, iuxta illud Apoſtoli 1. ad Tim. cap. 2. *qui dedit ſemetipſum redemptionem pro omnibus*. Error propoſitionis conſiſtit in illa particula, *æqualiter*, Deus enim vult omnes homines ſaluos fieri, ſed non æqualiter vult: nam prædeſtinatos efficaciter vult ſaluari, ideoque dat illis gratiam efficacem, & perſeuerantiam finalem; reprobos vult ſaluari, ſi per ipſos non ſteterit, & dat illis gratiam purè ſufficientem, efficacem ad ſalutem non dat, ſed ſolum offert. Proportionaliter Chriſtus mortuus eſt pro omnibus hominibus, ſed non æqualiter quoad applicationem meritorum. Nam pro prædeſtinatis applicauit mortem ſuam ad obtinendam illis gratiam efficacem ad ſalutem, pro reprobis ad obtinendam ſolum ſufficientem. Prima igitur ratio, cur vnus ſaluetur præ alio, eſt ſpecialis Dei miſericordia, qua vnum prædeſtinat, & eligit præ alio, & per gratiã facit, vt vnus præ alio liberè perſeueret in gratia, & iuſtitia vſque ad mortem, & obtineat vitam æternam, vt explicabitur infra.

43. Circa decimam propoſitionem certum eſt dari definitum numerum prædeſtinatorum, qui numerus, ſuppoſita immutabili Dei voluntate efficaci ſaluandi hos, cæteros autem damnandi in pœnam peccatorum, & in ſenſu compoſito cum tali voluntate, nec augeri poteſt, nec minui. Certum eſt rurſus potentia antecedenti, & in ſenſu diuiſo ab hac diuina prædeſtinatione numerum prædeſtinatorum poſſe augeri, vel minui. Semipelagiani, dum negabant certum numerum prædeſtinatorum, videntur negaſſe in Deo voluntatem ſpecialem dandi aliquibus præ alijs perſeuerantiam finalem, & in hoc errabant. Dicebant rurſus ijdem Semipelagiani perſeuerantiam finalem ita eſſe donum Dei, vt acceptum poſſit amitti. Sed hoc refutatur ab Auguſtino lib. de dono perſeu. cap. 6. Nam ſi quis accepit perſeuerantiam vſque in finem; ergo non poteſt amplius amittere perſeuerantiam vſque in finem, ſiquidem iam perſeuerauit vſque in finem; ſi autem non perſeuerauit vſque in finem, non accepit perſeuerantiam vſque in finem. Perſeuerantia igitur vſque in finem poteſt amitti oblata, illam non acceptando, & ſic non perſeuerando vſque in finem: at accepta non poteſt amplius amitti: ideoque vt ibidem loquitur Auguſtinus, *hoc donum Dei ſuppliciter emereri poteſt, ſed cum datum fuerit, amitti contumaciter non poteſt*.

44. Vndecima propoſitio, qua dicebant, quod prior eſt obedientia hominis, quam gratia Dei, & initium ſalutis in eo eſt, qui ſaluatur, non in eo, qui ſaluat, itaut voluntas hominis diuinæ gratiæ ſibi pariat opem, nõ gratia humanam ſibi ſubijciat voluntatem, includit errores reiectos prima, & ſecunda propoſitione. Confirmat abſurditatem huius propoſitionis Auguſt. lib. de prædeſt. Sanct. cap. 17. Nam Dominus Ioan. 15. dicit: *non vos me elegiſtis, ſed ego elegi vos*, quia nimirum prius Deus eligit nos per gratiam, quam nos eligamus Deum per fidem, & obedientiam; ſed ſi prior eſſet noſtra fides, & obedientia, quam gratia Dei, prius nos eligeremus Deum per fidem, & obedientiam, quam Deus eligeret nos per gratiam; ergo &c.

45. Debet aduerti Semipelagianos non conueniſſe in admittendis omnibus relatis erroribus, ſed quoſdam omnes, quoſdam aliquos tantum ſequutos eſſe. Prætertim Ioannes Caſſianus collat. 13. mediam quandam ſententiam ſequutus docuit primam gratiam aliquando præuenire, aliquando ſequi primam bonam hominis voluntatem; aliquando dari ex aliquo merito, aliquando ante omnia merita; aliquando nos benè, & ſalutariter operari ex viribus gratiæ, aliquando ex ſolis viribus liberi arbitrij; & iuxta hæc principia cap. 14. eius collationis docuit Iob, non ex viribus gratiæ, ſed ex ſolis viribus arbitrij victoriam de diabolo retuliſſe. Ideò Proſper, lib. contra Collatorem, hanc decimam Caſſiani definitionem reijcit dicens: *Si ipſe Deus ſciuit tantummodo, quid Iob poſſet, non etiam donauit, vt poſſet; teſtis*

pa-

patientiâ extitit, non auxiliator fuit. Et in quo erit neceſſarium gratiæ adiutorium, ſi humanis ſolum viribus tanta illa eſt parta victoria?

QVAESTIO LXVIII.

Oſtenditur auxilia præuenientia conſiſtere præſertim in pia cogitatione, & ſancta inſpiratione, & concurrere ad actus ſalutares, non ſolum moraliter, ſed phyſicè, immediatè, & indiuiſim cum libero arbitrio.

1. Reiecimus errores hæreticorum, & contra eos oſtendimus ad omnes, & ſingulos actus ſalutares eſſe neceſſariam gratiam præuenientem. Sequitur, vt agamus de ipſa gratia præueniente, & explicemus, in quo conſiſtat, & quo pacto concurrat cum libero arbitrio ad actus ſalutares, & liberum arbitrium moueat, ac trahat, faciat, vt Deus operetur, diſcernat pium ab impio.

2. Dicendum primo: auxilia præuenientia ad actus ſalutares præcipuè conſiſtunt in piis, & ſupernaturalibus cogitationibus, per quas apparet, & penetratur quod latebat, & in ſanctis, ac ſupernaturalibus inſpirationibus, & delectationibus, per quas ſuaue fit quod non delectabat.

3. Probatur primo ex Auguſtino lib. 2. de peccatorum meritis, & remiſſione, cap. 17. vbi dicit; *Vt autem innoteſcat quod latebat, & ſuaue fiat, quod non delectabat, gratia Dei eſt, quæ hominum adiuuat voluntates.* Eodem lib. cap. 19. dicit. *Cum ab illo illius adiutorium deprecamur ad faciendam, perficiendamque iuſtitiam, quid aliud deprecamur, quam vt aperiat, quod latebat, & ſuaue fiat quod non delectabat?* Idem docet innumeris aliis locis.

4. Probatur ſecundo ex Conciliis, quæ inſiſtendo doctrinę Auguſtini, auxilia gratiæ conſtituunt præſertim in illuminatione intellectus, qua cognoſcimus, quid ſit faciendum, & in inſpiratione, hoc eſt pio motu voluntatis nobis inſpirato, quo illud diligimus, eoque delectamur. Concilium Meleuitanum can. 4. dicit. *Cum vtrumque ſit donum Dei, & ſcire, quid facere debeamus, & diligere vt faciamus.* Idem ex Concilio Carthagineñſi docet Cæleſtinus in epiſt. ad Epiſc. Galliæ cap. 10. Concilium Arauſicanum 2. can. 7. dicit; *Si quis per naturæ vigorem bonum aliquod, quod ad ſalutem pertinet vitæ æternæ, cogitare, vt expedit, vel eligere, ſiue ſalutari, id eſt Euangelicæ prædicationi conſentire poſſe confirmat abſque illuminatione, & inſpiratione Spiritus Sancti, qui dat omnibus ſuauitatem in conſentiendo, & credendo veritati, hæretico fallitur ſpiritu*; ergo auxilia gratiæ præſertim conſiſtunt in illuminatione, & inſpiratione dante ſuauitatem conſentiendi. Concilium Senonenſe decreto 15. de lib. arb. dicit. *Vt voluntas humana miſericordia præuenientis auxilio ſuffulta, & interiori quodam, & occulto ſecretioris inſpirationis afflatu contacta ſeſe conuertat ad Deum*; ergo auxilia gratiæ conſiſtunt præſertim in diuinis inſpirationibus; Concilium Tridentinum ſeſs. 6. cap. 5. agens de auxiliis gratiæ præuenientis dicit. *Ita vt tangente Deo cor hominis per Spiritus Sancti illuminationem, neque homo ipſe nihil omninò agat, inſpirationem illam recipiens*; ergo auxilia gratiæ præuenientis conſtituit præſertim in illuminatione intellectus, & in inſpiratione voluntatis.

5. Probatur tertio: nam Deus per auxilia voluntatem mouet ad actus liberos, & ſalutares eo pacto, quo voluntas ſecundum ſuam naturam apta eſt moueri; ſed voluntas, cum ſit appetitus rationalis, ſecundum ſuam naturam apta eſt moueri cognitione, qua penetret, quam bonum ſit aliquid facere, & delectatione, qua delectetur tali bonitate, eamque diligat; ergo Deus voluntatem mouet ad actus ſalutares, præſertim infundendo intellectui piam cogitationem, & cognitionem, qua penetret, quam bonum ſit obſeruare mandata, & actus ſalutares exercere, & infundendo voluntati ſanctam inſpirationem, hoc eſt delectationem, & dilectionem, qua cum quadam ſuauitate diligat bonitatem obſeruandi mandata, & exercendi actus ſalutares.

6. Dices; Deus auxilia præuenientia operatur in nobis ſine nobis; ſed piam cogitationem, & ſanctam inſpirationem, cum ſint actus vitales, non operatur in nobis ſine nobis, ſed operatur nobiſcum, concurrentibus vitaliter intellectu, & voluntate; ergo &c.

7. Reſpondeo ex doctrina tradita quæſt. 10. num. 3. diſtinguendo maiorem; Deus auxilia præuenientia operatur in nobis ſine nobis phyſicè concurrentibus, nego; liberè cooperantibus, concedo; diſtinguo eodem pacto minorem; & nego conſequentiam. Auxilia præuenientia ſingulos actus liberos ſalutares conſiſtunt in piis cogitationibus, & ſanctis inſpirationibus, ſeu motibus voluntatis indeliberatis, ac nobis non liberis, qui præcedunt ſingulos actus liberos noſtræ voluntatis, quibus illuminationibus, & inſpirationibus Deus dicitur pulſare, inuitare, excitare, tangere cor, impellere ad electiones liberas ſalutares; ſed hos actus indeliberatos operatur in nobis ſine nobis liberè operantibus, licet Deus illos operetur in nobis nobiſcum phyſicè, & vitaliter concurrentibus; ergo.

8. Quæres primo, vtrum detur aliquod auxilium præueniens, quod Deus operetur in nobis ſine nobis, etiam phyſicè, & actiuè concurrentibus?

9. Reſpondeo affirmatiuè contra Suarium tom. 2. de gratia lib. 3. cap. 18. & 19. Ratio eſt, quia piæ cogitationes, & ſanctæ inſpirationes ſunt actus vitales ſupernaturales indeliberati; ſed per ſolas vires naturæ nō poſſumus elicere actus ſupernaturales; ergo actus vitales indeliberati, in quibus conſiſtunt piæ cogitationes, & ſanctæ inſpirationes, non eliciuntur per ſolas vires naturæ, ſed ad illos eliciendos iuuamur viribus ſupernaturalibus gratiæ; ſed licet de potentia abſoluta poſſimus eleuari purè extrin-

trinſecè ab Omnipotentia Dei, tamen connaturale eſt, vt eleuemur per aliquod auxilium, quo intellectus, & voluntas conſtituantur intrinſecè potentes elicere actus vitales ſupernaturales, vt dictum eſt lib. 1. de Deo, quæſt. 26. num. 10. oſtendendo neceſſitatem connaturalem luminis gloriæ ad videndum Deum; ergo de facto intellectus, & voluntas per aliquam qualitatem intrinſecam eleuantur ad eliciendos actus ſupernaturales indeliberatos, quam qualitatem Deus operatur in nobis ſine nobis actiuè concurrentibus.

10. Dices: ſufficienter eleuamur ad tales actus ſupernaturales eliciendos per habitus infuſos fidei, ſpei, charitatis, & virtutum moralium charitati annexarum.

11. Sed contra: nam tales actus ſupernaturales indeliberati ſæpè eliciuntur ab infidelibus carentibus omnibus habitibus infuſis, & à peccatoribus habentibus ſolum habitus fidei, & ſpei: rurſus ſæpè à fidelibus, & iuſtis eliciuntur ita, vt conſequent habitus infuſos, adeoque, vt non poſſint pro eodem inſtanti temporis pendere efficienter ab habitibus infuſis, ne detur mutua cauſalitas; ergo in omnibus iſtis caſibus homo eleuatur ad actus indeliberatos ſupernaturales producendos, non per habitus infuſos permanentes, ſed per aliquam qualitatem tranſeuntem, quam Deus pro ſingulis opportunitatibus producit in nobis ſine nobis actiuè concurrentibus.

12. Quæritur ſecundo, verum gratia inſpirationis, quæ ſpectat ad voluntatem, ſit donum diſtinctum, & non incluſum in gratia illuminationis, quæ ſpectat ad intellectum.

13. Reſpondeo aliquos docere gratiam inſpirationis eſſe donum incluſum in gratia illuminationis. Fundamentum eſt, quia donum, quod naturali neceſſitate conſequitur ex alio dono natura priori, dicitur includi in dono priori: ex. gr. quia naturales proprietates naturali neceſſitate ſequuntur ex ſubſtantia, & natura cuiuslibet rei, naturales proprietates dicuntur dona incluſa in dono creationis, per quod vnaquæque res accipit ſuam ſubſtantiã, & naturam; ſed poſito, quod intellectus per gratiam illuminationis cognoſcat, & penetret, vt oportet, dona ſupernaturalia, naturali neceſſitate ſequitur, quod voluntas ad illa inclinetur, iiſque delectetur inclinatione, & delectatione proportionata cognitioni; ergo gratia inſpirationis conſiſtens in ſupernaturali delectatione, & inclinatione voluntatis ad bona ſupernaturalia eſt donum incluſum in gratia illuminationis.

14. Dicendum: in natura lapſa, & vulnerata gratia inſpirationis, qua bonum ſupernaturale delectat, vt oportet, eſt donum diſtinctum à gratia illuminationis.

15. Probatur primo: nam S. Auguſtinus ſemper loquitur de illuminatione intellectus, & delectatione voluntatis, tanquam de donis diſtinctis; ergo &c. Probatur antecedens: lib. de Spiritu, & litera cap. 3. dicit. *Cum id, quod agendum eſt, cæperit non latere, niſi etiam delectet, & ametur, non agitur, non ſuſcipitur, non bene viuitur;* ergo docet non ſufficere gratiam illuminationis, qua bonum non lateat, ſed requiri tanquam nouam gratiam, vt bonum delectet. Lib. 1. ad Simplicianum, quæſt. 2. propè finem dicit. *Quis habet in poteſtate, vt vel occurrat, vel delectare poſſit, vel delectet cum occurrerit? cum ergo nos ea delectant, quibus proficimus in Deum, inſpiratur hoc, & prabetur gratia;* ergo vltra gratiam piæ cogitationis, per quam occurrunt ea, quæ poſſunt delectare, requiritur vt noua gratia, quod delectent.

16. Probatur ſecundo, & ſimul ſoluitur argumentum in contrarium. Nam in natura lapſa voluntas noſtra propter vulnera malitiæ, concupiſcentiæ, & infirmitatis, ita eſt inclinata ad bona naturalia, & temporalia, & talibus bonis adeò delectatur, vt licet intellectus diuinitus illuminatus cognoſcat magnitudinem bonorum æternorum, & ſupernaturalium, imperfectiſſimè ad illa inclinetur, iiſque parum delectetur, & non iuxta proportionem illuminationis: ergo vt voluntas inclinetur, vt oportet, ad bona æterna, & ſupernaturalia, iiſque delectetur, indiget noua gratia ſanante ab illis tribus vulneribus. Ad fundamentum igitur oppoſitum neganda eſt minor, cuius falſitas eſt oſtenſa.

17. Dicendum ſecundo cum Bellarmino, Molina, Valentia, & alijs, quos refert, & ſequitur P. Sparſa quæſt. 17. de gratia contra Tannetum, Meracium, Amicum, & alios: auxilia gratiæ concurrunt ad actus liberos, & ſalutares, non ſolum formaliter, intentionaliter, & moraliter, ſuadendo, & inclinando, ſed etiam phyſicè, & efficienter ſimul cum libero arbitrio, producendo ipſos actus ſalutares.

18. Probatur primo: nam actus ſalutares facimus per vires gratiæ, & ita, vt non tam nos illos faciamus, quam gratia Dei nobiſcum, iuxta illud Apoſtoli prima ad Corin. 15. *Non ego autem, ſed gratia Dei mecum:* ſed ſi gratia non concurreret phyſicè, ſed ſolum moraliter, non faceremus actus ſalutares per vires gratiæ: ergo &c.

19. Probatur minor: nam ſi quis ſuadeat, & dirigat me ad pondus eleuandum, ſed phyſicè non adiuuet, non verificatur, quod eleuem pondus per vires illius, ſed potius verificatur, quod eleuo per vires proprias; ſi autem ille non ſolum ſuadeat, & dirigat, ſed etiam phyſicè adiuuet, verificatur, quod eleuo pondus per vires illius, & quod non tam ego eleuo, ſed ille mecum eleuat: ergo ſi gratia ſolum moraliter concurrit ad actus ſalutares, ſuadendo, & inclinando, non autem phyſicè adiuuando, non verificatur, quod facimus actus ſalutares per vires gratiæ, ita vt non tam nos illos faciamus, quam gratia Dei nobiſcum.

20. Probatur ſecundo: nam licet, vt loquitur Trid. ſeſſ. 6. cap. 5. homo ipſe non nihil omninò agat, liberè gratiæ aſſentiendo, & cooperando, tamen ita agit, vt Auguſtinus lib. de

Geſtis

Geſtis Pelagij dicat; *Qui autem agitur, agere ipſe vix intelligitur*: ſed ſi gratia ſolum moraliter, non autem phyſicè adiuuaret ad actus ſalutares, non ſaluaretur, quod homo vix ageret, eo pacto, quo cum alter ſolum ſuadet, & dirigit me ad eleuandum pondus, ſed phyſicè non adiuuat, non ſaluatur, quod ego eleuando, pondus, vix agam; ergo gratia non ſolum moraliter, ſed phyſicè adiuuat ad actus ſalutares.

21. Probatur tertio: nam vt refert Auguſtinus lib. de Gratia Chriſti, cap.41. Pelagius tria diſtinxit, nimirum poſſe, ſeu potentiam, ac poſſibilitatem faciendi actus ſalutares, velle, & agere, ſeu actionem ſalutarem, ac docuit, verba ſunt Auguſtini, *ſolam poſſibilitatem diuino ſemper adiuuari auxilio, voluntatem autem, & actionem nullo Dei adiutorio indigere*; Auguſtinus autem docuit, non ſolam potentiam, ſeu poſſibilitatem, ſed etiam voluntatem, & actionem diuinitus adiuuari, ideoque cap.47. concludit: *ſi, vt dixi conſenſerit Pelagius, ipſam etiam voluntatem, & actionem diuinitus adiuuari, vt ſine illo adiutorio nihil bene velimus, & agamus, eamque eſſe gratiam Dei per Ieſum Chriſtum Dominum noſtrum, nihil de adiutorio gratia, quantum arbitror, controuerſia relinquetur*; ſed Pelagius docens per gratiam adiuuari ſolum poſſibilitatem, non autem voluntatem, & actionem, nihil aliud potuit docere, quam gratiam adiuuare quidem potentiam, ſuadendo, facilitando, & inclinando ad actus ſalutares, at non adiuuare voluntatem, & actionem, ad ipſas phyſicè, & actiuè concurrendo; ergo Auguſtinus dicens gratiam non ſolum adiuuare potentiam, ſed etiam voluntatem, & actionem, docet gratiam non ſolum adiuuare potentiam, facilitando, ſuadendo, & inclinando, ſed etiam voluntatem, & actionem, ad illas immediatè, phyſicè, & actiuè concurrendo.

22. Probatur quartò: nam actus ſupernaturales non poſſumus phyſicè producere per ſolas vires naturæ; ergo ad illos eliciendos debemus eleuari diuino auxilio; ſed vt dictum eſt concluſione 2. in reſponſione ad primum quæſitum, licet Deus poſſit de potentia abſoluta eleuare purè extrinſecè per ſuam omnipotentiam, connaturale eſt, vt eleuet, dando vires intrinſecas ad actus ſupernaturales eliciendos, tales autem vires conſiſtunt in auxilijs gratiæ; ergo auxilia gratiæ debent phyſicè nos eleuare, & adiuuare ad actus ſupernaturales producendos.

23. Obijcies: vt dictum eſt num. 2. auxilia gratiæ conſiſtunt in actibus intellectus, & voluntatis indeliberatis, ac diuinitùs nobis infuſis à Deo; ſed actus indeliberati intellectus, & voluntatis non concurrunt phyſicè, ſed ſolum moraliter ad actus liberos deliberatos; ergo &c.

24. Reſpondeo, nego minorem. Primo enim ego cenſeo etiam in naturalibus actus intellectus, & voluntatis indeliberatos concurrere phyſicè ad actus liberos, & deliberatos. Ratio eſt, quia vt dixi q.26. Phyſicæ agens de prioritate naturæ, quod ita prærequiritur ad aliquem effectum, vt illum aſſimilet ſibi in multis prædicatis, prærequiritur non ſolum vt conditio, ſed vt cauſa phyſicè, & actiuè cõcurrens ad talem effectum; ſed actus intellectus, & voluntatis indeliberati ita prærequiruntur ad actus deliberatos, vt illos aſſimilẽt ſibi in multis prædicatis, puta in vitalitate, ſpiritualitate &c. ergo. Secundo pia cogitatio, & ſancta inſpiratio ſupernaturalis prærequiruntur ad actus deliberatos ſupernaturales, & aſſimilant illos ſibi in prædicato ſupernaturalis: ergo immediatè, & phyſicè influunt. Addo, quod ad actus ſalutares phyſicè concurrit etiam habitus ſupernaturalis permanens, vel qualitas tranſiens, quæ complet intellectum, & voluntatem in ordine ad actus indeliberatos, vt explicatum eſt nu.10. & 11.

25. Infertur cum Abulenſi Matth.19. qu. 178. Bellarm. lib.4. de Gratia, & lib. arb. c.4. in quorum opinionem inclinat etiam Suarius tom.1. de Gratia, prologom.5. c.4. num.8. contra Cornelium Ianſenium in ſuo Auguſtino tom.1. lib.5. cap.20. & 21. Pelagium, & Pelagianos negaſſe Deum concurrere immediatè ad actus liberos etiam concurſu illo ſimultaneo, quem vocant generalem.

26. Probatur: nam vt dictum eſt qu.63. num.1. decimus error Pelagij fuit, quod non datur liberum arbitrium, ſi Dei indiget auxilio; ergo Pelagius cenſuit hæc duo eſſe incompoſſibilia, quod aliquis actus ſit liber creaturæ, & quod Deus debeat ad ipſum adiuuare, & concurrere, ſiquidem eo ipſo, quod Deus concurrit, videbatur Pelagio ſuo concurſu omnipotenti neceſſitare voluntatem creatam ad talem actum exercendum. Confirmatur primo ex S. Hieronymo epiſt. ad Creſiphontem, in qua refert doctrinam Pelagij per hæc verba. *Sic philoſophatur, & diſputat &c. Fruſtra dedit arbitrij poteſtatem, quam implere non potero, niſi ipſe me ſemper adiuuerit. Deſtruitur enim voluntas, quæ alterius ope indiget.* Libro etiam tertio contra Pelagianos refert Pelagianum ſic arguentem contra Catholicum. *Quomodo ſeruas liberum arbitrium, qui dicis hominem nihil poſſe facere, niſi Deus adiuuerit?* ergo Pelagius putauit ad liberum arbitrium requiri, vt ad actus liberos exercendos non indigeat auxilio Dei.

27. Confirmatur ſecundo: nam idem Hieronymus ad Cteſiphontem contra Pelagium dicit: *Audite quæſo, audite ſacrilegum: ſi inquit voluero curuare digitum, mouere manum, ſedere, ſtare, ambulare, diſcurrere, ſputa iacere &c. ſemper mihi auxilium Dei neceſſarium erit*; ſed Catholici ad has actiones merè naturales dicunt requiri ſolum auxilium generalis concurſus; ergo Pelagius negauit ad actiones liberas nos indigere auxilio etiam generalis concurſus.

28. Confirmatur tertio: nam vt refert Auguſtinus lib. de Gratia Chriſti, & ſequentibus,

licet Pelagius conceſſerit à Deo adiuuari potentiam liberam, ſemper negauit adiuuari voluntatem, ſeu volitionem, & actiones liberas; ſed ſi Deus concurreret ad volitionem, & actiones liberas concurſu generali, adiuuaret etiam voluntates, & actiones liberas; ergo Pelagius docuit Deum non concurrere ad vllum actum liberum vllo concurſu, ne quidem generali.

29. Ianſenius citato tom. 1. lib. 5. cap. 20. affert ex libris Auguſtini plura loca Iuliani Pelagiani, in quibus fatetur Deum eſſe auctorem omnium rerum, ſed nullum affert locum, in quo fateatur Deum concurrere immediatè ad vllum actum liberum, adeoque ex hoc ipſo infertur Pelagianos cum Magiſtro ſuo, nunquam conceſſiſſe Deum concurrere immediatè ad actus liberos.

30. Dicendum quarto: ad actus liberos, & ſalutares concurrit immediatè non ſolum gratia, ſed etiam liberum arbitrium, & concurrunt tamquam duæ cauſæ partiales producentes indiuiſim eumdem numero effectum.

31. Probatur primo: nam de ratione actus vitalis eſt, vt procedat immediatè à propria potentia vitali: ex. gr. de ratione viſionis eſt, vt procedat immediatè à potentia viſiua; ſed actus liberi, & ſalutares ſunt actus vitales voluntatis; ergo de ratione actuum liberorum ſalutarium eſt, vt procedant immediatè à voluntate, & à libero arbitrio, licet quia ſunt actus vitales ſupernaturales, debeant procedere a libero arbitrio operante, non per ſolas vires naturæ, ſed etiam per vires gratiæ, adeoque indiuiſibiliter per voluntatem eleuatam, & adiutam gratia ſupernaturali, itaut poſſimus dicere: *non ego autem, ſed gratia Dei mecum*.

32. Probatur ſecundo: nam Tridentinum ſeſſ. 6. cap. 5. contra hæreticos definit, *quod homo diuina gratiæ aſſentiendo, & cooperando, non nihil omnino agit*; ſed hæretici cum dicunt hominem nihil omninò agere, aſſerunt hominem, cum exercet actus ſupernaturales, non præſtare vllum influxum immediatum per voluntatem, ſed ſolum mediatum, & *vt quod*, in quantum recipit gratiam, qua ſola concurrit immediatè, & vt quo ad actus liberos ſupernaturales; ergo Tridentinum definiens hominem *non nihil omnino agere* definit hominem præſtare aliquem concurſum immediatum, licet ita paruum, vt homo non tam debeat dici aliquid agere, quam non nihil omninò agere, quia nimirum, vt dicit Auguſtinus, & vt magis explicabitur qu. 19. n. 1. & ſeq. *vix agit*.

33. Probatur tertio ex pluribus locis Auguſtini, quibus clariſſimè docet, voluntatem præſtare ſimul cum gratia aliquem concurſum immediatum ad actus ſalutares. Lib. 2. de peccatorum meritis, & remiſſione, cap. 5. ait: *Adiutor enim noſter Deus dicitur, nec adiuuari poteſt, niſi qui aliquid ſponte conatur*. Tract. 4. in cap. 26. Io. *ſi dicis, adiutor meus eſto, aliquid agis: nam ſi nihil agis, quomodo ille adiuuat?* in Pſalm. 68. *Qui enim adiuuatur, aliquid etiam per ſe ipſum agit*. Ly *per ſeipſum*, quid aliud ſignificat, quam quod agit immediatè, & *vt quo*? Serm. 13. de verbis Apoſtoli: *dicit mihi aliquis; ergo agimur, non agimus. Reſpondeo: immò & agis, & ageris, & tunc bene agis, ſi à bono ageris. Spiritus enim Dei, qui te agit, agentibus adiutor eſt. Ipſum nomen adiutorij præſcribit tibi, quod & ipſe aliquid agis*. Et paulo poſt: *non enim adiutor eſt ille, ſi nihil agat; non enim operator eſt ille, ſi nihil cooperamini*.

34. Probatur quarto ex S. Thoma qu. 27. de Veritate art. 4. ad 12. vbi dicit. *Dicendum, quod anima agit, diſponendo ſe ad gratiam virtute propria naturæ, Sacramenta autem virtute diuina*; ſed diſpoſitio ad gratiam procul dubio eſt actus ſupernaturalis; ergo S. Thomas docet animam immediatè, ac virtute propria naturæ, non ſolius gratiæ, adeoque *vt quo* concurrere ad actus ſupernaturales, cum ſacramenta concurrant ad gratiam ſolum virtute diuina, pure *vt quod*, & ſine influxu immediato. Idem S. Doctor 1. 2. qu. 109. ar. 6. ad 4. dicit: *Hominis eſt præparare animum, quia hoc facit per liberum arbitrium, ſed tamen hoc non facit ſine auxilio gratiæ*; ſed ly *per liberum arbitrium* ſignificat influxum immediatum, & *vt quo*; ergo. Eadem 1. 2. qu. 114. art. 3. & qu. 24. de Veritate, art. 14. ad 1. dicit actus meritorios, & obſeruationem ſupernaturalium mandatorum fieri quoad ſubſtantiam per liberum arbitrium, quoad modum per gratiam, quia nimirum in quantum ſunt actus vitales, voluntarij, & liberi, procedunt à libero arbitrio, in quantum habent modum ſupernaturalis, procedunt à gratia.

35. Dices: ipſa vitalitas eſt ſupernaturalis; ergo non poteſt immediatè procedere à potentia naturali.

36. Reſpondeo, diſtinguo conſequens; ergo non poteſt procedere a potentia naturali, eleuante, & cooperante gratia, nego; non eleuante, & non cooperante gratia, concedo. Vitalitas ſupernaturalis procedit à libero arbitrio, gratia ſupernaturali cooperante, atque indiuiſim coagente cum ipſo libero arbitrio.

QVÆSTIO LXIX.

Explicatur, quo pacto Deus per pias cogitationes, & ſanctas inſpirationes faciat, vt faciamus, agat nos, & det ipſum velle.

1. CErtum eſt, quod gratia præueniens facit, vt faciamus. Ideo Ezech. 27. dicitur: *Faciam, vt in præceptis meis ambuletis*; & Auguſtinus lib. de gratia, & libero arbitrio docet Deum operari, vt velimus, ac dare ipſum velle. Certum etiam eſt, quod gratia nos agit ad bene agendum, iuxta illud Apo-

ſtoli

ſtoli ad Rom. 8. *Quicunque Spiritu Dei aguntur, hi ſunt Filij Dei.* Ideo Auguſtinus lib. de Corrept. & Gratia, cap. 2. alludens ad citata verba dicit: *Intelligant ſe Spiritu Dei agi, vt quod agendum eſt, agant*: & paulo poſt; *Aguntur enim, vt agant.* Quæritur, quo pacto Deus per gratiam præuenientem faciat, vt faciamus, operetur vt velimus, det ipſum velle, & agat nos ad bene agendum?

2. Dicendum, quod Deus per pias cogitationes, & ſanctas inſpirationes facit, vt faciamus, operatur, vt velimus, dat ipſum velle, & agit nos ad bene agendum.

3. Probatur ex Auguſtino lib. de Spiritu, & littera, cap. 34. vbi dicit. *Attendant, & videant non ideo tantum iſtam voluntatem diuino muneri tribuendam, quia ex libero arbitrio eſt, verum etiam, quod viſorum ſuaſionibus agit Deus, vt velimus, & vt credamus, ſiue per extrinſecas exhortationes &c. ſiue intrinſecus, vbi nemo habet in poteſtate, quid ei veniat in mentem; ſed conſentire, vel diſſentire propriæ voluntatis eſt*; ergo iuxta S. Auguſtinum Deus agit, vt vellmus, & vt credamus, intrinſecus viſorum ſuaſionibus, hoc eſt immittendo nobis cogitationes, & motus indeliberatos, qui ſuadendo, & delectando faciant, vt velimus, & credamus, ſed ita, vt poſſimus conſentire, vel non conſentire; ſed has viſorum ſuaſiones vocamus pias cogitationes, & ſanctas inſpirationes; ergo Deus facit, vt velimus, & credamus, & operatur in nobis ipſum velle, & ipſum credere per pias cogitationes, & ſanctas inſpirationes.

4. Sed adhuc magis explicandum, quo pacto Deus per pias cogitationes, & ſanctas inſpirationes faciat, vt velimus, operetur in nobis ipſum velle, & donet ipſum liberum conſenſum, & agat nos ad bene agendum.

5. Dicendum, quod qui ex fine, vt alter aliquid faciat, aut velit, ponit medium imperij, vel ſuaſionis, ex quo videt ſecuturum, vt ille faciat, & velit, eo ipſo dicitur per imperium, vel ſuaſionem facere, vt faciat, & velit: ex. gr. dominus per imperium dicitur facere, vt ſeruus faciat quod illi imperat: amicus per ſuaſionem dicitur facere, vt amicus faciat quod illi ſuadet; ſed Deus, quia vult, vt peccator ex. gr. conuertatur, ponit media non ſolum extrinſeci præcepti, ſed etiam intrinſecæ ſuaſionis, nimirum pias cogitationes, & ſanctas inſpirationes, ex quibus videt peccatorem liberè conuertendum; ergo Deus à fortiori per cogitationes, & inſpirationes congruas facit, vt peccator liberè conuertatur, & vt faciat actus bonos, præſertim cum piæ cogitationes, & inſpirationes non ſolum moraliter, ſed etiam phyſicè concurrant ad actus bonos, ac Deus per ſuam omnipotentiam immediatè concurrat ad actus bonos. Hinc ſequitur, quod licet homo ſuadens ſolum moraliter faciat, vt amicus ex. gr. faciat quod ſuadet, Deus per pias cogitationes, & ſanctas inſpirationes non ſolum moraliter, ſed etiam phyſicè facit, vt faciamus actus bonos. In tantum enim homo ſuadendo ſolum moraliter facit, vt amicus aliquid faciat, quatenus ſuaſio eſt cauſa ſolum moralis, non autem phyſica, vt amicus faciat quod ſuadet; ſed piæ cogitationes, & ſanctæ inſpirationes congruæ ſunt cauſa, non ſolum moralis, ſed phyſica, vt faciamus actus bonos, ſiquidem phyſicè concurrunt ad producendos actus bonos, vt dictum eſt ſupra qu. 68. ergo Deus non ſolum moraliter, ſed etiam phyſicè facit, vt faciamus actus bonos. Sequitur rurſus, quod Deus phyſicè, & per ſe efficit in nobis actus bonos, eoſque nobis donat, ſiquidem phyſicè, & ex intentione libera actus bonos nobis donandi, ad actus bonos immediatè concurrit, eoſque in nobis producit, nobis liberè cooperantibus.

6. Dices: quandoquidem gratia ſimul cum libero arbitrio concurrit ad actus bonos, quare potius dicitur gratia facere, vt liberum arbitrium faciat, quam è conuerſo?

7. Reſpondeo, quod gratia *vt quo* facit, vt liberum arbitrium faciat, ideoque non tam gratia facit, vt liberum arbitrium faciat, quam Deus per gratiam facit, vt liberum arbitrium faciat, iuxta illud Ezechielis 27. *Spiritum meum ponam in medio veſtrum, & faciam, vt in præceptis meis ambuletis.* Ratio, quare Deus per gratiam facit, vt faciamus, non nos faciamus, vt Deus faciat, eſt, quia cum duo ita concurrunt ad aliquam actionem, vt vnus eorum ex intentione talis actionis ponat medium, ex quo videt infallibiliter ſequuturam talem actionem, ille dicitur non ſolum facere illam actionem, ſed etiam per medium poſitum facere, vt alter concurrat ad illam actionem; ſed Deus ita nobiſcum facit omnes actus bonos, vt ex intentione actuum bonorum ponat media piæ cogitationis, & ſanctæ inſpirationis, ex quibus videt infallibiliter ſequuturos actus bonos; ergo Deus per pias cogitationes, & ſanctas inſpirationes facit, vt faciamus actus bonos, adeoque gratia præueniens *vt quo*, Deus *vt quod* per gratiam præuenientem facit, vt faciamus actus bonos; nos è conuerſo non facimus, vt Deus faciat. Ex oppoſita ratione Deus non facit, vt faciamus actus malos, quia non intendit, vt faciamus actus malos, neque ponit vllum medium, vt faciamus actus malos, ſed ponit media piarum cogitationum, & inſpirationum retrahentium ab actibus malis, videns liberum arbitrium non vſurum talibus medijs, ſed illis reſtiturum, & facturum actus malos, Deo purè illos permittente.

QVÆSTIO LXX.

Quo pacto in producendis actibus ſupernaturalibus præcipuæ partes ſint gratiæ; & quo pacto Deus nos trahat, & moueat, & diſcernat pium ab impio?

1 CErtum eſt, quod ad actus bonos, & ſalutares ita concurrunt gratia, & liberum arbitrium, vt præcipuæ partes ſint gratiæ, ſecundariæ liberi arbitrij. Ideo Auguſtinus lib. de geſtis Pelagij agens de ſecunda propoſitione Pelagij docet liberum arbitrium ita agi à gratia, vt vix agat, dicens; *Qui enim regitur, aliquid agit, & à Deo regitur, vt rectè agat. Qui autem agitur, agere ipſe vix intelligitur.* Quæritur, virum, & quo pacto id verificetur in noſtra ſententia.

2. Dicendum: veriſſimum eſt, quod ad actus bonos ſupernaturales ita indiuiſim concurrunt gratia, & liberum arbitrium, vt præcipuæ partes ſint gratiæ, ſecundariæ liberi arbitrij, & vt liberum arbitrium ita agatur, vt vix agat. Probatur, & explicatur exemplo. Ponamus, quod puer per ſuas vires ſine auxilio gigantis poſſit ſolum mouere corpus, & pondus vnius libræ, Si eum auxilio gigantis moueat pondus mille librarum, puer poteſt dicere: *Non ego moueo, ſed gigas mecum mouet, ita vt ego vix agam, & moueam*; ſed liberum arbitrium ſine auxilio, & viribus gratiæ poteſt ſolum facere actus merè naturales, qui exceduntur ab actibus ſupernaturalibus incommenſurabiliter, & multo magis, quam vnum excedatur à mille; ergo liberum arbitrium cum per vires gratiæ facit actus ſupernaturales, & meritorios vitæ æternæ, comparatione gratiæ vix agit, ideoque etiam Tridentinum ſeſſ. 6. cap. 5. vt explicet, quam parum agat liberum arbitrium comparatione gratiæ, dicit, *ita vt tangente Deo cor hominis per Spiritus Sancti illuminationem, neque homo ipſe nihil omnino agat, inſpirationem illam recipiens.* Dum dicit, quod *homo ipſe non nihil omnino agit*, inſinuat hominem comparatione gratiæ iam parum agere, vt vix agat, licet poſſit gratiæ non conſentire, & non agere.

3. Quo pacto liberum arbitrium ita agatur à gratia, vt vix agat, & tamen, vt dicit Tridentinum, poſſit gratiæ reſiſtere, ac diſſentire, & non agere, explicari poteſt allato exemplo gigantis mouentis pondus mille librarum ſimul cum puero. Poteſt gigas ita iuuare puerum ad mouendum pondus mille librarum, vt etiam regat, & moueat manum pueri, ita tamen attemperando totam hanc actionem, vt puer poſſit impedire, & reſiſtere, ne gigas moueat manum pueri, & ſi impediat, ac reſiſtat, non ſequatur motus; ſed in hoc caſu puer ita adiuuatur, & agitur ad mouendum, vt vix agat, & moueat, & tamen poſſit reſiſtere, & impedire, ne agatur, & moueat; ergo &c. Proportionaliter Deus ita per pias cogitationes, ſanctas inſpirationes, & ſimultaneum concurſum adiuuat, & agit liberum arbitrium ad actus ſupernaturales, vt liberum arbitrium agatur, & comparatione gratiæ vix agat, & tamen poſſit non agere, ac reſiſtere, & impedire, ne agatur.

4. Sequitur, vt explicemus, quo pacto Deus per gratiam trahat homines, iuxta illud Chriſti Io. 8. *Nemo poteſt venire ad me, niſi pater meus, qui miſit me, traxerit eum.*

5. Dicendum, quod Deus trahit homines pijs cogitationibus, & ſanctis inſpirationibus.

6. Probatur primo: nam Deus trahit homines ad Chriſtum oſtenſione, & delectatione boni; ſed oſtenſio boni conſiſtit in pia cogitatione, & illuminatione intellectus, delectatio de bono conſiſtit in ſancta inſpiratione voluntatis; ergo &c. Probatur maior: Chriſtus enim Ioannis 6. cum dixiſſet: *Nemo poteſt venire ad me, niſi Pater meus traxerit eum*, ſubdit: *Scriptum eſt enim in Prophetis, & erunt omnes docibiles Dei. Omnis, qui audiuit à Patre, & didicit, venit ad me.* Quæ verba explicans Auguſtinus tract. 26. in Io. dicit. *Ecce quomodo Pater trahit; docendo delectat, non neceſſitatem imponendo. Ecce quomodo trahit, & erunt omnes docibiles Dei*; ergo Deus trahit interiori doctrina, illuminando intellectum, & inſpirando voluntati delectationem boni. In eumdem ſenſum non multo poſt Auguſtinus explicans eadem verba dicit. *Quomodo voluntate credo, ſi trahor? ego dico: parum eſt voluntate, etiam voluptate traheris. Si Poetæ dicere licuit, trahit ſua quemque voluptas, non neceſſitas, ſed voluptas, non obligatio, ſed delectatio, quanto fortius nos dicere debemus trahi hominem ad Chriſtum, qui delectatur veritate, delectatur beatitudine, delectatur iuſtitia, delectatur ſempiterna vita, quod totum Chriſtus eſt?* Et infra: *iſta eſt reuelatio, iſta eſt attractio. Ramum viridem oſtendis oui, & trahis illam; nuces puero demonſtrantur, & trahitur &c. Si ergo iſta, quæ inter delicias, & voluptates terrenas reuelantur amantibus, trahunt, quoniam verum eſt, trahit ſua quemque voluptas, non trahit reuelatus Chriſtus à Patre? Quid enim fortius deſiderat anima, quam veritatem?* ergo per Auguſtinum Deus trahit hominem oſtenſione, & delectatione boni. Idem docet S. Thomas Comment. in Io. lect. 3. in caput 6. explicans citata verba Chriſti.

7. Probatur ſecundo: nam Deus omnia mouet, & trahit congruenter ad ſuam naturam, vt docet S. Thomas quæſt. 23. de Veritate, art. 2. & 2. 2. quæſt. 52. art. 4. & alibi ſæpe; ſed modus congruus naturæ rationali, ac liberæ eſt, vt trahatur intentionaliter oſtenſione, & delectatione boni, ideoque S. Thomas, in caput 6. Ioan. lect. 3. dicit, quod *modus attrahendi eſt congruus, quia Deus trahit, reuelando, & docendo*; ergo Deus trahit oſtenſione, & delectatione boni, cui licet poſſit reſiſti, videt de facto non reſiſtendum à libero arbitrio, ideo-

que

que Concilium Senonenſe decreto 15. dicit; *trahit quidem Deus, ſed in eius odorem currimus, non vi, non vnco raptamur.*

8. Ex hac doctrina patet primo, quo pacto Deus per cogitationes, & inſpirationes trahat fortiter, & ſuauiter, iuxta illud Sap. 8. *Attingit à fine vſque ad finē fortiter, & diſponit omnia ſuauiter.* Trahit ſuauiter, quia trahit modo congruo naturæ rationali, ac liberæ, hoc eſt oſtenſione, ac delectatione boni, quibus poſſet reſiſti. Trahit fortiter, quia trahit per pias cogitationes, & inſpirationes, cum quibus cognoſcit de facto coniungendum eſſe non diſſenſum, ſed conſenſum, quo voluntas ſponte currat ad Deum trahentem.

9. Patet ſecundo ſolutio quæſtionis, quam Auguſtinus lib. 2. contra Petilianum, cap. 84. proponit, dicens. *Quomodo attrahit, ſi dimittit, vt quis quod voluerit eligat? & tamen vtrumque verum eſt.* Dicendum, quod Deus trahit, & quidem fortiſſimè oſtentione, ac delectatione boni, cum qua videt hominem ſponte, & liberè venturum, & ſimul ita trahit, vt dimittat, vt homo eligat quod vult, & veniat, vel non veniat ad trahentem, vt libuerit, quia trahit oſtenſione, & delectatione boni, quibus voluntas poteſt reſiſtere, ac diſſentire, ſi velit.

10. Demum quæritur, quo pacto verificetur, quod homo non diſcernat ſe ipſum, ſed diſcernatur à Deo per gratiam, iuxta illud Apoſtoli 1. ad Corint. 4. *Quis enim te diſcernit? Quid autem habes, quod non accepiſti? ſi autem accepiſti, quid gloriaris quaſi non acceperis?* & iuxta illud Auguſtini lib. de Correptione, & Gratia cap. 7. *diſcernuntur autem non meritis ſuis, ſed gratia Saluatoris.*

11. Reſpondeo certum eſt fidelem diſcerni ab infideli per hoc, quod fidelis credat, infidelis non credat; cum, qui conuertitur diſcerni ab eo, qui non conuertitur, per hoc, quod alter conuertitur, alter non conuertitur; perſeuerantem diſcerni à non perſeuerante per hoc, quod alter perſeuerat, alter non perſeuerat. Hinc ſequitur, quod ſi, vt dicebant Pelagiani, actus credendi, nos conuertendi, perſeuerandi &c. habemus à nobis ipſis per vires naturæ, & non à Deo per vires gratiæ, ipſi nos ipſos diſcernimus, & non Deus nos diſcernit, ideoque poſſumus de his gloriari, quaſi non acceperimus. Si autem Deus non ſolum dat nobis potentiam credendi, nos conuertendi, & perſeuerandi, & quoslibet actus ſalutares exercendi, ſed etiam per gratiam dat nobis omnes, & ſingulos actus ſalutares credendi &c. Deus nos diſcernit, dando actus, per quos diſcernimur. Patet ex ipſis verbis Apoſtoli. Quia enim quidam ex Corinthijs gloriabantur de fide, & alijs actibus bonis, quos exercebant, Apoſtolus ad retundendam eorum ſuperbiam, interrogat: *Quis enim te diſcernit?* & vt loquitur S. Auguſtinus contra duas Epiſtolas Pelagianorum, cap. 7. poſt medium, *tanquam reſpondiſſet: diſcernit me fides mea, propoſitum meum, meritum meum; quid enim habes,* inquit, *quod non accepiſti? ſi autem accepiſti quid gloriaris, quaſi non acceperis, hoc eſt quaſi de tuo ſit, vnde diſcerneris? ergo ille diſcernit, qui vndè diſcernaris, impertit.* Hactenus Auguſtinus. Ergo iuxta Apoſtolum, & Auguſtinum, eo ipſo, quod omnes, & ſingulos actus bonos non habemus à nobis ipſis per vires naturæ, ſed accepimus à Deo per gratiam, Deus nos diſcernit, dando nobis actus ſalutares, quibus diſcernamur; ſed in noſtra ſententia ſaluatur, quod omnes, & ſingulos actus bonos non habemus à nobis per vires naturæ, ſed à Deo per gratiam; ergo ſaluatur, quod non ipſi nos diſcernimus, ſed Deus nos diſcernit, ac proinde non poſſumus de vllo actu ſalutari gloriari, quaſi illum non acceperimus à Deo per gratiam.

12. Dices; ideo diſcernimur à Deo, quia actus bonos habemus à Deo liberè illos donante; ſed actus bonos habemus etiam à nobis ipſis liberè illos elicientibus; ergo etiam diſcernimur à nobis ipſis.

13. Reſpondeo, diſtinguo maiorem; ideo diſcernimur, quia actus bonos accipimus à Deo liberè illos donante, & faciente, vt eoſdem liberè eliciamus, concedo; & non faciente hoc, nego; & diſtinguo minorem; ſed actus bonos habemus etiam à nobis ipſis liberè illos elicientibus, Deo per gratiam præuenientem faciente, vt illos liberè eliciamus, concedo; Deo hoc non faciente, nego; & nego conſequentiam. Deus nos diſcernit, quia liberè dat nobis omnes, & ſingulos actus bonos, quibus diſcernimur, & liberè facit, vt illos eliciamus; ſed nos licet liberè eliciamus actus bonos, non facimus, vt Deus per gratiam præuenientem illos liberè nobis donet; ergo ſimpliciter, & abſolutè non nos diſcernimus, licet poſſit admitti, quod ſecundariò nos diſcernimus, Deo faciente, vt nos diſcernamus, adeoque primariò diſcernente.

14. Ex dictis patet etiam, quo pacto verificetur dictum Apoſtoli ad Roman. 5. *Non eſt volentis, neque currentis, ſed miſerentis Dei.* Ratio eſt, quia ita liberè volumus, & currimus, vt Deus per ſuam gratiam, & miſericordiam faciat, vt velimus, & curramus; ergo quod volumus, & currimus, non tam debet tribui nobis, quam Deo, qui facit, vt velimus, & curramus. Propter hoc ipſum verum eſt, quod dicit Auguſtinus lib. de Gratia, & libero Arbitrio, quod *non Deus coronat merita tua, tanquam merita tua, ſed tanquam dona ſua.* In eodem ſenſu idem Auguſtinus lib. de Correptione, & Gratia cap. 7. dicit: *Diſcernuntur, non meritis ſuis, ſed gratia Saluatoris.* Propoſitio enim habet ſenſum formalem, & ſignificat, quod diſcernuntur non meritis ſuis, tanquam meritis ſuis, ſed tanquam gratia Saluatoris,

15. Infertur, quod qui conuertitur, conſentit, ac bene agit, accipit maiorem gratiam, quam qui non conuertitur, ac non conſentit, nec bene agit. Probatur: nam qui conuertitur, ac conſentit, & bene agit, non ſolum accipit potentiam conſentiendi, & bene

agen-

agendi, ac ſe conuertendi, ſed etiam accipit ipſum actum conſentiendi, ſe conuertendi, ac bene agendi; ac non ſolum accipit auxilium præueniens, quo poteſt conuerti, ſed etiam accipit auxilium comitans, ſeu cooperationis, quo de facto conuertitur; ſed qui accipit non ſolum poſſe, ſed etiam bene agere, & non ſolum auxilium præueniens, ſed etiam auxilium cooperationis, procul dubio accipit maiorem gratiam, & maius auxilium, quam qui accipit ſolum poſſe, non autem bene agere, & ſolum auxilium præueniens, non autem auxilium cooperationis; ergo &c. Quia verò de fide eſt, omnes actus bonos, & ſalutares eſſe dona Dei, iuxta illud Apoſtoli 1. ad Corinth. 4. *Quid habes, quod non accepiſti?* & iuxta illud Cæleſtini in epiſt. ad Epiſcopos Galliæ: *Tanta enim eſt erga homines bonitas Dei, vt noſtra velit eſſe merita, quæ ſunt ipſius dona*; ideò de fide eſt eum, qui bene operatur, ſimpliciter, & abſolutè accipere maiorem gratiam, quam qui non bene operatur.

16. Addo, quod qui conuertitur, & conſentit, ſemper præuenitur gratia formaliter, & moraliter maiori, quam qui non conuertitur, & non conſentit.

17. Probatur: nam gratia formaliter, & moraliter maior eſt, quæ datur maiori amore, ideoque vt docet S. Thomas 1. par. q. 38. art. 2. in corpore, amor eſt primum donum; ſed auxilium præueniens datum conſentienti datur maiori amore, quam quod datur non conſentienti; ergo auxilium præueniens datum conſentienti ſemper eſt formaliter, & moraliter maior gratia. Probatur minor: amor, quo auxilium datur, intendendo efficaciter ipſum conſenſum, eſt maior, quam quo datur auxilium, licet videatur non ſequuturus conſenſus, & permittendo, vt non ſequatur conſenſus; ſed conſentienti auxilium datur, intendendo efficaciter conſenſum, non conſentienti datur, licet videatur non ſequuturus conſenſus, & permittendo negationem conſenſus; ergo &c.

TRACTATVS X.

De gratia habituali ſanctificante, & iuſtificante, ac de iuſtificatione.

S. Thomas 1. 2. quaſt. 110.

CVM Tractatu nono egerimus de gratia actuali, ſequitur vt Tractatu decimo diſputemus de gratia habituali ſanctificante, & iuſtificante, ac de ipſa iuſtificatione, & de habitubus, quibus iuſti formaliter ſanctificantur, & iuſtificantur. Primo igitur à quæſtione 71. vſque ad 77. agemus de habitibus virtutum ſupernaturalium, tum per ſe infuſarum, tum acquiſitarum, tum theologicarum, tum moralium, ac de eorum neceſſitate, & exiſtentia; & expendabimus, quo pacto actus, & habitus ſupernaturales differant ex obiecto formali ab actibus, & habitibus ſupernaturalibus. Secundo quæſtione 78. & 79. examinabimus, vtrum gratia ſanctificans ſit habitus realiter diſtinctus à virtutibus ſupernaturalibus, & præſertim à charitate, & vtrum præter gratiam ſanctificantem, & virtutes infuſas dentur dona Spiritus Sancti, quæ ſint habitus ſupernaturales diſtincti à virtutibus. Tertio quæſtione 80. & 81. agemus de ipſa iuſtificatione, & examinabimus, vtrum hominis ſanctificatio, & iuſtificatio fiat per qualitatem creatam permanentem, & intrinſecam animæ, & an actus perfectæ charitatis, & contritionis ſit forma iuſtificans, vel pura diſpoſitio ad iuſtificationem. Quarto à quæſtione 82. vſque ad 88. agemus de eadem iuſtificatione, in quantum eſt remiſſio peccati, & examinabimus, vtrum peccatum mortale poſſit quoad culpam remitti per condonationem purè extrinſecam: vtrum poſſit remitti in eo inſtanti, quo fit: vtrum peccatum perſonale poſſit remitti ſine retractatione peccatoris: vtrum vnum peccatum mortale poſſit remitti ſine alio: vtrum peccata remiſſa per ſubſequens peccatum redeant, vel redire poſſint quoad culpam, vel pœnam; & vtrum cum remittitur peccatum, merita reuiuiſcant, & recuperentur gratia, & virtutes.

QVAESTIO LXXI.

Vtrum homini eleuato neceſſarij ſint habitus virtutum ſupernaturalium?

1. VIdentur non eſſe neceſſarij: primo quia ſi eſſent neceſſarij, maximè ad exercendos actus ſupernaturales, & meritorios vitæ æternæ, quales ſunt actus credendi, ſperandi, amandi Deum &c. ſed ad hunc finem non ſunt neceſſarij habitus virtutum ſupernaturalium; ergo &c. Probatur minor: nam ad exercendos actus ſupernaturales omnium virtutum ſufficiunt auxilia actualia diuinæ gratiæ; ideoque peccatores carentes habitibus ſupernaturalibus charitatis, & virtutum moralium, ſi per auxilia actualia excitentur, & adiuuentur à Deo, poſſunt exercere quoslibet actus ſupernaturales.

2. Secundo proportionali modo homini eleuato ad finem ſupernaturalem ſunt neceſſarij habitus virtutum ſupernaturalium, ac homini puro, hoc eſt ordinato ad finem merè naturalem, fuiſſent neceſſarij habitus virtutum naturalium; ſed homini puro habitus virtutum naturalium non eſſent ita neceſſarij, vt ſine illis non potuiſſet conſequi finem naturalem; ſiquidem ſi mortuus fuiſſet innocens, antequam acquiſiuiſſet vllum habitum virtutum naturalium, conſequutus fuiſſet ſuum vltimum finem, hoc eſt felicitatem naturalem; ergo à pari.

3. Re-

3. Reſpondeo, quod habitus virtutum ſupernaturalium ſunt magis neceſſarij homini eleuato ad obtinendum finem ſupernaturalem, & ad exercendos actus meritorios finis ſupernaturalis, quam habitus virtutum naturalium fuiſſent neceſſarij homini puro ad obtinendum finem naturalem, & ad exercendos actus meritorios finis naturalis.

4. Probatur primo: nam id, quod eſt neceſſarium ad hoc, vt homo, qui per ſua naturalia eſt ineptus ad aliquem finem, conſtituatur primo aptus ad talem finem, eſt magis neceſſarium, quam id, quod eſt neceſſarium ad hoc, vt homo, qui per ſua naturalia eſt aptus ad aliquem finem, conſtituatur magis aptus ad eundem finem perfectiori modo obtinendum; ſed habitus virtutum ſupernaturalium fidei, ſpei, charitatis &c. ſunt neceſſarij ad hoc, vt homo, qui per ſua naturalia eſt prorſus ineptus ad videndum Deum in ſe ipſo, qui eſt finis ſupernaturalis, conſtituatur aptus ad talem finem; habitus virtutum naturalium ſunt neceſſarij ad hoc, vt homo purus, qui per ſua naturalia, & per naturalem innocentiam eſſet aptus ad finem naturalem, conſtitueretur aptior ad eundem finem perfectiori modo obtinendum; ergo &c. Probatur minor: nam homo per ſua naturalia eſt ineptus ad finem ſupernaturalem, & non habet vllum ius ad illum obtinendum, ideoque virtutes ſupernaturales fidei, ſpei, & charitatis ſunt homini ſimpliciter neceſſariæ ad hoc, vt primo fiat aptus ad talem finem, & habeat ius ad illum obtinendum; at homo purus, & innocens per ſua naturalia, & per ipſam dignitatem naturæ rationalis eſt aptus ad finem naturalem, & habet ius ad illum obtinendum, ideoque habitus virtutum ſupernaturalium eſſent illi neceſſarij ſolum ad hoc, vt conſtitueretur aptior ad finem, ſeu beatitudinem naturalem in perfectiori gradu obtinendum.

5. Probatur ſecundo: nam quod eſt neceſſarium ad aliquos actus exercendos, tanquam prima potentia intrinſeca, & permanens exercendi tales actus, eſt magis neceſſarium, quam quod eſt neceſſarium, non tanquam prima potentia, ſed ſolum tanquam habitus ſupponens, & facilitans potentiam permanentem exercendi tales actus; ſed habitus virtutum ſupernaturalium fidei, ſpei, charitatis &c. ſunt neceſſarij, tanquam primæ potentiæ intrinſecæ, & permanentes exercendi actus ſupernaturales: habitus virtutum naturalium ſunt neceſſarij, tanquam ſupponentes, & facilitantes potentiam permanentem exercendi actus naturales; ergo &c. Probatur minor; nam homo per ſua naturalia non eſt ſimpliciter potens exercere actus ſupernaturales, at eſt ſimpliciter potens exercere actus naturales; ergo habitus virtutum ſupernaturalium ſunt homini neceſſarij ad hoc, vt conſtituatur ſimpliciter, & permanenter potens exercere actus ſupernaturales, habitus virtutum naturalium ſunt homini neceſſarij ſolum ad hoc, vt conſtituatur facilè potens exercere actus naturales, ideoque communiter dicitur habitus ſupernaturales dare *ſimpliciter poſſe*, habitus naturales dare ſolum *facile poſſe*.

6. Ad 1. diſtinguo maiorem: ſi habitus virtutum ſupernaturalium eſſent neceſſarij, maximè ad exercendos actus ſupernaturales vtcunque, nego maiorem; ad exercendos actus ſupernaturales per potentias intrinſecas permanentes, concedo maiorem; diſtinguo eodem pacto minorem; & nego conſequentiam. Ad exercendos vtcunque actus ſupernaturales, non ſunt neceſſarij habitus virtutum ſupernaturalium, ſiquidem ſufficit vel extrinſeca eleuatio Dei, vel eleuatio intrinſeca per auxilia actualia, & tranſeuntia gratiæ, de quibus agetur infra. At ad exercendos actus ſupernaturales per potentias intrinſecas permanentes neceſſarij ſunt habitus permanentes virtutum ſupernaturalium: & quia ad hoc, vt homo ſit ſimpliciter bonus, & aptus ad ſuum finem ſupernaturalem, debet habere potentias intrinſecas, & permanentes, per quas poſſit ſe mouere ad talem finem, ideo præter auxilia actualia gratiæ neceſſarij ſunt habitus permanentes virtutum ſupernaturalium. Addo, quod cum virtus definiatur ex Ariſtotele 2. Ethic. cap. 6. *Quæ facit bonum habentem, & opus eius bonum reddit*, habitus virtutum ſupernaturalium ſunt neceſſarij non ſolum ad hoc, vt homo poſſit exercere actus bonos, ſeu meritorios vitæ æternæ, ſed etiam ad hoc, vt conſtituatur bonus, hoc eſt aptus ad finem ſupernaturalem, vt explicatum eſt in prima probatione cõcluſionis.

7. Ad 2. nego maiorem. Probatum enim eſt, quod maiori neceſſitate habitus virtutum ſupernaturalium ſunt homini eleuato neceſſarij ad finem ſupernaturalem, quam habitus virtutum naturalium eſſent homini puro neceſſarij ad conſequendum finem naturalem. Ex hac maiori neceſſitate oritur, vt habitus virtutum ſupernaturalium ſint neceſſarij etiã infantibus, ſiquidem ſi infantes moriantur ſine illis, ſunt intrinſecè inepti ad conſequendum finem ſupernaturalem vitæ æternæ: at habitus virtutum naturalium in natura pura non eſſent neceſſarij infantibus ante vſum rationis; ſiquidem infantes in natura pura, etiamſi carerent habitibus virtutum naturalium, & cum hac carentia morerentur, per ipſam dignitatem naturæ rationalis innocentis eſſent intrinſecè apti ad conſequendam beatitudinem naturalem.

QVAESTIO LXXII.

Vtrum dentur habitus virtutum ſupernaturalium, tum per ſe infuſi, tum acquiſiti?

1. VIdentur non dari habitus ſupernaturales per ſe infuſi: primo quia habitus per ſe infuſi dicuntur, qui non poſſunt acqui-

ri,

ri, & produci per actus, ſed debent immediatè infundi à Deo: habitus per accidens infuſi dicuntur, qui licet poſſint acquiri, & produci per actus, tamen de facto producuntur immediatè à Deo: ſed omnes habitus virtutum ſupernaturalium, licet de facto producantur immediatè à Deo, poſſunt acquiri, & produci per actus ſupernaturales; ergo &c. Probatur, minor: nam habitus ſupernaturales fidei, ſpei, charitatis &c. ita ſe habent ad actus ſupernaturales fidei, ſpei, charitatis &c. ſicut habitus naturales temperantiæ, fortitudinis &c. ſe habent ad actus naturales temperantiæ, fortitudinis &c. ſed habitus naturales temperantiæ, fortitudinis &c. poſſunt produci per actus naturales talium virtutum, quamuis poſſint etiam per accidens infundi à Deo, non præcedentibus actibus earundem virtutum; ergo etiam habitus ſupernaturales fidei, ſpei, charitatis &c. poſſunt produci per actus ſupernaturales fidei, ſpei, charitatis &c. elicitos dependenter ab auxilijs actualibus diuinæ gratiæ, licet poſſint etiam per accidens infundi à Deo, non præcedentibus actibus fidei, ſpei, charitatis &c. ſicut de facto infunduntur paruulis in baptiſmo.

2. Secundo de facto ſæpè in adultis, qui conuertuntur ad fidem, habitus fidei, ſpei, charitatis &c. producuntur, præcedentibus actibus talium virtutum elicitis dependenter ab auxilijs actualibus diuinæ gratiæ; ſed tunc producuntur per actus; ergo de facto habitus ſupernaturales fidei, ſpei, charitatis &c. ſæpè producuntur per actus.

3. Tertio habitus, qui per actus poſſunt augeri, & intendi, poſſunt etiam primo produci per actus; ſed habitus fidei, ſpei, & charitatis non ſolum poſſunt augeri, & intendi, ſed etiam de facto augentur, & intenduntur per actus; ergo &c.

4. Reſpondeo dari habitus ſupernaturales fidei, ſpei, charitatis &c. per ſe infuſos. Probatur: nam habitus per ſe infuſi ſunt, qui non poſſunt produci per actus, ſed debent immediatè infundi à Deo; ſed habitus fidei, ſpei, charitatis &c. in quantum ſunt potentiæ, non poſſunt produci per actus, ſed debent immediatè infundi à Deo; ergo &c. Probatur minor: nam per actus poſſunt quidem produci habitus, qui præſupponentes potentiam permanentem exercendi tales actus, illam facilitent ad ſimiles actus exercendos, ſed non poſſunt produci ipſæ potentiæ permanentes exercendi tales actus: ex. gra. per actus naturales fortitudinis, iuſtitiæ &c. poſſunt quidem produci habitus fortitudinis, & iuſtitiæ, qui ſupponentes potentiam permanentem exercendi actus fortitudinis, & iuſtitiæ, eandem potentiam facilitent ad exercendos actus fortitudinis, & iuſtitiæ; at ipſæ potentiæ exercendi actus fortitudinis, & iuſtitiæ non poſſunt produci per actus, ſed debent produci à generante, vel creante; ſed ex dictis quæſt. 71. dantur habitus ſupernaturales fidei, ſpei, charitatis &c. qui ſunt ipſæ potentiæ permanentes exercendi actus ſupernaturales dantes ſimpliciter poſſe; ergo &c.

5. Dicendum 2. Dantur etiam aliqui habitus ſupernaturales, qui poſſunt produci per actus, ac proinde non ſunt per ſe infuſi, ſed vel de facto producuntur per actus, vel ſi infunduntur immediatè à Deo, infunduntur non per ſe, ſed per accidens. Probatur: nam ſicut homo exercendo actus naturales fortitudinis, temperantiæ &c. per ipſos acquirit, & producit habitus naturales, non quidem dantes ſimpliciter poſſe, ſed ſuppoſita potentia, illam facilitantes ad facilius exercendos ſimiles actus; ſic exercendo actus ſupernaturales fidei, ſpei, charitatis &c. acquirit, & producit proportionales habitus ſupernaturales, non quidem dantes ſimpliciter poſſe, ſed ſuppoſita potentia, facilitantes illam ad exercendos ſimiles actus ſupernaturales. Confirmatur experientia, qua patet, quod ſicut, exercendo actus naturales, acquirimus facilitatem exercendi ſimiles actus naturales; ſic exercendo actus ſupernaturales, acquirimus facilitatem exercendi ſimiles actus ſupernaturales. Addo, quod aliquando tales habitus facilitantes Deus infundit abſque eo, quod acquirantur, & producantur per actus, & tunc ſunt infuſi, non quidem per ſe, ſed per accidens.

6. Infertur habitus ſupernaturales per ſe infuſos eſſe ſimul potentias, & habitus; è conuersò habitus acquiſitos, vel per accidens infuſos eſſe ſolum habitus, non autem potentias. Habitus per ſe infuſi dicuntur habitus, quia ſunt perfectiones ſuperadditæ potentijs rationalibus, vt illas etiam inclinent, & facilitent ad actus ſupernaturales exercendos. At ita ſunt habitus, vt ſint ſimul potentiæ, quia potentia eſt qualitas inſtituta principaliter ad hoc, vt conſtituat ſubiectum intrinſecè, & permanenter potens exercere aliquam ſpeciem operationum, quas præſcindendo à tali qualitate, non poſſet intrinſecè, & permanenter exercere; ſed habitus per ſe infuſi ſunt qualitates inſtitutæ principaliter ad hoc, vt qui præſcindendo ab ipſis, non poſſet intrinſecè, & permanenter exercere actus ſupernaturales fidei, ſpei, charitatis &c. conſtituatur intrinſecè, & permanenter potens illos exercere; ergo ſunt potentiæ. E conuerſo habitus ſupernaturales acquiſiti, vel per accidens infuſi ſolum ſunt habitus, non autem potentiæ, quia omnis qualitas, quæ non dat ſimpliciter poſſe, ſed ſolum dat facilè poſſe, eſt ſolum habitus, non autem potentia; ſed habitus ſupernaturales acquiſiti ſunt huiuſmodi; ergo &c.

7. Ad primum nego minorem. Ad probationem nego minorem. Diſparitas patet ex dictis. Nam aliqui habitus ſupernaturales fidei, ſpei, charitatis &c. ſe habent ad actus ſupernaturales fidei, ſpei, charitatis &c. ſicut potentiæ intrinſecæ permanentes, quæ dant

dant ſimpliciter poſſe, puta ſicut potentia viſiua ad actus videndi; ſed potentiæ permanentes dantes ſimpliciter poſſe nequeunt produci per actus, ſed debent produci à generante, vel creante, vt dictum eſt num. 4. ergo &c. E conuersò habitus naturales fortitudinis, temperantiæ &c. comparantur ad ſuos actus, non tanquam potentiæ, ſed tanquam puri habitus dantes ſolum facilè poſſe; ſed puri habitus poſſunt produci per actus; ergo &c.

8. Ad ſecundum: in adultis, qui conuertuntur ad fidem, ſæpè habitus fidei, ſpei, & charitatis dantes ſimpliciter, & permanenter poſſe infunduntur à Deo, præcedentibus actibus, tanquam diſpoſitionibus, & meritis de congruo, non autem phyſicè, & efficienter concurrentibus.

9. Ad tertium, diſtinguo maiorem: habitus, qui per actus poſſunt phyſicè, & efficienter intendi, poſſunt etiam per actus primo produci, concedo; habitus, qui per actus poſſunt diſpoſitiuè, & meritoriè intendi, poſſunt etiam per actus phyſicè produci, nego; diſtinguo eodem pacto minorem; & nego conſequentiam. Habitus fidei, ſpei, & charitatis, qui dant ſimpliciter poſſe, per actus augentur, & intenduntur ſolum diſpoſitiuè, & meritoriè, phyſicè autem augentur, & intenduntur à ſolo Deo; ergo non infertur, quod phyſicè, & efficienter poſſint primo produci per actus.

QVAESTIO LXXIII.

Vtrum dentur virtutes per ſe infuſæ, tum theologicæ, tum morales?

1. VIdentur non dari virtutes theologicæ per ſe infuſæ: primo quia in homine puro darentur ſolum virtutes intellectuales, & morales, ac nullæ darentur virtutes theologicæ; ergo neque in homine eleuato dari debent virtutes theologicæ.

2. Secundo ſi darentur aliquæ virtutes theologicæ, maximè fides, ſpes, & charitas; ſed hæ non ſunt virtutes theologicæ; ergo &c. Probatur minor: nam fides naturalis nō eſt virtus, ſed eſt habitus inferior virtute, ideoque ab Ariſtotele 6. Eth. excluditur à numero virtutum: ſpes etiam non eſt virtus, ſed eſt quædam paſſio; charitas nunquam à Philoſophis recenſetur inter virtutes naturales; ergo neque fides, ſpes, & charitas ſupernaturales ſunt virtutes.

3. Tertio virtutes theologicæ diſtinguerentur à moralibus per hoc, quod theologicæ verſentur circa vltimum finem, morales circa media: ſed etiam virtutes morales verſantur circa vltimum finem, cum ordinent media ad vltimum finem; ergo &c.

4. Reſpondeo neceſſe eſſe, vt in homine eleuato dentur virtutes per ſe infuſæ, tum theologicæ, tum morales. Probatur: nam homo eleuatus ordinatur ad hoc, vt per actus ſupernaturales moueat ſe ipſum ad Deum, tanquam ad vltimum finem ſupernaturalem per media proportionata, adeoque ſupernaturalia; ergo neceſſe eſt, vt habeat habitus per ſe infuſos, quibus conſtituatur intrinſecè, & permanenter potens ſe mouere ad Deum vltimum finem ſupernaturalem, & ad media ſupernaturalia; ſed habitus per ſe infuſi, quibus homo intrinſecè, & permanenter poteſt ſe mouere ad Deum vt vltimum finem ſupernaturalem ſunt virtutes theologicæ, quia verſantur immediatè circa Deum; habitus, quibus homo intrinſecè, & permanenter poteſt ſe mouere ad media ſupernaturalia, vocantur virtutes morales, quia verſantur immediatè circa bonitatem creatam mediorum; ergo neceſſe eſt, vt in homine eleuato dentur virtutes per ſe infuſæ, tum theologicæ, tum morales.

5. Ad primum, diſtinguo antecedens: in homine puro nullæ darentur virtutes theologicæ ſimpliciter, concedo; theologicæ ſecundum quid, nego; & nego conſequentiam. Ex doctrina Sancti Thomæ 1. 2. quæſt. 62. art. 1. in corp. virtus theologica ſimpliciter requirit tres conditiones. Prima eſt, vt per illam ordinemur immediate in Deum, tanquam in vltimum finem: ſecunda vt debeat immediatè infundi à Deo: tertia vt non innoteſcat per lumen naturæ, ſed ſolum per diuinam reuelationem; ſed in homine puro darentur quidem aliquæ virtutes, per quas ordinaretur immediatè in Deum, ſed non darentur virtutes, quæ per ſe deberent infundi à Deo, & cognoſci ſolum per diuinam reuelationem; ergo in homine puro non darentur virtutes theologicæ ſimpliciter, ſed ſolum ſecundum quid. E conuerſo in homine eleuato dantur virtutes, per quas immediatè ordinatur in Deum vltimum finem ſupernaturalem, quæ per ſe debent infundi à Deo, & per diuinam reuelationem cognoſci; ergo in homine eleuato dantur virtutes theologicæ ſimpliciter.

6. Quæres, vtrum virtutes theologicæ, tum ſimpliciter, tum ſecundum quid, comprehendantur in diuiſione, per quam virtutes ab Ariſtotele 1. Ethic. cap. vltimo diuiduntur in intellectiuas, & in appetitiuas, ſiue in eas, quæ perficiunt intellectum, ſeu rationem, & in eas, quæ perficiunt voluntatem, ſiue appetitum rationalem.

7. Reſpondeo affirmatiuè. Et quidem ex virtutibus intellectiuis ab Ariſtotele enumeratis 6. Ethic. cap. 3. ſapientia cum ſit ſcientia de Deo, eſt virtus theologica ſecundum quid, ideoque 6. Metaph. tex. 2. vocatur theologia. Religio cum ſit virtus colens Deum, eſt etiam theologica ſecundum quid. Ex virtutibus per ſe infuſis, fides eſt virtus intellectus ſimpliciter theologica; ſpes, & charitas ſunt virtutes voluntatis ſimpliciter theologicæ.

cæ. Virtus igitur tum intellectualis, tum appetitiua ſubdiuidi debet in naturalem, & ſupernaturalem, theologicam, & non theologicam. Virtutes autem voluntatis non theologicæ vocantur virtutes morales, quia verſantur immediatè, non circa bonitatem diuinam finis, ſed circa bonitatem creatam, & moralem mediorum.

8. Ad ſecundum concedo maiorem, & nego minorem. Ad probationem, tranſeat antecedens, & nego conſequentiam. Fides naturalis, & humana non eſt virtus intellectualis, ſed eſt habitus inferior virtute, quia cum nitatur veracitate hominis, quæ eſt fallibilis, eſt habitus fallibilis; ſed de ratione virtutis intellectualis eſt, vt ſit habitus infallibilis, & quo ſemper anima verum dicit, vt colligitur ex Ariſtotele 6. Ethic. cap. 2. ergo fides humana non eſt virtus intellectualis. E conuerſo fides diuina, cum innitatur infallibili veracitate Dei, eſt infallibilis, adeoque eſt virtus intellectualis. Spes naturalis ita ſperat conſequutionem vltimi finis, vt motiuum ſperandi ſit poſſibilitas naturalis ipſum conſequendi; ſed habitus ita ſperans vltimum finem, vt motiuũ ſperandi ſit poſſibilitas naturalis ipſũ cõſequendi, vel non eſt virtus, vel non eſt virtus theologica; ergo ſpes naturalis non eſt virtus theologica. E conuerſo ſpes infuſa ita ſperat vltimum finem, vt motiuum ſperandi ſit omnipotentia, & infinita fidelitas Dei promittentis, adeoque eſt virtus theologica. Demum charitas eſt habitus amandi Deum, non ſolum vt dominum, ſed etiam vt amicum, eique præſtandi opera, non ſolum cultus, ſed etiam amicitiæ; ſed homo in pura natura eſſet in ſtatu pure ſeruili, adeoque poſſet prudenter amare Deum ſolum vt dominum, non autem vt amicum, & poſſet Deo præſtare opera ſolius cultus, non autem amicitiæ; ergo non datur charitas naturalis, ſed ſolum datur religio naturalis, hoc eſt naturalis virtus colendi Deum. Ex oppoſita ratione in natura eleuata, cum homo ſit eleuatus ad ſtatum amicitiæ, datur charitas virtus theologica ſimpliciter.

9. Ad tertium, diſtinguo maiorem; virtutes theologicæ voluntatis diſtinguuntur à moralibus per hoc, quod virtutes theologicæ verſentur circa vltimum finem vtcunque, morales circa media, nego; per hoc, quod virtutes theologicæ verſentur circa vltimum finem, ita vt moueantur immediatè, & ſufficienter à bonitate vltimi finis, concedo; diſtinguo eodem pacto minorem; & nego conſequentiam. Virtutes theologicæ voluntatis differunt à moralibus per hoc, quod theologicæ ita verſantur circa vltimum finem, vt immediatè, & ſufficienter moueantur à bonitate increata vltimi finis, morales non moueantur immediatè, & ſufficienter à bonitate increata vltimi finis, ſed moueantur ſolum inſufficienter, ita vt moueantur etiam à bonitate mediorum, referendo tamen media ad vltimum finem, vt alibi magis explicaui.

QVAESTIO LXXIV.

Vtrum exiſtentia virtutum theologicarum per ſe infuſarum ſit certa ex fide?

1. Videtur non eſſe de fide; primo quia Innocentius III. cap. maiores de Bapt. & Clemens V. in Concil. Vien. vt refertur in Clementina vnica de ſumma Trinit. & Fid. Cath. approbant ſolum vt probabiliorem opinionem, quæ affirmat dari aliquas virtutes per ſe infuſas; ergo exiſtentia virtutum infuſarum non eſt certa ex fide.

2. Secundo ſi dicatur hanc ſententiam ponentem virtutes infuſas fuiſſe deinde definitam à Concilio Tridentino, contra eſt, quia Tridentinum poſſet ita explicari, vt definiat ſolum dari actus infuſos fidei, ſpei, & charitatis, non autem vt definiat dari habitus infuſos diſtinctos ab actibus; ergo non eſt de fide exiſtentia virtutum infuſarum.

3. Tertio, Concilia, & Patres, dum agunt contra Pelagium de neceſſitate gratiæ, ſolum definierunt, & docuerunt eſſe neceſſariam gratiam actualem conſiſtentem in auxilijs tranſeuntibus, non autem definierunt eſſe neceſſariam gratiam habitualem conſiſtentem in habitibus virtutum infuſarum; ergo exiſtimarunt exiſtentiam habituum infuſorum non eſſe dogma fidei.

4. Quartò non eſt de fide dari virtutes morales per ſe infuſas, vt cum communi Theologorum ſententia docet Suarius tom. 3. de gratia, lib. 6. cap. 9. ergo neque eſt de fide exiſtentia virtutum theologicarum.

5. Reſpondeo Innocentium III. cap. maiores de Bapt. referre duas ſententias Theologorum. Prima eſt affirmantium in baptiſmo infundi paruulis fidem charitatem, & alias virtutes. Secunda eſt id negantium. Verba Innocentij ſunt. *Illud verò, quod opponentes inducunt, fidem, aut charitatem, aliaſque virtutes paruulis, vtpotè non conſentientibus, non infundi, à pleriſque non conceditur abſolutè, cum propter hoc inter Doctores Theologos quæſtio referatur, alijs aſſerentibus per virtutem baptiſmi paruulis quidem culpam remitti, ſed gratiam non conferri, nonnullis dicentibus dimitti peccatum, & virtutes infundi, habentibus illas quoad habitum, non quoad vſum, donec perueniant ad ætatem adultam.* Ex his colligit Suarius l. 6. de grat. cap. 8. etiam ante Innocentium III. fuiſſe opinionem plurium Theologorum, quod adultis cum iuſtificantur, infundantur habitus virtutum, præſertim theologicarum, licet aliqui ex ſpeciali ratione negarint tales habitus infundi paruulis. Poſt Innocentium III. Clemens. V. in Conc. Vien. vt refertur in Clementina vnica de ſum. Trinit. tanquam probabiliorem ſequutus eſt opinionem aſſerentem tum paruulis, tum adultis in baptiſmo infundi gratiam, & virtu-

virtutes, dicens: *Nos autem attendentes generalem efficaciam meritorum Chriſti, quæ per baptiſmum applicantur pariter omnibus baptizatis, opinionem ſecundam, quæ dicit tam paruulis, quam adultis conferri in baptiſmo informantem gratiam, & virtutes, tanquam probabiliorum, & dictis Sanctorum, & modernorum Doctorum Theologiæ magis conſonam, & concordem, ſacro approbante Concilio, duximus eligendam.* Ex his patet tempore Clementis V. fuiſſe quidem probabilius, ſed non fuiſſe certum dari habitus virtutum infuſarum.

6. Quæritur, vtrum Tridentinum ſufficienter hoc definierit, adeoque poſt Tridentinum de fide ſit dari iuſtificatis habitus infuſos fidei, ſpei, & charitatis.

7. Negant aliqui. Probabilibus affirmant Vega l. 7. in Trident. cap. 6. Suarius l. 6. de gratia, cap. 8. §. 14. P. Sparſa de Fid. quæſt. 1. & aliis.

8. Probatur: nam Tridentinum ſeſſ. 6. poſtquam cap. 6. egit de actibus fidei, ſpei, & pænitentiæ, per quos adulti ſe diſponunt ad iuſtificationem, cap. 7. dicit: *hanc diſpoſitionem iuſtificatio ipſa conſequitur, quæ non eſt ſola peccatorum remiſſio, ſed & ſanctificatio, & renouatio interioris hominis per voluntariam ſuſceptionem gratiæ, & donorum &c.* ſed gratia, & dona, ad quæ nos diſponimus per actus, non conſiſtunt in actibus, ſed in formis permanentibus, & habitualibus; ergo in iuſtificatione Deus infundit gratiam, & alia dona habitualia; ſed hæc dona habitualia, quæ homini diſpoſito per actus infunduntur ſimul cum gratia, ſunt fides ſpes, & charitas, vt explicat idem Concilium paulo poſt eodem cap. 7. dicens: *Hæc omnia ſimul infuſa accipit homo per Ieſum Chriſtum, cui inſeritur, fidem, ſpem, & charitatem*; ergo in iuſtificatione infunduntur habitus fidei, ſpei, & charitatis.

9 Confirmatur primo: nam Tridentinum eodem capite docet vniuerſaliter iuſtificationem fieri per infuſionem charitatis inhærentis, dicens: *Quamquam enim nemo poſſit eſſe iuſtus, niſi cui merita Paſſionis Domini Noſtri Ieſu Chriſti communicantur, id tamen in hac iuſtificatione fit, dum eiuſdem ſanctiſſimæ Paſſionis merito per Spiritum Sanctum charitas Dei diffunditur in cordibus eorum, qui iuſtificantur, atque ipſis inhæret*; ſed certum eſt, quod paruulis non infunditur actus amoris Dei, ſeu charitas actualis; ergo infunditur habitualis, & ſimul cum habitu charitatis infunduntur habitus fidei, & ſpei, ideoque Concilium ſubdit. *Vnde in ipſa iuſtificatione hæc omnia ſimul infuſa accipit homo per Chriſtum, cui inſeritur, fidem, ſpem, & charitatem.*

10. Confirmatur ſecundo: nam ex Tridentino omnibus iuſtificatis infunditur charitas; ſed cum quis iuſtificatur per attritionem cum ſacramento non habet charitatem actualem conſiſtentem in actu amoris; ergo accipit habitualem.

11. Confirmatur tertio: nam ſeſſ. 6 can. 28. definit fidem non amitti per omne peccatum, & manere, licet charitas amittatur; ergo ſupponit fidem, & charitatem eſſe habitus permanentes, ac per quodlibet peccatum mortale amitti habitum charitatis, non per quodlibet peccatum mortale amitti habitum fidei, ſed ſolum per peccatum mortale infidelitatis.

12. Confirmatur quarto ex Concilio Prouinciali Moguntino celebrato circa tempora Tridentini, in quo cap. 1. dicitur. *Cum veniat peccator homo etiam Dei gratiam, & Spiritum Sanctum, & cum fide ſimul charitatem in corde diffuſam, & ſpem accipit, iiſque donis in ipſo manentibus, non iam ſolum reputatur, & nominatur, ſed verè exiſtit iuſtus.* Propter allata argumenta pleriſque Theologi exiſtimant exiſtentiam trium habituum theologicorum poſt Tridentinum eſſe certam ex fide: alij licet negent illam eſſe de fide, fatentur ſine magna temeritate negari non poſſe.

13. Quæritur, ex quibus teſtimonijs Scripturarum colligatur exiſtentia trium habituum theologicorum, fidei, ſpei, & charitatis.

14. Reſpondeo, quod exiſtentia fidei colligitur ex illo Apoſtoli ad Hebr. 1. *Sine fide impoſſibile eſt placere Deo*; ſed paruuli baptizati, adeoque iuſtificati placent Deo; ergo habent fidem: ſed non habent actum fidei; ergo habent habitum fidei: & quia iuſti dum ſunt iuſti, ſemper placent Deo, etiam cum dormiunt, & non habent actum fidei, ſemper habent fidem habitualem. Exiſtentia ſpei probatur ex 1. Petri 1. *Regenerauit nos in ſpem viuam*: ſed paruuli dum regenerantur in baptiſmo, non accipiunt actus ſpei; ergo accipiunt habitum ſpei. Exiſtentia charitatis probatur. Nam Paulus 1. ad Corinthios 13. docet eum, qui charitatem non habet, nihil eſſe; ſed paruuli baptizati, & iuſtificati non ſunt nihil apud Deum, cum ſint ſancti, & iuſti; ergo habent charitatem; non actualem; ergo habitualem. Ad Rom. 5. *Charitas Dei diffuſa eſt in cordibus noſtris per Spiritum Sanctum, qui datus eſt nobis*; ergo tandiu manet in nobis charitas, quandiu manet Spiritus Sanctus; ſed in iuſtis dum ſunt iuſti, permanenter manet Spiritus Sanctus, iuxta illud Ioan. 14. *Ad eum veniemus, & manſionem apud eum faciemus*; ergo permanenter manet charitas; ſed actualis non manet permanenter: ergo habitualis. Demum 1. ad Corinth. 17. dicitur: *Nunc autem manent tria hæc, fides, ſpes, charitas*; ſed ly *manent* ſignificat permanentiam; ergo dantur habitus permanentes fidei, ſpei, & charitatis; præſertim cum Apoſtolus loco citato agens de maiori permanentia charitatis dicat: *charitas nunquam excidit*, quia conſeruatur etiam in patria, vbi non manent habitus fidei, & ſpei.

15. Ad primum, & ſecundum: licet ante Tridentinum temporibus Innocentij III. & Clementis V. exiſtentia virtutum theologicarum habitualium non fuiſſet definita, nec eſſet certa ex fide, tamen definita fuit ſufficienter à Tridentino, ideoque poſt Tridenti-

num eſt certa ex fide. Teſtimonia Tridentini non poſſunt explicari de actibus, ideoque debent explicari de habitibus, vt probatum eſt.

16. Ad tertium; antiqua Concilia, & antiqui Patres diſputantes contra Pelagium docuerunt, & definierunt ex profeſſo neceſſitatem gratiæ actualis, de qua erat controuerſia, & ſolum obiter inſinuarunt neceſſitatem gratiæ habitualis, & habituum. At Scholaſtici ſubſequutis temporibus egerunt ex profeſſo de gratia habituali, ac de habitibus virtutum, eamque cum habitibus definiuit Tridentinum contra recentiores hæreticos.

17. Ad quartum; quidam dixerunt eſſe de fide etiam exiſtentiam virtutum moralium per ſe infuſarum. Sed reijciuntur à Suario tom. 3. de gratia, lib. 6 cap. 9. Nam ante Tridentinum neque erat de fide exiſtentia virtutum theologicarum, neque moralium, vt patet ex citata auctoritate Clementis V. in Concilio Viennenſi; ſed Tridentinum mentionem facit ſolum virtutum theologicarum, non autem moralium; ergo poſt Tridentinum ſola exiſtentia theologicarum, non autem moralium facta eſt de fide. Sed de exiſtentia virtutum moralium per ſe infuſarum, earumque diſtinctione à charitate agendum eſt quæſtione ſequenti.

QVAESTIO LXXV.

Vtrum dentur virtutes morales per ſe infuſæ diſtinctæ ab habitu charitatis?

1. Videtur vera ſententia Scoti in 3. diſt. 33. quæſt. vnica, qui docuit iuſtitiam, & vniuerſim virtutes morales per ſe infuſas eſſe omnino ſuperfluas, ac proinde non admittendas: primo quia ſufficiunt virtutes theologicæ per ſe infuſæ; ergo &c.

2. Secundo ſi daretur duplex iuſtitia, altera naturalis, & acquiſita, altera ſupernaturalis, & per ſe infuſa, daretur duplex præceptum obligans ad ius ſuum vnicuique tribuendum, alterum iuſtitiæ naturalis, alterum iuſtitiæ per ſe infuſæ; ergo cum homo peccat contra iuſtitiam, peccaret contra duo præcepta, ac proinde committeret duo peccata, quod videtur abſurdum.

3. Tertio non poſſunt dari temperantia, & fortitudo per ſe infuſæ; ergo &c. Probatur antecedens; nam temperantia, & fortitudo, cum redigant ad debitam mediocritatem paſſiones appetitus ſenſitiui, deberent recipi immediatè in appetitu ſenſitiuo, vt docet S. Thomas 1. 2. quæſt. 66. art. 4; ſed virtutes ſupernaturales per ſe infuſæ non poſſunt recipi immediatè in appetitu ſenſitiuo, qui eſt potentia materialis, ſed debent recipi in intellectu, & voluntate, quæ ſunt potentiæ ſpirituales; ergo &c.

4. Quarto ideo fides, ſpes, & charitas diſtinguuntur inter ſe, quia ſunt ſeparabiles ſaltem non mutuò: nam licet ſpes non poſſit dari ſine fide, & charitas non poſſit dari ſine ſpe, & fide, tamen ſpes poteſt dari ſine charitate, & fides poteſt dari ſine ſpe, & charitate; ſed virtutes morales ſunt mutuò inſeparabiles à charitate; ergo virtutes morales non diſtinguuntur à charitate.

5. Reſpondeo cum Sancto Thoma 1. 2. quæſt. 63. art. 3. & alibi, S. Bonauentura in 3. diſt. 33. art. 3. quæſt. 4. & alijs antiquis, quos præter omnes Thomiſtas ſequuntur omnes auctores Societatis, & præſertim Suarius lib. 6. de gratia, cap. 9. & Vaſquez 1. 2. diſput. 86. & alij, quod omnibus tum adultis, tum paruulis, cum infunditur gratia ſanctificans, ſiue in ſacramento, ſiue extra ſacramentum, infunduntur omnes virtutes morales ſupernaturales per ſe infuſæ, adeoque in omnibus iuſtis dantur virtutes morales per ſe infuſæ.

6. Probatur primo auctoritate. Nam Clemens V. loco ſupra citato ſequitur vt probabiliorem opinionem, quæ docet in baptiſmo, tum paruulis, tum adultis infundi gratiam, & virtutes; ergo loquitur vniuerſim de theologicis, & moralibus. Confirmatur: nam Clemens V. loquitur de illis virtutibus, de quibus loquutus fuerat Innocentius III. cap. maiores, & reliquerat quæſtionem indeciſam, ſed Innocentius loquutus fuerat non ſolum de theologicis, ſed etiam de moralibus, vt patet ex verbis relatis quæſt. ſuperiori num. 9. *Fidem, & charitatem, aliaſque virtutes*; ergo Clemens V. loquutus eſt de omnibus virtutibus, tum Theologicis, tum moralibus.

7. Probatur ſecundo ratione. Nam cum homo per gratiam ſanctificantem eleuetur ad ſtatum ſupernaturalem filij adoptiui, debet accipere potentias permanentes ad exercendas operationes proportionatas illi ſtatui; ſed ſtatui ſupernaturali proportionantur operationes ſupernaturales non ſolum theologicæ, nimirum fidei, ſpei, & charitatis, ſed etiam morales, nimirum actus ſupernaturales iuſtitiæ, temperantiæ, fortitudinis &c; ergo non ſolum debet accipere virtutes theologicas, per quas verſetur circa finem, ſed etiam virtutes morales iuſtitiæ, temperantiæ, fortitudinis &c. per quas verſetur circa media, & per quas poſſit exercere actus ſupernaturales morales iuſtitiæ, fortitudinis &c.

8. Confirmatur; nam præmium, & meritum debent eſſe eiuſdem ordinis; ſed homo per gratiam eleuatur ad ſtatum, in quo debet mereri præmium ſupernaturale; ergo eleuatur etiam ad ſtatum, in quo debet habere merita ſupernaturalia; ſed meritum conſiſtit in actibus virtutum; ergo eleuatur ad ſtatum, in quo debet exercere actus ſupernaturales virtutum: ſed ad exercendos actus ſupernaturales requiruntur potentiæ permanentes ſupernaturales; ergo homo eleuatus debet accipere cum gratia ſanctificante potentias, & virtutes ſu-

ſupernaturales; ſed debet mereri premium ſupernaturale, non ſolum per actus theologicos fidei, ſpei, & charitatis, ſed etiam per actus morales iuſtitiæ, temperantiæ &c; ergo debet accipere non ſolum virtutes theologicas, ſed etiam morales.

9. Reſpondent Scotiſtæ, quod vt homo iuſtus mereatur præmium ſupernaturale per actus morales iuſtitiæ &c. non requiritur, vt tales actus ſint ſupernaturales intrinſecè, & entitatiuè, ſed ſufficit, vt ſint ſupernaturales extrinſecè per denominationem ab actibus virtutum theologicarum.

10. Sed contra: nam ſicut actus theologici fidei, ſpei, & charitatis debent eſſe ſupernaturales intrinſecè, & non ſufficit, quod ſint ſupernaturales purè extrinſecè per denominationem à gratia; ſic actus morales, vt mereantur præmium ſupernaturale, debent eſſe ſupernaturales intrinſecè, & non ſufficit, vt ſint ſupernaturales extrinſecè per denominationem ab actibus theologicis.

11. Ad primũ nego antecedens. Iam enim aſſignata eſt neceſſitas ponendi vltra virtutes theologicas virtutes morales per ſe infuſas.

12 Ad ſecundum reſpondeo primo argumentum ſoluendum etiam eſſe ab aduerſarijs. Nam ad diligendum proximum, ſicut nos ipſos, obligamur duplici præcepto; altero naturali, altero ſupernaturali charitatis; ergo qui peccat non diligendo proximum ſicut ſe ipſum, faceret duo peccata.

13. Reſpondeo ſecundo, diſtinguo antecedens; darentur duo præcepta iuſtitiæ præcipientia, vel prohibentia idem, concedo; præcipientia, vel prohibentia virtualiter diuerſa, nego: diſtinguo eodem pacto primum conſequens, & antecedens aſſumptum, & nego conſequentiam. Cum per vnam actionem fit contra plura præcepta prohibentia virtualiter diuerſa, fiunt plura peccata: ex. gr. cum aliquis furatur calicem conſecratum, committit duo peccata, alterum furti contra præceptum iuſtitiæ dicens, *ne accipias rem alienam*; alterum ſacrilegij contra præceptum religionis dicens, *ne violes res ſacras*, quæ præcepta prohibent duo virtualiter ſaltem diuerſa, & ex ſua ratione ſeparabilia, nimirum acceptionem rei alienæ, & violationem rei ſacræ. At cum fit contra plura præcepta præcipientia, vel prohibentia idem omnino, non fiunt plura peccata, ſed vnum tantum; ſed duo præcepta iuſtitiæ naturalis, & ſupernaturalis vt plurimum præcipiunt, & prohibent idem omnino; præcipiunt enim, vt tribuamus vnicuique id, ad quod habet ius, & prohibent, ne faciamus contra ius alterius; ergo licet fiat contra duo præcepta, fit vnicum peccatum. Si autem aliquando præcipiantur, vel prohibeantur virtualiter diuerſa, & hoc aduertatur, fient duo peccata, quæ tamen regulariter in confeſſione non debent diſtingui, quia explicata actione materiali, vtrumque peccatum ſatis intelligitur.

14. Ad tertiam, concedo maiorem, & nego minorem. Ad probationem diſtinguo minorem; virtutes ſupernaturales non poſſunt recipi adæquatè in appetitu ſenſitiuo, concedo; partialiter, nego. In Tractatu de iuſtitia, & iure dicam temperantiam, & fortitudinem naturalem inchoatiuè recipi in voluntate, perfectiuè in appetitu ſenſitiuo. Proportionaliter exiſtimo temperantiam, & fortitudinem ſupernaturales, & per ſe infuſas inchoatiuè recipi in voluntate, perfectiuè, & ſecundum vltimum complementum in appetitu ſenſitiuo. Neque eſt abſurdum, quod habitibus ſpiritualibus, & ſupernaturalibus animæ correſpondeant in parte corporea, & materiali aliqui habitus ſupernaturales materiales; ſiquidem in beatis, habitibus ſpiritualibus, & ſupernaturalibus animæ correſpondebunt dotes ſupernaturales, & materiales corporis glorioſi, & in ſtatu innocentiæ appetitus ſenſitiuus per aliquem habitum ſupernaturalem erat perfectè ſubiectus rationi.

15. Ad 4. diſtinguo maiorem; ideo fides, ſpes, & charitas diſtinguuntur inter ſe, quia habent aliquam ſeparabilitatem, ita vt ſeparabilitas ſit ratio ſufficiens diſtinctionis, concedo; ita vt ſeparabilitas ſit ratio vnica, & neceſſaria diſtinctionis, nego; concedo minorem; & nego conſequentiam. Separabilitas eſt ratio ſufficiens, non tamen neceſſaria diſtinctionis; nam etiam quæ ſunt naturaliter inſeparabilia poſſunt diſtingui, eo pacto, quo quantitas, & materia prima licet ſint mutuo inſeparabiles, diſtinguuntur; ergo etiam charitas, & virtutes morales licet ſint mutuo inſeparabiles, poſſunt, ac debent diſtingui, quia habent diuerſum obiectum formale. Diuerſitas autem obiecti formalis, ſufficit ad diſtinguendas virtutes.

QVÆSTIO LXXVI.

Vtrum actus, & habitus ſupernaturales virtutum differant ex obiecto formali ab actibus, & habitibus naturalibus?

1. Videtur vera ſententia Scotiſtarum, & aliorum, qui dicunt actus naturales, & ſupernaturales virtutum non diſtingui ex obiecto formali; primo quia obiectum formale actus iuſtitiæ naturalis ex. gr. eſt honeſtas tribuendi vnicuique id, ad quod habet ius; ſed hoc idem eſt obiectum formale actus iuſtitiæ ſupernaturalis; ergo &c.

2. Secundo ſi dicatur cum P. Vaſquez 1. 2. diſp. 86. cap. 5. & ſeq. actum naturalem iuſtitiæ habere pro obiecto formali honeſtatem naturalẽ tribuendi vnicuique ius ſuum, vt cõciui huius mundi, & in ordine ad communicationem naturalem; actum ſupernaturalem iuſtitiæ habere pro obiecto formali honeſta-

tem

tem ſupernaturalem tribuendi vnicuique ius ſuum, vt conciui ſupernaturali reipublicæ, ſeu ciuitatis ſupernaturalis, in ordine ad finem, & felicitatem ſupernaturalem: contra eſt, quia honeſtas tribuendi vnicuique ius ſuum, amico, vel inimico, conſanguineo, vel extraneo, non differunt intrinſecè, & formaliter, ſed ſolum extrinſecè, & materialiter; ergo honeſtas tribuendi ius ſuum conciuibus naturalibus huius mundi, vel conciuibus ſupernaturalibus alterius mundi, non differunt intrinſecè, & formaliter, ſed ſolum extrinſecè, & materialiter, ac proinde iuſtitia naturalis, quæ tribuit ius ſuum ciuibus huius mundi, non differt ex obiecto formali à iuſtitia ſupernaturali, quæ tribuit ius ſuum conciuibus ſupernaturalibus in ordine ad felicitatem æternam.

3. Tertio licet actus ſupernaturalis iuſtitiæ beatorum habeat pro obiecto formali honeſtatem tribuendi vnicuique ius ſuum, in quantum talis honeſtas decet beatos; actus ſupernaturalis iuſtitiæ viatorum, habeat pro obiecto formali honeſtatem tribuendi ius ſuum, in quantum talis honeſtas decet viatores, tamen iuſtitia infuſa beatorum non differt ex obiecto formali à iuſtitia infuſa viatorum; ergo à pari.

4. Quarto hæreticus formalis diſcredens vnum articulum, & credens alios, credit illos fide merè naturali, vt docent communiter Theologi in tractatu de fide; ergo hæreticus formalis poſſet fide merè naturali credere nos eſſe eleuatos ad finem ſupernaturalem, & eſſe ciues, ac domeſticos Dei; ergo ex hac fide merè naturali poſſet exercere actum merè naturalem iuſtitię, quo velit tribuere vnicuique ius ſuum, quia honeſtum eſt tribuere vnicuique ius ſuum, honeſtate decente ciues, & domeſticos Dei, & conducente ad finem ſupernaturalem; ſed talis actus iuſtitiæ naturalis habebit idem obiectum formale, ac actus iuſtitiæ ſupernaturalis, & infuſæ elicitus à catholico; ergo actus iuſtitiæ naturalis poſſet habere idem obiectum formale, ac actus iuſtitiæ infuſæ, & ſupernaturalis: ergo etiam habitus.

5. Reſpondeo, quod quia bonitas obiecti formalis non mouet, niſi vt cognita, ſicut bonitas voluntatem mouet *vt quod*, ſic cognitio bonitatis dicitur mouere *vt quo*. Hinc ſequitur obiectum formale, vt proximè motiuum ſimul *vt quod*, & *vt quo*, vltra bonitatem cognitam, includere etiam cognitionem. Certum eſt igitur obiectum formale, vt proximè motiuum virtutis ſupernaturalis, & infuſæ, non poſſe eſſe omnino idem cum obiecto formali, vt proximè motiuo virtutis naturalis. Ratio eſt, quia obiectum formale, vt proximè motiuum includit cognitionem, quæ mouet *vt quo*; ſed cognitio mouens ad actum ſupernaturalem virtutis infuſę debet eſſe ſupernaturalis, cum ad actum ſupernaturalem requiratur ſupernaturalis illuminatio, & inſpiratio Spiritus Sancti; quæ illuminatio conſiſtit in cognitione, quæ vt loquitur Auguſtinus, *apparet quod latebat*, ſicut inſpiratio conſiſtit in complacentia, quæ, vt loquitur idem, *ſuaue fit, quod non delectabat*; ergo ad actum ſupernaturalem requiritur ſupernaturalis cognitio mouens *vt quo*, quæ cognitio ſupernaturalis non mouet ad actum naturalem.

6. Hoc poſito, quæritur, vtrum obiectum formale motiuum *vt quod* virtutis infuſæ poſſit eſſe omninò idem, ac obiectum formale motiuum *vt quod* virtutis naturalis, an potius ſemper debeat eſſe partialiter diuerſum?

7. Dicendum cum Sancto Thoma 1. 2. quæſtione 109. artic. 3. ad 1. & 2. 2. quæſt. 23. artic. 4. in Corp. quem præter Thomiſtas ſequuntur Suarius lib. 2. de Gratia, cap. 6. & 14. §. 10. & lib. 6. cap. 9. Vaſquez 1. 2. diſput. 86. cap. 6. & plures alij: virtutes ſupernaturales, & infuſæ habent diuerſum ſaltem partialiter obiectum formale, ac virtutes morales.

8. Probatur: nam honeſtas ſupernaturalis eſt diuerſum obiectum formale, ac honeſtas merè naturalis; ſed virtutes ſupernaturales, & infuſæ habent pro obiecto formali honeſtates ſupernaturales, virtutes naturales habent pro obiecto formali honeſtates naturales; ergo &c. Probatur minor: nam honeſtas conducens ad finem ſupernaturalem eſt ſupernaturalis, honeſtas conducens ad finem naturalem debet eſſe naturalis, ſiquidem media debent eſſe proportionata fini; ſed virtutes naturales habent pro obiecto formali honeſtates conducentes ad finem naturalem, virtutes ſupernaturales habent pro obiecto formali honeſtates conducentes ad finem ſupernaturalem; ergo &c. Probatur minor: nam cum de ratione honeſtatis ſit, vt conducat ad finem, virtus eo ipſo, quod amat aliquam honeſtatem, amat illam vt conducentem ad finem; ergo virtus naturalis, quæ ordinat hominem ad finem naturalem, amat propriam honeſtatem, vt conducentem ad finem naturalem: virtutes ſupernaturales, cum ordinent hominem ad finem ſupernaturalem, amant ſuam honeſtatem, vt conducentem ad finem ſupernaturalem, adeoque virtutes ſupernaturales habent pro obiecto formali honeſtates ſupernaturales, virtutes naturales habent pro obiecto formali honeſtates naturales. Iuſtitia igitur ſupernaturalis ex. gr. per ſe amat, & intendit honeſtatem tribuendi vnicuique ius ſuum, in quantum talis honeſtas conducit ad finem ſupernaturalem: iuſtitia naturalis per ſe amat, & intendit honeſtatem tribuendi vnicuique ius ſuum, in quantum talis honeſtas conducit ad finem merè naturalem. Idem proportionaliter dic de temperantia, fortitudine, aliiſque virtutibus.

9. Hæc doctrina, & ratio deſumpta eſt ex Sancto Thoma 1. 2. quæſtione 63. artic. 4. in corp. vbi ſic dicit. *Alio modo habitus diſtinguuntur ſpecie ſecundum ea, ad quæ ordinantur. Nam* non

non eodem eſt ſpecie ſanitas hominis, & equi propter diuerſas naturas, ad quas ordinantur: & eodem modo dicit Philoſophus tertio Polit. cap. 3. quod diuerſæ ſunt virtutes ciuium ſecundum quod benè ſe habent ad diuerſas politicas; & per hunc modum differunt ſpecie virtutes morales infuſæ, per quas homo bene ſe habet in ordine ad hoc, quod ſunt ciues Sanctorum, & domeſtici Dei, & aliæ virtutes acquiſitæ, ſecundum quas homo bene ſe habet in ordine ad res humanas. Hactenus S. Thomas. Videri poſſunt Caietanus in Comment. Suarius, & Vaſquez locis citatis.

10. Addit S. Thomas loco citato, quod licet temperantia naturalis, & ſupernaturalis ex. gr. conſiſtant in hoc, vt ponant debitum modum mediocritatis in cibo, & potu, tamen diuerſus modus, ac diuerſa mediocritas ponitur à temperantia naturali, diuerſa à temperantia ſupernaturali. Ratio eſt, quia temperantia naturalis ponit modum in cibo, & potu in ordine ad finem naturalem conſeruandi vitam, & ſanitatem, & non impediendi rationem, & operationes mentis: temperantia autem ſupernaturalis ponit modum in cibo, & potu in ordine ad corpus edomandum, & carnem ſpiritui perfectè ſubijciendam: ſed diuerſus modus eſt ponendus in ordine ad tales fines; ſiquidem ad finem edomandi corpus, & carnem ſpiritui perfectè ſubijciendam, ponenda eſt maior abſtinentia à cibo, & potu, alijſque delectabilibus ſenſibilibus, quam ad finem naturalem conſeruandi ſanitatem, & vitam, & non impediendi operationes mentis; ergo &c. Quod diximus de temperantia, proportionaliter dicendum eſt de alijs virtutibus, præſertim ponentibus modum paſſionibus, & concupiſcentiis.

11. Ad primum, diſtinguo maiorem; obiectunt formale iuſtitiæ naturalis eſt honeſtas purè naturalis tribuendi vnicuique id, ad quod habet ius, concedo; honeſtas ſupernaturalis, nego; diſtinguo eodem pacto minorem; & nego conſequentiam, ac retorqueo argumentum. Honeſtas enim naturalis, & ſupernaturalis differunt ſpecie; ergo obiecta formalia iuſtitiæ naturalis, & ſupernaturalis differunt ſpecie.

12. Ad ſecundum, diſtinguo antecedens: honeſtas tribuendi ius ſuum amico, vel inimico, conſanguineo, vel extraneo non differunt intrinſecè, & formaliter in ratione honeſtatis iuſtitiæ, tranſeat: in ratione honeſtatis alterius virtutis, nego; & nego conſequentiam. Honeſtas tribuendi ius ſuum amico, vel inimico, conſanguineo, vel extraneo non differunt intrinſecè, & formaliter in ratione honeſtatis iuſtitiæ, quæ ſolum eſt honeſtas tribuendi vnicuique ius ſuum: at differunt formaliter in ratione honeſtatis alterius virtutis, puta amicitiæ, quæ intendit honeſtatem tribuendi id, quod debetur amicis &c. At honeſtas tribuendi ius ſuum conciuibus naturalibus, vel ſupernaturalibus differunt intrinſecè, & formaliter in ratione honeſtatis iuſtitiæ naturalis, vel ſupernaturalis, quæ rationes naturalis, vel ſupernaturalis non ſignificant ſpeciem virtutis, ſicut amicitia ſignificat ſpeciem virtutis, ſed ſolum ſignificant differentias diuiſiuas virtutum, tum naturalium, tum ſupernaturalium, & conſtitutiuas ſpecierum virtutum ſupernaturalium, & naturalium.

13. Ad tertium concedo antecedens, & nego conſequentiam. Diſparitas eſt, quia honeſtas, quæ decet hominem, in quantum iam poſſidet beatitudinem, non eſt diuerſa ſpecie ab honeſtate, quæ decet hominem, in quantum ordinatur ad beatitudinem obtinendam, licet illam adhuc non poſſideat, cum vtraque ſit honeſtas in ordine ad eundem finem beatitudinis ſupernaturalis; ergo non conſtituunt obiectum formale ſpecie diuerſum, nec ſpecificant diuerſam virtutem. At honeſtas decens hominem, in quantum ordinatur ad finem ſupernaturalem, eſt diuerſa ſpecie ab honeſtate, quæ decet hominem, in quantum ordinatur ad finem naturalem; ergo conſtituit obiectum formale ſpecie diuerſum, & ſpecificat virtutes ſupernaturales ſpecie diuerſas à naturalibus.

14. Ad quartum; dum diximus iuſtitiam infuſam, eiuſque actus habere diuerſum obiectum formale, ac iuſtitia acquiſita, & eius actus, loquuti ſumus de iuſtitia acquiſita philoſophica, de qua loquuti ſunt Ariſtoteles, & Philoſophi, quæ fundatur in ſola ratione naturali, non autem in doctrina diuinitùs reuelata, ſed iuſtitia hæreticorum, de qua loquitur argumentum, non fundatur in ratione purè naturali, ſed in reuelatione diuina: ergo hactenus non ſumus de ea loquuti, ſed de ipſa agemus quæſtione ſequenti, in qua examinabimus, vtrum actus entitatiuè naturales, & ſupernaturales poſſint non differre ex obiecto formali.

QVAESTIO LXXVII.

Vtrum actus naturalis poſſit habere obiectum formale ſupernaturale, et actus ſupernaturalis poſſit habere obiectum formale purè naturale?

1. Videtur actus naturalis poſſe habere obiectum formale ſupernaturale, etiā cognitum vt ſupernaturale: primo quia Deum eſſe bonitatem ſupra omnem bonitatem, & ſupra omnem naturam creatam, & creabilem, eſt Deum eſſe bonitatem ſupernaturalem; ſed lumine naturali poſſumus cognoſcere Deum eſſe bonitatem ſupra omnem bonitatem, & ſupra omnem naturam creatam, & creabilem; ergo lumine naturali poſſumus cognoſcere Deum eſſe bonitatem ſupernaturalem; ſed bo-

bonitas naturaliter cognita poteſt naturaliter mouere ad amorem; ergo naturaliter, ac proindè per amorem naturalem poſſumus amare Deum ex hoc motiuo, quia Deus eſt bonitas ſupernaturalis.

2. Secundò in tantum per amorem naturalem non poſſemus amare Deum vt ens, & bonum ſupernaturale, in quantum per amorem naturalem non poſſemus Deum amare vt auctorem ſupernaturalium, ſed ſolum vt auctorem naturæ; ſed hoc eſt falſum: ergo &c. Probatur minor: nam in tantum non poſſemus per amorem naturalem amare Deū vt auctorem ſupernaturalium, in quantum per diſcurſum naturalem non poſſemus cognoſcere Deum poſſe producere ſupernaturalia: ſed per diſcurſum naturalem poſſumus cognoſcere Deum non ſolum poſſe producere naturam, & naturalia, ſed etiam poſſe producere quidquid non implicat contradictionem, ac proindè etiam ea, quæ ſunt ſupra omnem naturam creatam, & creabilem, ideoque ſunt ſupernaturalia; ergo &c.

3. Tertio nullum eſt obiectum ita excellens, & ſupernaturale, vt non poſſit per actum entitatiuè naturalem cognoſci, & amari; ergo &c. Probatur antecedens: nam obiecta maximè ſupernaturalia ſunt myſteria Trinitatis, Incarnationis, Beatitudinis conſiſtentis in viſione intuitiua Dei &c; ſed hæc obiecta poſſunt per actus naturales cognoſci, & amari; ergo &c. Probatur minor: nam poſſet alicui perſuaderi reuelatum fuiſſe dari in Deo quatuor Perſonas; Patrem, & Spiritum Sanctum fuiſſe incarnatum; beatitudinem ſupernaturalem conſiſtere in cognitione comprehenſiua Dei &c. ſed in hoc caſu poſſet ille ex motiuo diuinæ veritatis reuelantis credere hæc falſa myſteria per actus falſos, ac proindè purè naturales; ergo poſſet hæc credere per actus purè naturales: ſed ſi poſſet homo ex viribus naturæ, & per actus purè naturales, ac falſos, ex motiuo diuinæ reuelationis credere hæc myſteria falſa, poſſet etiam per vires naturæ credere myſteria vera, nimirum Deum eſſe Trinum in perſonis, Verbum eſſe incarnatum, & beatitudinem conſiſtere in viſione Dei non comprehenſiua; neque enim habemus minores vires naturales ad credendum hæc, quam illa, quia hæc ſunt vera, illa ſunt falſa; ergo per actus naturales poſſumus propter auctoritatem Dei reuelantis credere omnia myſteria ſupernaturalia; ergo poſſumus omne bonum ſupernaturale amare vt obiectum formale. Poſito enim, quod actu naturali cognoſcamus illud eſſe bonum, poſſumus amore naturali illud amare ratione ſui, adeoque vt obiectum formale.

4. Quarto poſſet aliquis hæreticus negare vnum ſolum articulum, cumque merè ſpeculatiuum, & credere omnes alios articulos, præſertim practicos, quibus proponuntur bona ſupernaturalia amabilia propter ſe, & vt obiecta formalia; ſed credet hæc bona actu purè naturali, ex quo proindè non poſſit ſequi amor ſupernaturalis; ergo poterit amore naturali amare vt obiecta formalia propter ſe amabilia omnia bona ſupernaturalia.

5. Quinto videtur actus ſupernaturalis poſſe habere obiectum formale purè naturale, & cognoſcibile viribus naturæ. Poteſt enim aliquis per actus verſantes circa obiecta purè naturalia diſponere ſe ad fidem, & gratiam: ſed nemo poteſt ſe diſponere ad fidem, & gratiam, niſi per actus ſupernaturales, vt docent communiter theologi; ergo dari poſſunt actus ſupernaturales circa obiecta purè naturalia. Probatur maior: nam infidelis, cui nullum propoſitum ſit myſterium ſupernaturale, poteſt inuiſibilia Dei per ea, quæ facta ſunt, intelligere, & concipere deſiderium glorificandi Deum, eique gratias agendi, & ab eo felicitatem conſequendi, & ex hoc deſiderio quærere, vt inſtruatur in cultu Dei, & incidere in Chriſtianum, à quo inſtructus credat in Chriſtum, iuſtificetur, & ſaluetur; ſed negari non poteſt, quod hic per actus exercitos, antequam proponatur illi vllum myſterium, vel obiectum ſupernaturale, ſe diſpoſuerit ad fidem, & ad iuſtificationem; ergo poteſt aliquis per actus ſupernaturales verſantes circa obiecta purè naturalia ſe diſponere ad fidem, & ad iuſtificationem.

6. Reſpondeo quatuor eſſe ſententias, duas extremas, & duas medias. Prima, quæ ſuadetur argumentis allatis in rationibus dubitandi, docet actus naturales habere poſſe obiectum formale ſupernaturale, & actus ſupernaturales habere poſſe obiectum formale purè naturale.

7. Secunda extremè contraria docet, nec actus naturales habere poſſe obiectum formale ſupernaturale, nec actus ſupernaturales habere poſſe obiectum formale purè naturale.

8. Tertia ſententia media docet actum ſupernaturalem habere poſſe obiectum formale purè naturale, at actum naturalem non poſſe habere obiectum formale ſupernaturale. Fundamentum eſſe poſſet, quia actus ſupernaturalis, cum ſit in genere ſuperiori, poteſt etiam extendi ad obiectum formale generis inferioris, quale eſt obiectum formale purè naturale: è conuerſo actus naturalis, cum ſit in genere inferiori, non poteſt extendi ad obiectum formale generis ſuperioris, quale eſt obiectum ſupernaturale.

9. Quarta demum ſententia proportionaliter media docet actum naturalem poſſe habere obiectum formale ſupernaturale, actum autem ſupernaturalem non poſſe habere obiectum formale purè naturale. Fundamentum eſſe poteſt, quia bonum, & perfectum ex integra cauſa, malum, & imperfectum ex vnius defectu; ergo ad actum ſupernaturalem, qui eſt perfectus, requiritur, vt habeat, obiectum formale ſupernaturale, & vt ſimul habeat modum tendendi proportiona-

tum

tum obiecto formali, adeoque ſimiliter ſupernaturalem: ad actum autem naturalem, qui eſt imperfectus, ſufficit, vt licet habeat obiectum formale ſupernaturale, tamen deficiat ex eo, quod nòn habeat modum tendendi proportionatum obiecto formali, adeoque ſupernaturalem. Poſſet etiam aliquis diuerſo modo philoſophari de actibus intellectus, & voluntatis, & ex hoc capite ſequi alias ſententias medias.

10. Dicendum primo: repugnat actus theologicè ſupernaturalis tendens in obiectum purè naturale. Probatur: nam ad actum theologicè ſupernaturalem requiritur, vt poſſit ſaltem diſponere ad conſequenda bona ſupernaturalia; ſed actus tendens in obiecta purè naturalia non poteſt diſponere ad conſequenda bona ſupernaturalia; ergo &c. Probatur minor; nam actus non poſſunt diſponere niſi ad ſua obiecta, vel ad ea, ad quæ ordinantur obiecta: ergo actus habentes obiecta purè naturalia non poſſunt per ſe diſponere niſi vel ad obiecta purè naturalia, vel ad ea, ad quæ ordinantur obiecta purè naturalia; ſed obiecta purè naturalia ordinantur ſolum ad bona naturalia, non autem ad ſupernaturalia; ergo &c.

11. Confirmatur: nam eſt abſurdum, quod quis amando bona purè naturalia, quæ reſpectu ſupernaturalium ſe habent vt lutum ad aurum, ac proindè hærens in luto, & non ſe attollens ad amorem bonorum ſupernaturalium, diſponatur ad conſequenda bona ſupernaturalia. Nec dicas, quod qui amat bona purè naturalia modo tendendi ſupernaturali diſponitur ad conſequenda bona ſupernaturalia. Nam redit argumentum de modo tendendi. Modus enim tendendi circa aliquod obiectum non poteſt diſponere, niſi ad conſequendum ſuum obiectum; ſed obiectum purè naturale ordinatur ad bona purè naturalia; ergo &c. Addo hoc ipſum eſſe abſurdum, quod modus tendendi ſupernaturalis deijciatur ad obiectum formale purè naturale.

12. Infertur ad ſupernaturalitatem theologicam amoris non ſufficere, vt habeat pro obiecto materiali bonùm ſupernaturale, ſed requiri, vt illud habeat pro obiecto formali. Ratio eſt, quia vt actus diſponat ad conſequendum bonum ſupernaturale, debet illud amare ratione ſui, non autem purè propter obiecta naturalia.

13. Dicendum ſecundo: repugnat actus honeſtus naturalis habens pro obiecto formali aliquid ſupernaturale theologicè. Probatur: nam repugnat, vt actus purè naturalis diſponat ad conſequenda bona ſupernaturalia, vt docent cômmuniter Theologi; ſed actus habens pro obiecto formali aliquid ſupernaturale diſponit ad conſequenda bona ſupernaturalia; ergo &c. Probatur minor: nam quis dicat, quod homo per hoc ipſum, quod amat bonum ſupernaturale ratione ſui, non diſponatur ad illud conſequendum? Sed hæc melius explicabuntur in ſolutione obiectionum.

14. Ad primum: Deus dupliciter poteſt dici ens, & bonum ſupernaturale, primo philoſophicè, ſecundo theologicè. Dicitur ens, & bonum ſupernaturale philoſophicè, in quantum eſt ſupra omnem naturam, & bonitatem creatam, & creabilem; & quoad hanc ſupernaturalitatem poteſt cognoſci per lumen naturale, & amari amore naturali. Dicitur ens, & bonum ſupernaturale theologicè, in quantum poteſt producere bona ſupernaturalia gratiæ, & gloriæ; & quoad hanc ſupernaturalitatem non poteſt cognoſci cognitione purè naturali, & amari amore purè naturali. Per lumen igitur naturale poſſumus quidem cognoſcere Deum eſſe omnipotentem, & poſſe producere entia naturalia, ſed non poſſumus cognoſcere Deum poſſe producere entia theologicè ſupernaturalia, hoc eſt dona gratiæ, & gloriæ, vt colligitur ex Apoſtolo 1. ad Corint. 2. Ratio eſt, quia per lumen naturale cognoſcimus Deum ex rebus naturalibus, non autem ex ſupernaturalibus; ſed per res naturales Deus poteſt ſolum cognoſci vt potens producere naturalia, non autem ſupernaturalia; ergo &c. Et per hoc patet ad 2.

15. Ad tertium, in quo eſt præcipua difficultas; argumentum probat quidem actus caritatiuè naturales poſſe habere obiectum materiale ſupernaturale, quod non negamus, at non probat poſſe habere obiectum formale ſupernaturale, quod ſolum negauimus in ſecunda concluſione. Vt hoc explicemus, primò reſpondendum eſt ad argumentum, in quantum probat actus naturales intellectus poſſe habere obiectum formale ſupernaturale: ſecundo in quantum id probat de actibus voluntatis.

16. Concedo igitur, quod poſſet alicui perſuaderi Deum reuelaſſe quatuor eſſe perſonas diuinas &c. ſed dico, quod in eo caſu crederet Deum reuelaſſe ea falſa myſteria propter rationes, vel auctoritates humanas, ac merè naturales, adeoque propter obiecta formalia purè naturalia. Concedo rurſus, quod proportionaliter poſſet quis per vires naturæ propter rationes, & auctoritates humanas credere Deum reuelaſſe perſonas diuinas eſſe tres, aliaque myſteria vera; ſed dico, quod in eo caſu, tum myſteria, tum veram reuelationem crederet, non propter ſe, & vt obiecta formalia, ſed vt obiecta purè materialia. Si verò quæratur, quare reuelatio diuina non poſſit per actum naturalem credi immediatè propter ſe, & vt obiectum formale, reſpondeo rationem eſſe, quia vt dicam in Tractatu de Fide, diuina reuelatio non fit per ſe credibilis, niſi per internam, & ſupernaturalem illuminationem Spiritus Sancti; ſed talis illuminatio reddit reuelationem credibilem ſolum per actum ſupernaturalem; ergo &c.

Ideo dæmones dum credunt Deum reuelaſſe religionem Chriſtianam, reuelationem credunt, non propter ſe, ſed propter alia motiua.

17. Dices; poſſumus per actum naturalem propter motiua naturalia cognoſcere Deum eſſe bonum ſupernaturale theologicè, & finem ſupernaturalem conſiſtere in viſione intuitiua Dei; ergo poſſumus dependenter ab hoc motiuo naturali cognoſcere, adeoque per amorem naturalem amare Deum ex hoc motiuo, & obiecto formali, quia Deus eſt bonum ſupernaturale theologicè, & poſſumus ratione ſui, atque vt obiectum formale amare finem ſupernaturalem conſiſtentem in viſione intuitiua Dei.

18. Reſpondeo diſtinguo conſequens; ergo poſſumus per amorem naturalem amare Deum ex hoc motiuo, & obiecto formali, quia eſt bonum ſupernaturale, itaut ad talem amorem alliciamur à rationibus, per quas bonum ſupernaturale proportionatur naturæ, & conuenit cum bonis naturalibus, concedo; itaut alliciamur à rationibus, per quas bonum ſupernaturale excedit naturam, & non conuenit cum bonis naturalibus, nego conſequentiam. Bonum ſupernaturale, dum proponitur cognitione naturali, poteſt quidem amari amore naturali, ſed propter rationes proportionatas naturæ; adeoque formaliter naturales, non autem propter rationes excedentes naturam, & formaliter ſupernaturales. Ratio eſt, quia per vires naturæ poſſumus bonum amare ſolum propter rationes proportionatas naturæ, ad bonum autem amandum propter rationes excedentes naturam, requiruntur vires gratiæ, quia per gratiam inſpirationis eleuatur homo ad hoc, vt propter ſe amet rationes boni excedentes naturam, iiſque per ſe delectetur. Ideo Auguſtinus lib. 2. de pecc. merit. & remiſſ. dicit gratiam illuminationis, quæ ſpectat ad intellectum, conſiſtere in hoc, vt appareat quod latebat, gratiam inſpirationis, quæ ſpectat ad voluntatem, conſiſtere in hoc, vt ſuaue fiat quod non delectabat.

19. Ad quartum patet ex dictis. Hæreticus enim cognitione purè naturali cognoſcens bona ſupernaturalia poſſet amore naturali amare bona ſupernaturalia propter rationes proportionatas naturæ, & communes bonis naturalibus, non autem propter rationes excedentes naturam, ac proindè ſupernaturales.

20. Ad quintum diſtinguo antecedens; poteſt homo per actus verſantes circa obiecta purè naturalia diſponi per ſe ad gratiam, & ſalutem, nego; per accidens, impropriè, & purè occaſionaliter, concedo. Diſponere ſe impropriè, & purè occaſionaliter ad ſalutem, eſt facere aliquid, quod ex ſe nihil confert ad ſalutem, ſed eſt pura occaſio ſalutis, & gratiæ. In hoc ſenſu poteſt aliquis etiam faciendo actus grauiter peccaminoſos ponere occaſionem conſequendi gratiam, & ſalutem: ex. gr. bonus latro committendo peccata, propter quæ fuit crucifixus cum Chriſto, fecit aliquid, quod fuit occaſio, vt crucifixus cum Chriſto ſaluaretur; ergo à fortiori poteſt homo per actus bonos purè naturales per accidens, impropriè, & purè occaſionaliter ſe diſponere ad ſalutem; ergo non eſt mirum, quod in caſu allato in argumento infidelis per actus bonos purè naturales poſſit ſe occaſionaliter diſponere ad fidem, & ſalutem, faciendo aliquid, ex cuius occaſione inſtruatur in fide, & conſequatur ſalutem.

21. Dices; poteſt aliquis per actus ſupernaturales præcedentes fidem ſe diſponere ad fidem: ſed actus præcedentes fidem non tendunt in vllum obiectum formale ſupernaturale; ergo poſſunt dari actus ſupernaturales non tendentes in vllum obiectum formale ſupernaturale.

22. Reſpondeo, diſtinguo maiorem: poteſt aliquis per actus ſupernaturales fidei inchoatæ præcedentes fidem perfectam ſe diſponere ad fidem perfectam, concedo; per actus præcedentes fidem inchoatam ſe diſponere ad fidem, nego: diſtinguo eodem pacto minorem; & nego conſequentiam. Duplex eſt fides; perfecta nimirum, & inchoata. Fides perfecta eſt, per quam credimus ſuper omnia Deo reuelanti, vt explicabitur in Tractatu de Fide. Fides inchoata eſt quælibet cognitio cauſata ex interna illuminatione Spiritus Sancti, qua proindè incipimus credere Spiritui Sancto interius illuminanti, licet adhuc non credamus ſuper omnia. Certum eſt, quod ad fidem perfectam ſemper nos diſponimus per aliquos actus ſupernaturales antecedentes, tum intellectus, tum voluntatis. Vt enim dicemus in Tractatu de Fide, actum fidei perfectæ præcedit voluntas ſupernaturalis credendi, iudicium ſupernaturale de prudenti credibilitate, quod iudicium præceditur ab apprehenſionibus ſupernaturalibus, qui omnes actus dicuntur fidei inchoatæ, & per ſe diſponunt ad fidem perfectam. Certum rurſus eſt, quod ad primum actum fidei inchoatæ non poſſumus nos diſponere per vllum actum ſupernaturalem antecedentem. Ratio eſt, quia nomine fidei inchoatæ intelligimus quamlibet cognitionem ortam ex interna illuminatione Spiritus Sancti; ſed nullum actum ſupernaturalem poſſumus exercere ante primam cognitionem ortam ex illuminatione Spiritus Sancti: ergo &c.

23. Hoc poſito, poteſt primo quæri, vtrum primus actus fidei inchoatæ, hoc eſt prima cognitio ſupernaturalis orta ex illuminatione Spiritus Sancti poſſit eſſe de obiecto purè naturali?

24. Reſpondeo negatiuè ex fundamento primæ concluſionis. Explicatur. Nam primus actus fidei inchoatæ habet pro obiecto formali internam illuminationem ſupernaturalem, Addo, quod ipſa prima interna illumina-

minatio eſt quædam apprehenſio, qua, vt loquitur Auguſtinus, *apparet quod latebat*, ſubintellige *naturam*, hoc eſt aliqua ratio boni excedens naturam, ideoque habet pro obiecto formali aliquid ſupernaturale.

25. Poteſt ſecundo quæri, vtrum primus actus, ſeu motus ſupernaturalis voluntatis ortus ex inſpiratione Spiritus Sancti poſſit eſſe de obiecto purè naturali?

26. Reſpondeo negatiuè ex fundamento eiuſdem primæ concluſionis. Explicatur. Nam per primum motum ſupernaturalem ex Auguſtino *fit ſuaue quod non delectabat*, ſubintellige *naturam*, adeoque voluntas incipit delectari de aliqua ratione boni excedente naturam, & apparente per illuminationem Spiritus Sancti.

27. Addo primo, quod dum dicitur fides eſſe principium totius meriti, & totius ſalutis, id intelligendum eſt de fide inchoata, hoc eſt prima cogitatione ſupernaturali, quæ non poteſt cadere ſub vllum meritum, neque de congruo, neque de condigno. Addo ſecundo Deum, qui vt dicitur Ioan. 1. illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum, omnibus habentibus vſum rationis regulariter, cum ad illos peruenit aliqua notitia, vel fama Euangelij, & aliquando etiamſi non peruenerit vlla notitia Euangelij, dare aliquam illuminationem ſupernaturalem, & infundere aliquem amorem ſimplicem boni ſupernaturalis, & hanc eſſe primam gratiam ſupernaturalem præuenientem, quam Deus in nobis ſine nobis liberè operantibus producit, per quam poteſt homo liberè ſe diſponere ad vlteriorem gratiam, ad iuſtificationem, & ad ſalutem. De hac prima gratia intelligendum eſt axioma, *facienti, quod in ſe eſt, Deus non denegat gratiam*. Senſus eſt; facienti quod in ſe eſt ex viribus gratiæ ſupernaturalis, & præuenientis, quam Deus non negat vlli habenti vſum rationis, Deus non denegat vlteriorem gratiam vſque ad iuſtificationem, & ſalutem. Quicunque igitur non iuſtificatur, & non ſaluatur, ideo non iuſtificatur, & non ſaluatur, quia non facit quod in ſe eſt ex viribus gratiæ præuenientis.

28. Quæritur, an ſit verum, quod facienti quod in ſe eſt ex viribus naturæ, Deus non denegat gratiam ſupernaturalem.

29. Reſpondeo, quod ſi ſenſus ſit, quod Deus gratiam ſupernaturalem non dat adulto, niſi facienti quod in ſe eſt ex viribus naturæ, axioma eſt falſum, & Semipelagianum, ac facit gratiam pediſſequam naturæ. Secundò eſt falſum, ſi aſſeratur, quod facere quantum in ſe eſt ex viribus naturæ poſſit eſſe meritum, vel diſpoſitio per ſe conducens ad gratiam ſupernaturalem. Tertio falſum etiam exiſtimo, quod Deus fecerit pactum cum Chriſto Domino dandi ſpecialiter gratiam ſupernaturalē facienti quod in ſe eſt ex viribus naturæ. Solum ergo eſt verum, quod Deus ex meritis Chriſti Domini omnibus adultis habentibus vſum rationis, ſeu faciant, ſeu non faciant quod in ſe eſt ex viribus naturæ, dat aliquam gratiam ſupernaturalem alicuius illuminationis, & inſpirationis, ex cuius gratiæ viribus, ſi faciant quod poſſunt, obtinebunt vlteriorem gratiam vſque ad iuſtificationem, & ad ſalutem incluſiuè, itaut non damnentur, niſi quia non faciunt quod in ſe eſt ex viribus gratiæ ſupernaturalis.

QVAESTIO LXXVIII.

Vtrum gratia ſanctificans ſit habitus realiter diſtinctus à virtutibus ſupernaturalibus, & præſertim à charitate?

S. Tho. 1. 2. quæſt. 110. artic. 1. 2. 3. 4.

1. PRimo videtur gratia ſanctificans non diſtingui, non ſolum realiter, ſed nec formaliter quidem à charitate, vt indicat Durandus in 2. diſt. 26. quæſt. 1. Nam gratia ſanctificans eſt, quæ conſtituit Deo gratum, charitas eſt, quæ conſtituit Deo charum; ſed idem formaliter eſt hominem eſſe Deo gratum, atque eſſe Deo charum; ergo gratia, & charitas ſunt idem etiam formaliter, ac per intellectum, & ſunt duo nomina ſynonima.

2. Secundo videtur gratia ſanctificans ſolum formaliter, & ratione noſtra, non autem realiter diſtingui ab habitu charitatis, vt docuerunt Richardus, Scotus, & Gabriel in 2. diſt. 26. Alenſis 3. part. q. 61. memb. 2. art. 4. Vega l. 7. in Trident. cap. 25. Bellarminus l. 1. de gratia, & lib. arb. cap. 6. & alij, quos refert Suarius l. 6. de gratia, cap. 11. quos etiam ſequitur P. Sparza quæſt. 5. de iuſtificat. & alij recentiores. Vt enim arguit Bellarminus loco citato quicquid de gratia dicitur, illud ipſum Scriptura, & Patres tribuunt charitati: ergo gratia, & charitas idem ſunt. Probatur antecedens, afferendo ea, quæ dicuntur de gratia, & oſtendendo, quod à Scriptura, & PP. tribuantur charitati.

3. Primo gratia dicitur dare homini eſſe quoddam ſupernaturale, per quod naſcatur ex Deo, fiat filius adoptiuus, noua creatura, & diuinæ conſors naturæ; ſed hæc in Scriptura tribuuntur charitati: nam 1. Io: 3. dicitur. *Videte qualem charitatem dedit nobis Deus, vt filij Dei nominemur, & ſimus*; & cap. 4. *omnis qui diligit, ex Deo natus eſt*, ſi autem ex Deo natus eſt, procul dubio factus eſt conſors naturæ diuinæ, & noua creatura; ergo &c. Secundo per gratiam dicimur coniungi, & adhærere Deo, manere in Deo, & Deus in nobis; ſed prima Io. 4. hæc tribuuntur charitati, ac dicitur, *Deus charitas eſt, & qui manet in charitate in Deo manet*; ergo &c. Tertio proprium gratiæ eſt facere hominem Deo gratum, & à Deo dilectum; ſed charitas ex Scriptura facit hominem Deo dilectum: nam Prou. 8. Deus dicit, *ego diligentes me diligo*, & Io. 14. *qui diligit me*,

diligetur à Patre meo; ergo &c. Quarto gratia dicitur eſſe vita animæ, carentia gratiæ dicitur mors animæ; ſed etiam charitas in Scriptura dicitur vita animæ, & carentia charitatis mors animæ; nam prima Io, 3. dicitur *qui non diligit, manet in morte, & nos ſcimus, quia tranſlati ſumus de morte ad vitam, quia diligimus fratres*; ergo &c Quinto gratia eſt donum Dei omnium maximum, ideoque 2. Petri 1. dicitur; *Maxima, & pretioſa nobis promiſſa donauit, vt per hæc efficiamini diuinæ conſortes naturæ*; ſed charitas ex Apoſtolo eſt donum maximum; nam 1. ad Corint. 12. charitatem anteponit omnibus alijs donis, & ad Coloſ. 3. dicit; *Super omnia charitatem habete, quod eſt vinculum perfectionis*, ideoque Auguſtinus l. 15. de Trin. cap. 18. loquens de charitate dicit: *Nullum eſt iſto dono excellentius*; & ſerm. 50. de Verbis Domini; *Charitatem adde, proſunt omnia; detrahe charitatem, nihil proſunt cætera. Quale bonum eſt charitas fratres? quid pretioſius? quid luminoſius?* ergo &c, Sexto gratia eſt, per quam iuſtificamur a peccatis; ſed Luc. 7. dicitur, *Remittuntur ei peccata multa, quoniam dilexit multum*; ergo iuſtificatio, & remiſſio peccatorum tribuitur charitati. Septimo gratia dicitur fons, & radix omnium virtutum; ſed etiam charitas ex Scripturis, & PP, eſt fons, & radix omnium virtutum; nam 1. ad Corint. 13. dicitur, *Charitas patiens eſt, benigna eſt, omnia credit, omnia ſperat*, & ad Rom. 13, *Plenitudo legis eſt dilectio*, & S. Gregorius hom. 27. in Euang. dicit charitatem eſſe radicem omnium operum bonorum, & S. Proſper l. 3. de vita contempl. dicit charitatem eſſe vitam virtutum, & mortem vitiorum; ergo &c. Octauo gratia eſt, quæ ſeparat filios regni à filijs damnationis; ſed Auguſtinus l. 15. de Trin. dicit; *ſola charitas diuidit inter filios regni, & filios damnationis æternæ*; ergo &c. Nono gratia eſt, per quam efficimur verè iuſti coram Deo; ſed ex Auguſtino l. de nat. & grat. cap. 42. *charitas eſt veriſſima, & pleniſſima, perfectiſſimaque iuſtitia*; ergo &c,

4. Secundo Tridentinum ſeſſ. 6, cap. 7, agens ex profeſſo de cauſa formali noſtræ iuſtificationis dicit; *Vnica formalis cauſa eſt iuſtitia Dei, non qua ipſe iuſtus eſt, ſed qua nos iuſtos facit*; & infra magis explicans hanc cauſam formalem, principaliter illam conſtituit in charitate, & nullam mentionem facit gratiæ ſanctificantis diſtinctæ à charitate, dicens, *Quanquam enim nemo poſſit eſſe iuſtus, niſi cui merita paſſionis Domini noſtri Ieſu Chriſti communicantur, id tamen in hac impij iuſtificatione fit, dum eiuſmodi ſanctiſſimæ paſſionis meritis per Spiritum Sanctum gratia Dei diffunditur in cordibus eorum, qui iuſtificantur, atque ipſis inhæret; vnde in ipſa iuſtificatione cum remiſſione peccatorum hæc omnia ſimul infuſa accipit homo per Ieſum Chriſtum, cui inſeritur, fidem, ſpem, & charitatem*; ſed ſi cauſa formalis noſtræ iuſtificationis principaliter conſiſteret in gratia ſanctificante diſtincta à fide, ſpe, & charitate, valde mutila fuiſſet doctrina Concilij, ſi nullam eius mentionem feciſſet, ac ſolum memoraſſet fidem, ſpem, & charitatem; ergo concilium inclinauit in ſententiam, quæ docet gratiam ſanctificantem non diſtingui à charitate.

5. Tertio ſi gratia diſtingueretur à charitate, poſſet ab illa ſeparari; ſed non poteſt ſeparari, alioquin poſſet aliquis eſſe ſanctus, ac Deo gratus ſine charitate, quod repugnat Apoſtolo 2. ad Corint. 13. dicenti: *Si charitatem non habuero, nihil ſum, nihil mihi prodeſt*; ergo &c.

6. Quarto ſi eſſet neceſſarius habitus gratiæ diſtinctus ab habitu charitatis, & aliarum virtutum ſupernaturalium, eſſet neceſſarius in ordine ad exercendas operationes ſupernaturales, & meritorias vitæ æternæ: ſiquidem omnis habitus ordinatur ad operationes; ſed habitus charitatis, & virtutum ſupernaturalium ſufficiunt ad exercendas omnes operationes ſupernaturales: ergo &c.

7. Reſpondeo duas eſſe præcipuas ſententias. Prima auctorum relatorum in primo, & ſecundo argumento docet gratiam non diſtingui à parte rei à virtutibus per ſe infuſis, & præſertim à charitate. Ex his auctoribus Durandus videtur inſinuare gratiam, & charitatem, neque ratione diſtingui: alij concedunt diſtingui ratione, & per intellectum, ac dicunt, quod eadem qualitas, in quantum facit hominem gratum Deo, dicitur gratia, in quantum illum diſponit ad exercendos actus ſupernaturales, præſertim diligendi Deum, dicitur virtus, puta charitas.

8. Secunda ſententia Sancti Thomæ 1. 2. quæſt. 110. art. 2. & 3. contra gentes, cap. 150. 151. & alibi, quem ſequuntur omnes Thomiſtæ, nimirum Caietanus, Ferrarienſis, Corradus, Medina in Comment. eorum locorum, & latè Sotus l. 2. de nat. & grat. cap. 17. & 18. nec non Ægidius, Argentina, Albertus, S. Bonauentura, quos refert, & ſequitur Suarius l. 6. de gratia, cap. 12. & Valentia tom. 2: diſput. 8. quæſt. 2. & alij, docet gratiam non ſolum ratione noſtra, ſed etiam a parte rei diſtingui à charitate. Ex his aliqui dicunt gratiam, & charitatem diſtingui ſolum formaliter ex natura rei, alij aſſerunt diſtingui realiter. Vaſquez 1. 2. diſput. 198. relata vtraque ſententia, tum quæ affirmat, tum quæ negat diſtingui à charitate, capite 3. concludit neutram niti ſatis ſolida ratione, ideoque ſoluit fundamenta vtriuſque, & quæſtionem relinquit indeciſam,

9. Dicendum primo: gratia ſanctificans eſt qualitas ſupernaturalis permanens inhærens animæ, diſtincta realiter ab habitu charitatis, & aliarum virtutum; Probatur primo iuxta ſententiam, quæ docet potentias vitales diſtingui ab anima. Nam iuxta illam opinionem potentiæ naturales non dant rei primum eſſe naturale, ſed ſupponentes rem per ſuam naturam iam habere ſuum eſſe naturale, ordinant illam ad exercendas operationes pro-

proportionatas ſuæ naturæ; ergo potentiæ ſupernaturales non debent dare rei primum eſſe ſupernaturale, ac diuinum, ſed ſupponentes rem iam habere primum eſſe ſupernaturale, ac diuinum, debent illam ordinare ad exercendas operationes conuenientes tali eſſe ſupernaturali, ac diuino; ſed habitus charitatis, & aliarum virtutum ſupernaturalium ſunt potentiæ ſupernaturales, vt dictum eſt q. 71. ergo habitus charitatis, & aliarum virtutum ſupernaturalium non dant primum eſſe ſupernaturale, ſed ſupponunt Angelum, & animam rationalem iam habere primum eſſe ſupernaturale, & illos ordinant ad exercendas operationes ſupernaturales conuenientes tali eſſe; ſed nomine gratiæ ſanctificantis intelligimus illam formam, per quam Angeli, & animæ rationales primò habent eſſe ſupernaturale, ac diuinum, & primò fiunt conſortes diuinæ naturæ, iuxta illud 2. Petri, primò; *Maxima, & pretioſa nobis promiſſa donauit, vt per hæc efficiamini diuinæ conſortes naturæ*; ergo gratia ſanctificans diſtinguitur ab habitibus charitatis, & aliarum virtutum.

10. Hæc ratio, qua vtitur S. Thomas 1.2. quæſt. 110. art. 3. deſumpta eſt ex S. Dionyſio l. de Eccl. Hier. cap. 2. vbi loquens de ſtatu ſupernaturali, ac diuino gratiæ, dicit. *Si enim diuinus hic ſtatus, diuina natiuitas eſt, nunquam ille aliquid ſciet ex his, quæ à Deo tradita ſunt, neque operabitur, qui diuinum hunc ſtatum conſequutus non eſt. An verò nobis quoque ipſis non dicimus prius eſſe neceſſarium humanæ vitæ ſtatum, vt ſic demum humana poſſimus operari?* & concludit: *Vnumquodque ea ſolum agit, ac patitur, quæ ſubſtantia, ſtatuſque ſui ſint*; ergo Dionyſius ex eo quod prius debemus conſtitui in ſtatu naturali hominis, deinde debemus accipere potentias operandi ea, quæ conueniunt homini, probat nos priùs debere conſtitui in ſtatu ſupernaturali, ac diuino gratiæ, deinde debere accipere potentias exercendi operationes ſupernaturales, ac diuinas illi ſtatui conuenientes.

11. Probatur ſecūdo concluſio etiam iuxta ſententiā, quæ docet potentias animæ identificari cum anima. Nam primum eſſe naturale hominis, aut Angeli e. g. non conſiſtit in aggregato plurium potentiarum diſtinctarum, neque in vna tantum potentia, ſed in forma, quæ cum ſit vna, eſt principium radicale vniuerſale omnium operationum, quæ conueniunt naturæ; e. g. primum eſſe naturale hominis, aut Angeli non eſt vna tantum potentia, puta ſolus intellectus, vel ſola voluntas, neque aggregatum plurium potentiarum diſtinctarum, puta aggregatum intellectus, & voluntatis, ſed eſt anima, vel natura angelica, quæ cum ſit vna, eſt forma vniuerſalis, & principium ſaltem radicale omnium operationum humanarum, quæ forma vel diſtinguitur ab omnibus potentijs, vel cum omnibus indiuiſim identificatur; ergo etiam primum eſſe ſupernaturale, & diuinum non conſiſtit in aggregato plurium virtutum, & potentiarum diſtinctarum, puta in aggregato fidei, ſpei, charitatis, & virtutum moralium, neque in vna tantum potentia, puta in charitate, ſed in forma vniuerſali, quæ cum ſit vna, eſt principium vniuerſale radicale omnium operationum ſupernaturalium, & diuinarum; ſed ſi gratia ſanctificans, quæ primo dat eſſe diuinum, & ſupernaturale, identificaretur cum fide, ſpe, charitate, & habitibus inuicem diſtinctis, primum eſſe ſupernaturale conſiſteret in aggregato plurium potentiarum ſupernaturalium mutuo diſtinctarum; ſi identificaretur cum ſola charitate, conſiſteret in vna tantum potentia; ergo gratia diſtinguitur ab habitu charitatis, & aliarum virtutum ſupernaturalium.

12. Probatur tertio ex Concilijs. Concilium Vienneſe ſub Clemente V. in Gallijs celebratum, & refertur Clementina vnica de ſumma Trinit. ac de Fide Cath. relatis duabus opinionibus Theologorum circa infuſionem gratiæ in baptiſmo, eligit ſecundam dicens. *Nos autem attendentes generalem efficaciam mortis Christi, quæ per baptiſmum applicatur pariter omnibus baptizatis, opinionem ſecundam, quæ dicit tam paruulis, quam adultis conferri in baptiſmo informantem gratiam, & virtutes, tanquam probabiliorē, & dictis Sanctorum, & Doctorum modernorum Theologiæ magis conformem, & concordem, ſacro approbante Concilio, duximus eligendam*; ergo loquitur de gratia, tanquam de habitu diſtincto à virtutibus. Eandem diſtinctionem inſinuat Tridentinum ſeſſ. 6. cap. 7. vbi loquens de iuſtificatione, dicit: *Quæ non eſt ſola peccatorum remiſſio, ſed & ſanctificatio, & renouatio interioris hominis per voluntariam ſuſceptionem gratiæ, & donorum*; ergo inſinuat gratiam diſtingui à donis, ſub quibus comprehenduntur habitus virtutum; & eadem ſeſſ. 6. can. 11. dicit: *Si quis dixerit homines iuſtificari, vel ſola imputatione iuſtitiæ Christi, vel ſola peccatorum remiſſione, excluſa gratia, & charitate &c. anathema ſit*; ergo indicat gratiam diſtingui à charitate.

13. Quarto probari poteſt ex Dionyſio loco allato in prima probatione; & poteſt confirmari ex alijs Patribus, qui videri poſſunt apud Suarium lib. 6. de Gratia cap. 12.

14. Infertur primo gratiam ſanctificantem eſſe quandam participationem diuinæ naturæ, ſeu quandam Deitatem participatam, iuxta illud 2. Petri 1. *Maxima, & pretioſa nobis promiſſa donauit, vt per hæc efficiamini diuinæ conſortes naturæ*; & quia qui participat Deitatem, ſeu naturam diuinam eſt Deus per participationem, & qui procedit à Deo in ſimilitudinem naturæ procedit vt filius, ideo qui præditus eſt gratia ſanctificante eſt Deus per participationem, & eſt filius Dei, iuxta illud Pſal. 81. *Ego dixi Dij eſtis, & filij excelſi omnes*; Ioan. 1. *Dedit illis poteſtatem filios Dei fieri*; ad Rom. 5. *Gloriamur in ſpe gloriæ filiorum Dei*; 1. Ioan. 1. *Nunc filij Dei ſumus*. Rurſus quia qui per ſuam naturam non eſt filius, & conſtituitur filius per gratiam, eſt filius adoptiuus, ideo qui habent

bent gratiam ſanctificantem, ſunt filij adoptiui Dei, atque illis dicitur ad Rom.8. *Accepiſtis ſpiritum adoptionis*. Similiter quia qui adoptatur in filium accipit ius ad hæreditatem, & ad regnum patris, hæreditas autem, & regnum Dei conſiſtit in poſſeſſione omnium bonorum, ideo gratia ſanctificans ad Epheſ.1. vocatur pignus hæreditatis, & qui habent gratiam ſanctificantem, habent ius ad hæreditatem, & ad regnum Dei, hoc eſt ad beatitudinem, quæ conſiſtit in poſſeſſione omnium bonorum; & idcireò ad Rom.8. dicitur, *ſi filij, & hæredes*: 2. ad Tim.2. *ſi ſuſtinebimus, & conregnabimus*, & Chriſtus Luc.22. dixit: *Ecce ego diſpono vobis, ſicut diſpoſuit mihi Pater meus, regnum*. Prætetea quia qui procedit vt filius dicitur generari, & naſci, ideo cum accipimus gratiam, dicimur ex Deo generari, & naſci, iuxta illud Io.1. *Ex Deo nati ſunt*: Io.3. *Niſi quis renatus fuerit denuo, non poteſt videre regnum Dei; niſi quis renatus fuerit ex aqua, & Spiritu Sancto, non poteſt introire in regnum Dei. Quod natum eſt ex Spiritu Spiritus eſt* 1. Io.2. *Omnis qui facit iuſtitiam ex ipſo natus eſt*: 1. Ioa.3. *Omnis, qui natus eſt ex Deo*: & eadem Epiſt. cap.4. *Omnis, qui diligit, ex Deo natus eſt; omne, quod natum eſt ex Deo, vincit mundum*. Rurſus quia qui accipit nouum eſſe, & nouam naturã fit nouus homo, & noua creatura, ideo qui per gratiam accipit nouum eſſe, & nouam naturam ſupernaturalem, fit nouus homo, & noua creatura; & 2. ad Corint.5. dicitur: *in Chriſto noua creatura*, ad Gal.6. *In Chriſto enim Ieſu, neque circumciſio aliquid valet, neque præputium, ſed noua creatura*: ad Eph.4. *Induite nouum hominem, qui ſecundum Deum creatus eſt in iuſtitia, & ſanctitate veritatis*. Demum quia ille ſolus, qui habet eſſe ſupeenaturale, & diuinum, verè eſt, ideo Paulus 1. ad Corint.15. dicit: *Gratia Dei ſum id, quod ſum*.

15. Infertur ſecundo gratiam ſanctificantem eſſe quandam naturam ſupernaturalem. Ratio eſt, quia ſicut quod dat primum eſſe naturale, & eſt primum principium intrinſecum ſe mouendi motibus naturalibus, eſt natura propriè dicta, ſic quod dat primum eſſe ſupernaturale, & eſt primum principium intrinſecum ſe mouendi motibus ſupernaturalibus, eſt quædam natura ſupernaturalis. Gratia tamen ſanctificans non eſt forma ſubſtantialis, ſed accidentalis, ideoque eſt quædam natura accidentalis. Ratio eſt, quia forma, quæ non ſubſiſtit per ſe, ſed debet ineſſe alteri iam completo in ratione ſubſtantiæ, non eſt ſubſtantialis, ſed accidentalis; ſed gratia ſanctificans non ſubſiſtit per ſe, ſed debet ineſſe homini, vel Angelo iam completis in ratione ſubſtantiæ; ergo &c.

16. Infertur tertio gratiam ſanctificantem proportionaliter ſe habere ad habitus virtutum infuſarum, ac natura ſe habet ad ſuas potentias, proprietates, & diſpoſitiones. Probatur: nam ſicut natura dat primum eſſe naturale, ex quo ſequuntur proprietates naturales, & ante quod præcedunt diſpoſitiones naturales, ſic gratia dat primum eſſe ſupernaturale; & diuinum, ex quo ſequuntur habitus, & potentiæ ſupernaturales, & ad quod diſponunt diſpoſitiones ſupernaturales.

17. Infertur 4. quid ſit dicendum in quæſtione, in qua quæritur, vtrum gratia ſanctificans recipiatur immediatè in ipſa natura, & ſubſtantia Angeli, vel animæ rationalis, an potius recipiatur immediatè in potentijs, nimirum intellectu, & voluntate? S. Thomas, & omnes auctores, qui dicunt gratiam diſtingui à charitate & à virtutibus per ſe infuſis, excepto Sancto Bonauentura, docent gratiam recipi immediatè in ſola natura, & ſubſtantia animæ. At S. Bonauentura in 2. diſt.26. quæſt.5. licet fateatur gratiam diſtingui à charitate, & ab alijs virtutibus per ſe infuſis, nihilominus exiſtimat gratiam recipi immediatè, non in ipſa animæ ſubſtantia, ſed in voluntate, quæ eſt potentia accidentalis. Dicendum gratiam ſanctificantem recipi immediatè in ipſa ſubſtantia, & natura animæ rationalis, vel Angeli. Probatur: nam gratia ordinatur ad hoc, vt eleuet naturam ad eſſe ſupernaturale, & diuinum; ergo debet immediatè recipi in ipſa natura, quam eleuat; at habitus virtutum, cum ordinentur ad hoc, vt eleuent potentias ad exercendas operationes ſupernaturales, & diuinas, debent recipi in potentijs, quas eleuant; puta fides, & lumen gloriæ, quia eleuant intellectum, debent recipi in intellectu, charitas, & virtutes morales, quæ eleuant voluntatem, debent recipi in voluntate; ergo.

18. Sanctus Bonauentura opponit Auguſtinum, qui ſerm.12. de verb. Apoſt. cap.8. dicit gratiam ſanctificantem comparari ad liberum arbitrium, ſicut ſeſſor comparatur ad equum: ergo gratia ſanctificans recipitur in libero arbitrio, adeoque in voluntate.

Reſpondeo Auguſtinum non aſſerere gratiam eſſe in libero arbitrio, ſed Spiritum Sanctum per gratiam reſidere in homine, ſicut ſeſſor in equo, vt patet ex eius verbis, quæ ſunt; *Sentis te habere ſeſſorem, ſentis te habere rectorem. Sentio, inquis. Dic ergo illi; greſſus meos dirige ſecundum verbum tuum*; ergo ex Auguſtino ſicut eques inſidens ſubſtantiæ equi, per frenum regit, ac dirigit potentiam ambulatiuam equi ad ambulandum, & gradiendum, ſic Spiritus Sanctus per gratiam inſidens ſubſtantiæ animæ, per habitus, & auxilia, quaſi per aureum frenum, & per aurea calcaria dirigit, ac mouet potentias animæ, intellectum nimirum, & voluntatem ad exercendas operationes ſupernaturales, & diuinas.

19. Ad primum nego maiorem, ac retorqueo argumentum, & oſtendo gratiam, & Charitatem ſaltem formaliter, & ratione noſtra diſtingui. Gratia enim ſanctificans ex ſuo conceptu formali eſt qualitas, per quam homo acceptatur ad diuinam amicitiam, & fit Deo gratus, & charus, ac filius adoptiuus Dei; charitas eſt habitus, quo homo conſtituitur amatiuus Dei amore filiali, & amicitiæ;

ſed

ſed aliud formaliter eſt hominem acceptari ad diuinam amicitiam, & filiationem, ac reddi Deo gratum, & charum, aliud, quod idem homo habeat habitum, quo poſſit Deum amare amore filiali, & amicitiæ; ergo gratia, & charitas diſtinguuntur ſaltem formaliter, & ratione noſtra. Charitas igitur eſt habitus, non quo homo ſit Deo paſſiuè charus, & dilectus à Deo, ſed quo homo ſit actiuè dilectiuus Dei, ac Deus ſit charus, & dilectus homini.

20. Ad ſecundum diſtinguo antecedens: quidquid dicitur de gratia, Scripturæ, & Patres tribuunt charitati formaliter, nego; tribuunt charitati connexiuè, & conuertibiliter, concedo; & nego conſequentiam. Gratia, & charitas habent mutuam connexionem, ſiquidem quicunque habet gratiam, habet charitatem, & è conuerſo. Propter hanc connexionem, quæ tribuuntur gratiæ, tribuuntur charitati, non formaliter; ſed connexiuè, vt iam patebit, percurrendo loca Scripturæ, & PP. quę opponuntur: Primo dum dicitur: *Videte, qualem charitatem dedit nobis Deus, vt filij Dei nominemur, & ſimus*, non eſt ſermo de charitate creata, qua nos Deum diligimus; ſed de charitate increata, qua Deus nos diligit; & ſenſus eſt Deum tali amore nos dilexiſſe, vt voluerit per gratiam nos nominari, & eſſe filios Dei. Dum dicitur, *Omnis, qui diligit, ex Deo natus eſt*, ſignificatur, quod diligens natus eſt ex Deo, non per ipſam dilectionem, ſed per gratiam, ex qua ſequitur dilectio. Proportionaliter dici poſſet, *omnis, qui ridet, homo eſt*, non quia ſit homo formaliter per hoc, quod rideat, ſed quia qui ridet ſupponitur eſſe homo, ſiquidem riſus ſoli homini poteſt conuenire. Secundo dum dicitur, *Deus charitas eſt, & qui manet in charitate; in Deo manet, & Deus in eo*, ſignificatur, quod Deus eſt charitas, non quidem actiua, & creata, qua nos diligimus Deum, ſed reſpectu noſtri paſſiua, & increata, qua nos diligimur à Deo, & per conſequens, quod qui manet in hac charitate paſſiua, qua diligimur à Deo, & quæ charitas eſt ipſe Deus, manet in Deo; ſed nos manemus in charitate paſſiua, qua diligimur à Deo, per gratiam, per quam recipimur in diuinam amicitiam, & non probatur, quod in hac charitate paſſiua maneamus formaliter per ipſam charitatem actiuam, qua diligimus Deum: ergo non probatur charitatem actiuam identificari cum gratia. Tertio dum dicitur, *Ego diligentes me diligo, & qui diligit me, diligetur à Patre meo*, ſignificatur ſolum dilectionem actiuam, qua diligimus Deum, eſſe connexam cum paſſiua, qua diligimur à Deo, non autem ſignificatur, quod cum illa identificetur, imo potiùs infertur diſtinctio. Dicitur enim, *qui diligit, diligetur*; ergo ſignificatur dilectionem præcedere, & diſponere ad gratiam, qua conſtituimur formaliter Deo dilecti. Quarto dum dicitur, *qui non diligit, manet in morte*, ſignificatur, quod carentia charitatis eſt connexa cum morte animæ, non autem quod carentia charitatis ſit formaliter ipſa mors animæ, quæ mors conſiſtit formaliter in carentia gratiæ. Proportionaliter dici poſſet, *qui caret calore vitali, manet in morte, ſiue eſt mortuus*, non quia mors formaliter ſit carentia caloris vitalis, ſiquidem formaliter eſt ſeparatio animæ à corpore, ſed quia carentia caloris vitalis eſt connexa cum morte. Rurſus dum dicitur, *nos ſcimus, quia tranſlati ſumus de morte ad vitam, quia diligimus fratres*, ſignificatur dilectionem eſſe connexam cum iuſtificatione, ſicut dici poſſet, *ſcimus hunc reſuſcitatum, adeoque tranſlatum de morte ad vitam, quia habet calorem vitalem, & exercet operationes vitales*, licet reſuſcitatio non conſiſtat formaliter in hoc, ſed conſiſtat in reunione animæ cum corpore. Quinto Apoſtolus dum charitatem præfert cæteris donis, præfert illam fidei, ſpei, & cæteris habitibus virtutum, ac non loquitur de gratia, quæ per modum naturæ eſt radix virtutum. Similiter dum dicit: *ſuper omnia charitatem habete, quod eſt vinculum perfectionis*, hortatur ad exercendos actus charitatis præ aliis actibus virtutum, quia actus charitatis eſt vinculum perfectionis, & eſt obſeruantia totius legis, & omnium præceptorum. Auguſtinus dicens charitatem eſſe maximum donorum, loquitur de charitate actiua ſimul, & paſſiua, qua non ſolùm diligimus Deum, ſed etiam ſumus Deo dilecti, & chari, quæ includit gratiam ſanctificantem. Sexto dum dicitur, *remittuntur ei peccata multa, quia dilexit multum*; ſignificatur, quod dilectio præceſſit remiſſionem peccatorum, adeoque quod non eſt formalis remiſſio, ſed diſpoſitio præcedens remiſſionem, vt magis explicabitur infra. Septimo diuerſo modo gratia dicitur fons, & radix virtutum, diuerſo modo charitas. Gratia dicitur fons, & radix omnium virtutum, quia omnes virtutes ex gratia, tanquã ex radice emanant; at charitas dicitur fons omnium virtutum, quatenus per ſuum obiectum formale mouet ad imperandos actus omnium virtutum. Charitas igitur patiens eſt, benigna eſt &c. quia qui Deum diligit ex motiuo charitatis, patiens eſt, benignus eſt, & imperat actus omnium virtutum. In eodem ſenſu *plenitudo legis eſt dilectio*, quia qui diligit Deum, ex motiuo dilectionis vult obſeruare totam legem, ne Deo dilecto diſpliceat. In eodem ſenſu Proſper dicit charitatem eſſe vitam omnium virtutum, & mortem omnium vitiorum, quia qui Deum diligit, ex motiuo dilectionis imperat actus omnium virtutum, & vitat actus omnium vitiorum. Octauo charitas diuidit inter filios Dei, & filios damnationis, quia qui habet charitatem, cum habeat etiam gratiam, eſt filius Dei, qui caret charitate, cum careat etiam gratia, eſt filius damnationis. Nono nomen iuſtitiæ ſignificat æqualitatem, ideoque iuſtitia eſt quædam adęquatio cum ſua regula, & menſura. Duplex naturę rationalis regula, & menſura poteſt conſiderari. Prima eſt finis vltimus; ſecunda eſt lex ordinans naturam rationalem ad finem vltimum

timum. Proportionaliter duplex poteſt conſiderari iuſtitia, & adæquatio naturæ rationalis cum ſua regula, & menſura. Prima eſt adæquatio naturæ rationalis cum ſuo vltimo fine, & in hoc ſenſu iuſtitia ſupernaturalis eſt gratia ſanctificans, per quam natura rationalis conſtituitur adæquata, & apta ad ſuum vltimum finem ſupernaturalem, qui eſt Deus immediatè viſus. Secunda eſt adæquatio cum lege ſupernaturali, & in hoc ſenſu iuſtitia ſupernaturalis eſt charitas, quæ cum ſit obſeruantia totius legis ſupernaturalis, eſt adæquatio cum tota lege ſupernaturali. Auguſtinus igitur dum dicit, quod charitas eſt veriſſima, pleniſſima, & perfectiſſima iuſtitia, dicit, quod charitas eſt iuſtitia, in quantum iuſtitia eſt adæquatio cum lege. Ex hoc autem non ſequitur, quod charitas ſit iuſtitia, per quam formaliter conſtituimur verè iuſti coram Deo, hoc eſt verè apti ad conſequendum Deum noſtrum vltimum finem ſupernaturalem: nam talis iuſtitia conſiſtit in gratia, quæ eſt radix charitatis, & participatio diuinæ naturæ, vt explicatum eſt.

21. Ad Tertium reſpondeo, quod Concilium Tridentinum licet noluerit definire diſtinctionem gratiæ à charitate, tamen illam inſinuauit, dum dixit iuſtificationem fieri per infuſionem gratiæ, & donorum, & dum Can. 11. damnauit eos, qui dicebant homines iuſtificari ſola imputatione iuſtitiæ Chriſti, vel ſola peccatorum remiſſione, excluſa gratia, & charitate; ergo non tradidit doctrinam mutilam de iuſtificatione, ſiquidem etiam gratiæ fecit mentionem.

22. Ad quartum nego ſequelam. Iuxta communem ſententiam multorum anima, & eius potentiæ ſpirituales ſunt mutuo inſeparabiles, & tamen diſtinguuntur; ergo etiam gratia, & charitas poſſunt eſſe mutuo inſeparabiles, & nihilominus diſtingui.

23. Ad quintum gratia diſtincta à charitate eſt neceſſaria, et ſit natura quædam ſpiritualis vna, non conſiſtens in aggregato plurium potentiarum, neque in vna tantum potentia, ſed in radice omnium potentiarum, & habituum ſupernaturalium, vt explicatum eſt ſupra. Dum opponitur, quod omnis habitus ordinatur ad operationes, diſtinguo; ordinatur ad operationes ſolum vt principium immediatum, nego: vt principium etiam radicale potentiarum, concedo. Sanitas animalis ex doctrina Ariſtotelis eſt quidam habitus receptus, non in potentiis, ſed in ipſa ſubſtantia animalis, qui proinde non eſt principium immediatum operandi, ſed perficit immediatè ipſam ſubſtantiam; ergo etiam gratia poteſt eſſe habitus perficiens, & eleuans ipſam naturam, eamque reddens aptam ad ſuum finem ſupernaturalem.

QVÆSTIO LXXIX.

Vtrum præter gratiam ſanctificantem, & virtutes infuſas dentur etiam dona Spiritus Sancti, quæ ſint habitus ſupernaturales diſtincti à virtutibus?

S. Thom. 1.2. quæſt. 68.

1. Videntur dona Spiritus Sancti non eſſe habitus permanentes, ſed qualitates tranſeuntes; primo quia habitus permanentes regulariter dantur ſolum ad ordinarium modum operandi, ad modum autem operandi extraordinarium, & rarum, dari ſolent qualitates ſolum tranſeuntes, ideoque prophetia vt plurimum non datur per modum habitus permanentis, ſed per modum qualitatis tranſeuntis, vt dictum eſt ſupra q. 57. agendo de gratiis gratis datis; ſed dona Spiritus Sancti ex ſpeciali inſtinctu mouent ad actus extraordinarios, & qui raro fiunt; ergo &c.

2. Secundo habitibus vtimur, cum volumus; ſed donis Spiritus Sancti non vtimur, cum volumus, ſiquidem eorum vſus pendet ex ſpeciali inſtinctu Spiritus Sancti; ergo &c.

3. Tertio habitus infuſi dantur ad agendum modo ordinario; ſed dona Spiritus Sancti dantur ad agendum modo extraordinario per extraordinarium inſtinctum Spiritus Sancti; ergo &c.

4. Quarto neque ex Scriptura, neque ex Patribus colligitur dari dona Spiritus Sancti, quæ ſint habitus per ſe infuſi diſtincti à virtutibus; ergo &c.

5. Quinto ſi dona Spiritus Sancti eſsent habitus permanentes, conueniret illis definitio virtutis; ergo non poſsent diſtingui à virtutibus per ſe infuſis. Probatur antecedens: virtus enim ex Ariſtotele *eſt habitus, qui facit bonum habentem, & eius opus bonum reddit*: ſed dona Spiritus Sancti eſsent habitus, qui facerent bonum habentem, & opus eius bonum redderent; ergo eſsent virtutes: ſed etiam eſsent habitus per ſe infuſi; ergo eſsent virtutes per ſe infuſę, ac proindè non diſtinguerentur à uirtutibus per ſe infuſis.

6. Reſpondeo Iſaiâ cap. 11. prophetantem de Chriſto dicere: *requieſcet ſuper eum Spiritus Domini, ſpiritus ſapientiæ, & intellectus, Spiritus Conſilij, & fortitudinis, ſpiritus ſcientiæ, & pietatis, & replebit eum ſpiritus timoris Domini*. Senſus eſt, quod Spiritus Sanctus requieſcet ſuper Chriſtum, illique conferet ſeptem perfectiones, & ſeptem dona, quæ ſunt ſapientia, intellectus, conſilium, fortitudo, ſcientia, pietas, & timor Domini; quæ dona, quia inſpirantur à Spiritu Sancto, & diſponunt eum, in quo ſunt, vt moueatur à Spiritu Sancto, vocantur *ſpiritus*, vt explicat Nazian-

zenus

zenus orat. 41. in feſto Pentecoſtes, dicens: *Iſaias, vt opinor, ſpiritus operationem ſpiritum appellare ſolet.* Poſset etiam dici cum Hieronymo, Origene, & Cyrillo in eum locum, quod Spiritus Sanctus, in quantum inſpirat donum ſapientiæ, dicitur ſpiritus ſapientiæ, in quantum inſpirat donum intellectus, vocatur ſpiritus intellectus &c. Licet Iſaias eo loco ad litteram loquatur de Chriſto, tamen quia Chriſtus accepit gratias, & dona, vt illa nobis communicaret, ſiquidem, vt dicitur Ioan. 1. *de plenitudine eius omnes accepimus*, Patres, & Theologi eum locum Iſaiæ accommodant omnibus iuſtis, ac dicunt Spiritum Sanctum requieſcere in omnibus iuſtis, iiſque communicare ſeptem ſua dona. Ideo Chryſoſtomus in pſal. 44. agens de eo loco Iſaiæ dicit: *nos de plenitudine eius accepimus*, & infra: *ſed ille quidem eſt integra, & vniuerſa gratia: in hominibus autem paruum quid, & gutta ex illa gratia*: & Auguſtinus ſerm. 19. de temp. cap. vlt. dicit nos repleri ſeptiformi ſpiritu, ſicut Iſaias prædixerat, ac idem dicunt Hieronymus, Cyrillus Alexandrinus, Gregorius Magnus, Cyprianus, & alij Patres, quorum teſtimonia affert Suarius l. 2. de gratia, cap. 17. §. 3. & ſeqq.

7. His poſitis, circa dona Spiritus Sancti aliqua ſunt explicanda, quæ breuitatis gratia per varia quæſita proponam. Quæritur igitur primo, quid ſit donum Spiritus Sancti?

8. Reſpondeo donum Spiritus Sancti poſſe ſumi dupliciter, generice nimirum, & ſpecificè. Donum generice ſumptum eſt omne, quod datur à Spiritu Sancto in ordine ad ſalutem æternam, iuxta illud Iacobi 1. *omne datum optimum, & omne donum perfectum deſurſum eſt, deſcendens à Patre luminum.* Donum in hoc ſenſu eſt genus commune omnibus gratijs, tum gratum facientibus, tum gratis datis: ſiquidem omnes dantur à Deo ad promouendam ſalutem æternam. Donum ſpecificè ſumptum eſt diſpoſitio, per quam aliquis redditur bene mobilis à Spiritu Sancto per internos inſtinctus. Explicatur. Homo ad bene, & ſupernaturaliter operandum mouetur à duplici principio, altero interno, quod eſt ratio, altero externo, quod eſt Deus: ſed mobile debet eſſe proportionatum motori; ergo homo debet fieri proportionatus, non ſolum ad hoc, vt moueatur à ratione, ſed etiam ad hoc, vt moueatur à Deo per internos inſtinctus: ſed diſpoſitiones, quibus proportionamur ad hoc, vt moueamur à Deo, vocamus dona Spiritus Sancti; ergo dona nihil aliud ſunt, quam diſpoſitiones, quibus homo proportionatur ad hoc, vt moueatur à Deo per internos inſtinctus. Ideo dona in Scripturis vocantur ſpiritus. Nam ſunt diſpoſitiones ad hoc, vt moueamur per inſpirationes diuinas: ſed inſpiratio eſt quidam motus procedens à principio externo; ergo dona ſunt diſpoſitiones ad hoc, vt moueamur à Deo, tanquam ab exteriore mouente.

9. Quæritur ſecundo, vtrum dona ſpecificè ſumpta diſtinguantur à virtutibus per ſe infuſis?

10. Reſpondeo tres eſſe ſententias. Prima Guglielmi Pariſienſis l. de virtut. Scoti in 3. diſt. 34. quæſt. vnic. Gabrielis ibidem, art. 2. Maioris ibid. quæſt. 1. docet dona Spiritus Sancti non diſtingui à virtutibus proportionaliter illis correſpondentibus; ex. gr. donum fortitudinis non diſtingui à virtute fortitudinis per ſe infuſæ &c. Secunda ſententia Antiſiodorenſis l. 3. ſum. tract. 32. cap. 1. Gerſonis tract. de donis Spiritus Sancti, & quorundam Thomiſtarum docet dona ſpectantia ad voluntatem non diſtingui à virtutibus moralibus, dona ſpectantia ad intellectum diſtingui à virtutibus intellectualibus, ex. gr. donum ſcientiæ diſtingui à ſcientia, quæ eſt virtus intellectualis. Tertia ſententia communior Sancti Thomæ 1. 2. quæſt. 68. art. 1. S. Bonauenturæ in 3. diſt. 34. Durandi, Henrici, Abulenſis, & aliorum, quos ex noſtris ſequuntur Suarius l. 2. de grat. cap. 17. & l. 6. cap. 10. Valentia 2. p. diſp. 5. & alij, docet dona ſpecificè ſumpta diſtingui à virtutibus.

11. Dicendum cum hac tertia ſententia: dona ſpecificè ſumpta diſtinguuntur à virtutibus ſtrictè ſumptis. Probatur; nam virtus ſtrictè ſumpta eſt, per quam diſponimur ad operandum ſecundum præſcriptum rationis, & conformiter rationi: & quidem ſi diſponat ad operandum conformiter rationali naturali, eſt virtus naturalis; ſi diſponat ad operandum conformiter rationi ſupernaturali, eſt virtus ſupernaturalis: donum ſpecificè ſumptum eſt, per quod diſponimur ad operandum ſpecialiter ſecundum inſtinctum diuinum: ſed diuerſa debet eſſe diſpoſitio ad operandum ſecundum rationem, atque ad operandum ſpeciali modo ſecundum inſtinctum diuinum; ergo donum debet diſtingui à virtute. Probatur minor; nam mobile vt proportionetur motori altiori, indiget altiori diſpoſitione: ſed Deus mouens per inſtinctum, eſt mouens altior ratione creata; ergo creatura altiori diſpoſitione indiget, vt proportionetur Deo mouenti per inſtinctus, quam indigeat, vt moueatur propria ratione etiam ſupernaturali. Ideo vt explicat S. Thomas 1. 2. quæſt. 68. art. 1. Iſaias 50. dicit: *Dominus aperuit mihi aures; ego autem non contradico.* quia Deus aperit aures per internos inſtinctus; creatura autem per dona Spiritus Sancti diſponitur ad non contradicendum, ſed ſequendum diuinum inſtinctum. Ariſtoteles etiam 7. mor. ad Eudemum, cap. 18. dicit, quod his, qui mouentur per diuinum inſtinctum, non expedit conſiliari ſecundum rationem humanam, ſed expedit, vt ſequantur interiorem inſtinctum, quia mouentur à meliori principio, quam ſit ratio humana.

12. Quæritur tertio, vtrum dona Spiritus Sancti ſint neceſſaria, ac dentur in omnibus iuſtis?

13. Reſpondeo affirmatiuè, vt docet S. Thomas 1.2. quæſt. 68. art. 3. Probatur; nam operationes ſupernaturales, & diuinæ, cum ſint ſupra omnem naturam creatam, & creabilem, ſpeciali modo debent procedere à Deo per inſtinctus; ergo vt creatura bene ſe habeat ad exercendas operationes ſupernaturales, & diuinas, debet eſſe ſpecialiter diſpoſita ad hoc, vt moueatur à Deo per internos inſtinctus; ergo indiget donis Spiritus Sancti, quæ conſiſtunt in his diſpoſitionibus; & quia omnes iuſti bene ſe habent ad exercendas operationes ſupernaturales, ac diuinas, ideo omnes iuſti ſimul cum gratia ſanctificante, & virtutibus per ſe infuſis accipiunt etiam dona Spiritus Sancti. Qui autem per peccatum mortale priuantur gratia, & charitate, priuantur etiam virtutibus moralibus per ſe infuſis, ac donis Spiritus Sancti. Ideo Apoſtolus ad Rom. 8. dicit; *Qui Spiritu Dei aguntur, ij ſunt filij Dei*; quia iuſti, qui ſunt filij Dei, habent etiam dona Spiritus Sancti, per quæ diſponuntur ad hoc, vt moueantur, & agantur à Deo per internos inſtinctus. Dauid etiam pſal. 142. dicebat; *Spiritus tuus bonus deducet me in terram rectam*, quia ad beatitudinem, quæ eſt terra recta nobis promiſſa, peruenire non poſſumus, niſi per inſtinctus Spiritus Sancti deducamur.

14. Quæritur quarto, vtrum dona Spiritus Sancti dentur in iuſtis per modum habitus permanentis, vel per modum qualitatis tranſeuntis?

15. Reſpondeo cum S. Thoma 1.2. quæſt. 68. art. 3. quem ſequitur Suarius li. 6. de grat. cap. 10. §. 1. contra Vaſquez 3. p. diſp. 44. cap. 2. dona Spiritus Sancti dari in omnibus iuſtis per modum habitus permanentis. Probatur; nam omnes iuſti debent permanenter bene ſe habere ad actus ſupernaturales exercendos; ſed ad hoc requiritur, vt permanenter ſint bene diſpoſiti ad hoc, vt moueantur à Spiritu Sancto per internos inſtinctus; ergo debent habere dona Spiritus Sancti per modum habitus permanentis diſponentis ad hoc, vt moueantur à Spiritu Sancto per internos inſtinctus. Confirmatur; nam dona Spiritus Sancti ſignificantur per illud Iſaiæ 50. *Requieſcet ſuper eum Spiritus Domini*; ſed ly *requieſcet* ſignificat permanentiam; ergo &c. Rurſus nomen doni propriè dicti ſignificat aliquid datum permanenter. Quod enim datur tranſeunter, & vt ſtatim auferendum, propriè non donatur.

16. Quæritur quintò, vtrum conuenienter aſſignentur ſeptem dona Spiritus Sancti?

17. Reſpondeo affirmatiuè cum S. Thoma 1. 2. quæſt. 68. art. 4. Probatur; nam ex dictis donum eſt habitus, quo diſponimur ad hoc, vt moueamur à Spiritu Sancto per internos inſtinctus; ſed debemus moueri à Spiritu Sancto ſecundum intellectum, ſeu rationem, & ſecundum voluntatem; ergo aliqua dona debent ſpectare ad intellectum, aliqua ad voluntatem; ſed intellectus indiget quatuor donis, ſapientiæ nimirum, intellectus, ſcientiæ, & conſilij: voluntas indiget tribus donis, nimirum fortitudinis, pietatis, & timoris domini; ergo conuenienter aſſignantur ſeptem dona enumerata ab Iſaia. Probatur aſſumptum; nam intellectus primo ex inſtinctu Spiritus Sancti debet intelligere, & percipere myſteria ſupernaturalia, & diuina per fidem credita, per modum ſimplicis intelligentiæ; ac debet circa illa diſcurrere, tum per altiſſimas cauſas, tum per cauſas inferiores; ac debet ex inſtinctu Spiritus Sancti practicè iudicare, quid agendum ſit hic, & nunc; ſed donum intelligendi, & penetrandi myſteria ſupernaturalia, & diuina per modum ſimplicis intelligentiæ, vocatur donum intellectus; donum diſcurrendi de myſterijs ſupernaturalibus, & diuinis per altiſſimas cauſas, vocatur ſapientia; donum diſcurrendi de iiſdem per cauſas inferiores, vocatur ſcientia; donum iudicandi practicè quid ſit agendum, vocatur conſilium; ergo &c. Voluntas debet eſſe mobilis à Spiritu Sancto, tum in iis, quæ ſunt ad alterum, tum in iis, quæ ſunt ad ſe; ſed donum, quo ex inſtinctu Spiritus Sancti operamur bonum ad omnes propter reuerentiam diuinam, ſeu Dei, quem veneramur vt Patrem communem, vocatur pietas: donum, quo ex inſtinctu Spiritus Sancti operamur honeſta ad nos ipſos, vincendo timorem terribilium, vocatur fortitudo: donum, quo ex inſtinctu Spiritus Sancti declinamus mala propter timorem reuerentialem Dei, vocatur timor, iuxta illud Prou. 16. *In timore Domini declinat omnis à malo*, & pſal. 118. *Confige timore tuo carnes meas: à iudicijs enim tuis timui*; ergo &c.

18. Confirmatur: nam dona debent proportionaliter correſpondere virtutibus, & debent ab illis differre per hoc, quod virtutes perficiunt ſubiectum in ordine ad ſequendum ductum rationis, dona perficiunt in ordine ad ſequendum inſtinctum Spiritus Sancti; ſed allata diuiſio donorum proportionaliter correſpondet diuiſioni virtutum intellectualium, & moralium: ergo &c. Probatur minor: nam virtutes intellectuales ex Ariſtotele 6. Ethic. ſunt quinque, ſapientia, intellectus, ſcientia, prudentia, & ars; ſed virtutibus ſapientiæ, intellectus, & ſcientiæ correſpondent tria dona, quæ iiſdem nominibus vocantur; prudentiæ correſpondet donum conſilij; arti nullum donum debet correſpondere; ſiquidem ars non habet pro fine perfectionem hominis in ordine ad vltimum finem, ſicut prudentia, ſed in ordine ad fines inferiores: Spiritus autem ſanctus per ſua dona perficit hominem in ordine ad vltimum finem; ergo quatuor dona ſpectantia ad intellectum proportionaliter correſpondent virtutibus intellectualibus. Virtutes morales diuiduntur in quatuor cardinales, quæ ſunt prudentia, iuſtitia, temperantia, & fortitudo;

ſed

ſed iuſtitiæ, quæ eſt virtus ad alterum, correſpondet pietas, qua ex reuerentia Dei operamur bona ad omnes; fortitudini correſpondet donum fortitudinis; temperantiæ correſpondet donum timoris; prudentiæ, quæ quia perficit rationem practicam, & directiuam morum, recenſetur tum inter virtutes intellectuales, tum inter morales, correſpondet donum conſilij; ergo allata diuiſio eſt optima. Abſtrahimus nunc à quæſtione, in qua quæritur, vtrum dona poſſent aliter diuidi, vel ſubdiuidi in alias ſpecies ſubalternas, vel infimas, quæ quæſtiones ſunt magis moleſtæ, quam vtiles, ideoque omittendæ.

19. Infertur, quo pacto quatuor dona intellectualia differant à fide, quæ eſt virtus theologica. Fides theologica eſt habitus, quo ſecundum intellectum coniungimur Deo, vt primæ veritati, ideoque aſſentimur omnibus, quæ à Deo reuelantur; at quatuor dona intellectus ſunt habitus, quibus reddimur habiles ad hoc, vt ex inſtinctu Spiritus Sancti myſteria diuina per fidem credita intelligamus, circa illa diſcurramus per cauſas altiſſimas, & etiam per inferiores, ac practicè iudicemus, quid hic, & nunc ſit agendum ad conſequendam beatitudinem per fidem nobis propoſitam, ac proinde non ſunt habitus fidei, ſed ſupponunt fidem. Ideo Iſaiæ 7. iuxta verſionem 70. dicitur: *Niſi credideritis, non intelligetis*, quia donum intellectus ſupponit fidem. Idem dic de alijs donis. Explicatur. Per fidem credimus Deum eſſe trinum, & vnum, Verbum eſſe incarnatum &c. Per donum intellectus ex inſtinctu Spiritus Sancti penetramus, & intelligimus hæc myſteria. Per donum ſapientiæ circa illa diſcurrimus per altiſſimas cauſas, & altiſſima principia: puta ex eo, quod Deus ſit optimus, & ſummè communicatiuus ſui, inferimus Deo conuenientiſſimum eſſe, vt ſummè, & infinitè ſimpliciter ſe communicet ad intra per diuinas proceſſiones; infinitè ſecundum quid ſe communicet ad extra per incarnationem: ex eo, quod Deus ſit ſummè miſericors, & ſummè iuſtus, inferimus conuenientiſſimum fuiſſe, vt Filius Dei incarnaretur, & pro nobis moreretur ad exercendum ſupremum actum miſericordiæ ſimul, ac iuſtitiæ. Per donum ſcientiæ diſcurrimus circa incarnationem, dum ex cauſis inferioribus, nimirum ex eo, quod nos ſimus valde procliues ad peccandum, & peccauimus in Adamo, inferimus conueniens fuiſſe, vt Deus afferret nobis remedium per incarnationem.

20. Quæritur ſexto, vtrum dona Spiritus Sancti ſint connexa, ita vt vnum non poſſit dari, nec auferri ſine alio?

21. Reſpondeo affirmatiuè cum S. Thoma 1. 2. quæſt. 68. art. 5. Ratio eſt, quia ideo in iuſtis dantur dona, quia cum Spiritus Sanctus in iuſtis habitet per gratiam, & charitatem, iuxta illud Io. 14. *Ad eum veniemus, & manſionem apud eum faciemus*, & ad Rom. 5. *Charitas Dei diffuſa eſt in cordibus noſtris per Spiritum Sanctum, qui datus eſt nobis*, debet illis dare diſpoſitiones, per quas ſint bene mobiles à Spiritu Sancto per internos inſtinctus; ergo qui habet gratiam, & Spiritum Sanctum, debet habere omnia dona, cum de omnibus ſit eadem ratio: qui autem caret gratia, adeoque Spiritu Sancto, debet carere omnibus donis permanentibus, ac proindè dona ſunt ita connexa, vt qui habet vnum, habeat omnia, qui caret vno, careat omnibus. Ex oppoſita ratione gratiæ gratis datæ non ſunt connexæ, quia non ſupponunt Spiritum Sanctum habitare in anima per gratiam, ac poſſunt dari etiam in peccatoribus ad vtilitatem aliorum. Hinc S. Thomas art. 6. infert dona Spiritus Sancti remanere etiam in beatis in patria, ſicut in ijs remanent gratia, & charitas, ex qua ſequuntur virtutes, ac dona, licet in patria non poſſint exercere operationem circa aliquam materiam, circa quam poſſunt exercere ſuam operationem in via.

22. Quæritur ſeptimo, vtrum dona ſint perfectiora virtutibus?

23. Reſpondeo cum S. Thoma art. 8. virtutes Theologicas eſſe perfectiores donis, at dona eſſe perfectiora virtutibus non theologicis, tum intellectualibus, tum moralibus. Quod virtutes theologicæ ſint perfectiores donis, probatur: nam virtutes theologicæ ſunt habitus, per quos intellectus, & voluntas vniuntur Deo ſuo vltimo fini: nam per fidem intellectus vnitur Deo, vt primæ veritati, ideoque firmiſſimè credit omnia, quæ Deus dicit: per ſpem voluntas vnitur diuinæ omnipotentiæ, & fidelitati, ideoque firmiſſimè ſperat omnia, quæ Deus promittit: per charitatem eadem voluntas vnitur diuinæ bonitati, quam ſuper omnia amat, ideoque vult facere omnia, quæ ſunt conformia diuinæ bonitati: at dona ſunt habitus, quibus qui vnitus eſt Deo redditur idoneus ad hoc, vt à Deo moueatur per internos inſtinctus; ſed perfectiores ſunt habitus, quibus vnimur Deo, & efficimur vnus Spiritus cum Deo, iuxta illud Apoſtoli, *Qui adhæret Deo vnus Spiritus eſt*, quam habitus, quibus conſequenter ad hoc, quod ſimus Deo vniti, reddimur bene mobiles à Deo per internos inſtinctus; ergo &c. Quod dona ſint perfectiora cæteris virtutibus non theologicis, probatur: nam diſpoſitiones, quibus reddimur bene mobiles à perfectiori principio, ſunt perfectiores; ſed dona ſunt diſpoſitiones, quibus reddimur bene mobiles à Deo per internos inſtinctus; virtutes ſunt diſpoſitiones, quibus reddimur bene mobiles à ratione per lumen ſupernaturale: Deus autem eſt perfectius principium, quam ratio humana; ergo &c. Quo pacto dona quoad perfectionem comparentur inter ſe inuicem, videri poteſt apud S. Thomam art. 7.

24. Ad primum concedo maiorem, & ad minorem dico, quod dona Spiritus Sancti mouent iuſtos etiam ad actus ſupernaturales,

quos ordinariè exercent. Vt enim dictum eſt in reſponſione ad tertium quæſitum, actus ſupernaturales, & diuini, quia excedunt omnem naturam creatam, & creabilem, exigunt ſpeciali modo procedere à Deo per internos inſtinctus; ergo dona Spiritus Sancti mouent iuſtos, non ſolum ad actus extraordinarios, ſed etiam ad actus ſupernaturales, quos ordinariè exercent, ideoque debent eſſe habitus permanentes. At gratiæ gratis datæ concurrunt ſolum ad aliqua extraordinaria, ideoque regulariter non dantur per modum habitus permanentis.

25. Ad ſecundum, concedo maiorem, & nego minorem. Inſtinctus non habemus, cum volumus, ſed cum Spiritus Sanctus voluerit illos nobis dare, iuxta illud, *Spiritus vbi vult ſpirat.* Suppoſito tamen, quod præueniamur inſtinctu, poſſumus, cum volumus, vel vti donis Spiritus Sancti, obtemperando inſtinctibus, vel non vti, reſiſtendo inſtinctibus. Ideo S. Stephanus Act. 7. Iudæis improperauit: *Vos ſemper Spiritui Sancto reſiſtitis*, quia diuinis inſtinctibus reſiſtebant.

26. Ad tertium concedo maiorem, & ad minorem dico dona Spiritus Sancti dari iuſtis ad agendum, non ſolum modo extraordinario, ſed etiam modo iuſtis ordinario, vt explicatum eſt in reſponſione ad primum. Exemplum agendi modo extraordinario per extraordinarium inſtinctum eſt Samſon, qui vt habetur in lib. Iudic. ſubuerſione templi interfecit ſe ipſum, & hoſtes.

27. Ad quartum diſtinguo antecedens; ſi dona eſſent habitus permanentes, conueniret illis definitio virtutis communiter dictæ, concedo; ſpecialiter dictæ, nego; & diſtinguo eodem pacto conſequens. Vt docet S. Thomas 1.2. quæſt.68. art.1. ad 1.& 3. Virtus poteſt ſumi dupliciter, communiter, & ſpecialiter. Virtus communiter dicta eſt habitus, qui quomodocunque facit bonum habentem, & opus eius bonum reddit, & in hoc ſenſu dona Spiritus Sancti ſunt virtus. Virtus ſpecificè ſumpta eſt, quæ facit bonum habentem, & opus eius bonum reddit bonitate humana, conſiſtente præcisè in hoc, vt opus ſit conforme rationi. In hoc ſenſu dona Spiritus Sancti non ſunt virtus, quia faciunt bonum habentem, & opus eius bonum reddunt bonitate pluſquam humana, conſiſtente in hoc, vt operatio ſit conformis inſtinctui Spiritus Sancti. Hæc doctrina, vt aduertit S. Thomas, conſonat doctrinæ Ariſtotelis, qui 7. Ethic. cap. 1. ſupra virtutem communem, & humanam ponit virtutem quandam heroicam, & diuinam, ſecundum quam aliqui dicuntur eſſe homines diuini; & proportionaliter infra vitia humana ponit vitia quædam pluſquam humana, per quæ conſtituuntur aliqui homines feriini.

QVÆSTIO LXXX.

Vtrum hominis ſanctificatio, & iuſtificatio fiat per qualitatem creatam permanentem, & intrinſecam animæ?

S. Thomas 1. 2. quæſt. 110. art. 1. 2. 3.

1. Videtur homo ſanctificari, & iuſtificari formaliter, non per qualitatem creatam, ſed per ipſum Spiritum Sanctum in anima habitantem: primo quia certum eſt, quod Spiritus Sanctus, imo omnes tres Perſonæ diuinæ dantur iuſtis, & in illis habitant, ideoque ad Rom. 5. dicitur: *Charitas Dei diffuſa eſt in cordibus noſtris per Spiritum Sanctum, qui datus eſt nobis:* Io. 4. *Ad eum veniemus, & manſionem apud eum faciemus*: 1. Ioan. 4. *Qui manet in charitate, in Deo manet, & Deus in eo*; ſed poſito, quod Deus ſit in iuſtis, per ſuam ſanctitatem increatam illos ſanctificat, proportionaliter ac Verbum diuinum ſanctificat humanitatem per ſuam ſanctitatem increatam; ergo &c.

2. Secundo Auctor libri Hypognoſticon, qui habetur tomo 7. Auguſtini, & creditur fuiſſe diſcipulus Auguſtini, l. 3. liberum arbitrium comparat iumento, quod regitur, & mouetur à gratia, tanquam à ſeſſore; ſed Spiritus Sanctus vt ſeſſor regit, & mouet liberum arbitrium hominis iuſti, ideoque ad Rom. 8. dicitur: *Qui Spiritu Dei aguntur, y ſunt filij Dei*; ergo liberum arbitrium ſanctificatur formaliter ab ipſo Spiritu Sancto.

3. Tertio ſanctitas conſiſtit in adoptione, qua filij Dei nominamur, & ſumus; ſed omnis adoptio eſt extrinſeca adoptato; ergo &c.

4. Quarto videtur homo iuſtificari formaliter à peccatis, non per formam intrinſecam, ſed per extrinſecam declarationem, ac remiſſionem peccati. Iuſtificare enim eſt verbum forenſe, & eſt idem, ac aliquem declarare iuſtum; ſed declaratio, qua Deus declarat hominem iuſtum, extrinſeca eſt homini; ergo &c.

5. Quinto ex Scripturis Deus iuſtificat hominem per hoc, quod illi peccata remittit, & non amplius imputat, ideoque Pſal. 41. dicitur: *Beati quorum remiſſæ ſunt iniquitates, & quorum tecta ſunt peccata*; ſed remiſſio, & non imputatio peccati eſt actus Dei homini extrinſecus; ergo &c.

6. Sexto videtur, quod nos iuſtificemur, non per iuſtitiam noſtram, & nobis inhærentem, ſed per iuſtitiam increatam Dei, vel per iuſtitiam, & obedientiam Chriſti extrinſecam, & nobis imputatam, & applicatam per actum fidei. Nam ad Rom. 4. dicitur, Abrahæ fidem reputatam eſſe ad iuſtitiam; ergo iuſtificamur per iuſtitiam Chriſti fide apprehenſam, & nobis applicatam.

7. Septimo ad Rom. 5. dicitur: *Sicut per vnius hominis inobedientiam peccatores conſtituti*

ſunt multi, *ita per vnius*, hoc eſt Chriſti, *obeditionem iuſti conſtituentur multi*; ergo ſicut conſtituimur originaliter peccatores per peccatum Adami nobis imputatum, ſic conſtituimur iuſti per obedientiam,& iuſtitiam Chriſti nobis imputatam.

8. Octauo ad Rom.10. Paulus reprehendit Iudæos dicens; *Ignorantes iuſtitiam Dei,& ſuam quærentes ſtatuere, iuſtitiæ Dei non ſunt ſubiecti*; ergo non iuſtificamur per iuſtitiam noſtram, ac nobis inhærentem, ſed per iuſtitiam Dei nobis applicatam.

9. Nono 1. ad Corint. 1. dicitur de Chriſto, *qui factus eſt nobis à Deo ſapientia, & iuſtitia, & redemptio*: & eodem cap. *Eum, qui non nouerat peccatum, peccatum fecit, vt nos efficiamur iuſtitia Dei in ipſo*; & Ierem.23. dicitur: *Et hoc eſt nomen, quod vocabunt eum, Dominus iuſtitia noſtra*; ergo iuſtificamur per iuſtitiam Chriſti.

10. Decimo ad Eph. 1. dicitur; *Deus nos acceptos, & gratioſos habuit in dilecto filio ſuo*; ergo Apoſtolus ſignificat nos eſſe intrinſecè turpes, & maculatos, ac ſolum eſſe Deo gratioſos, & dilectos, vt coopertos, & indutos iuſtitia Chriſti, ideoque eadem Epiſt. cap. 4. dicit: *Induite nouum hominem*, hoc eſt Chriſtum, in quantum per iuſtitiam Chriſti, tanquam per veſtem extrinſecè induimur, & renouamur.

11. Vndecimo Bernardus epiſt.190. ad Innoc. dicit: *Iuſtos nos dixerim, ſed illius iuſtitia. Quæ nam ipſa? Finis legis Chriſtus ad iuſtitiam omni credenti. Denique qui factus eſt nobis iuſtitia à Deo Patre*; & ſimili modo loquitur ſerm.22. & 23. in Cant.ergo Bernardus docet nos iuſtificari formaliter per iuſtitiam Chriſti.

12. Duodecimo iuſtitia vera eſt adæquatio cum lege Dei; ſed nulla humana iuſtitia poteſt adæquari cum lege diuina, ideoque pſal. 142. dicitur: *Non iuſtificabitur in conſpectu tuo omnis viuens*: Gregorius Magnus 8.Mor. dicit; *Quantalibet iuſtitia polleant, nequaquam ſibi ad innocentiam, vel electi ſufficiunt, ſi in iudicio diſtrictè requirantur*: ergo vt ſimus verè iuſti, debemus iuſtificari per iuſtitiam Chriſti.

13. Decimotertio ſi dicamus nos fieri iuſtos per inſtitiam, & merita propria, iniuſtiam facimus iuſtitiæ, & meritis Chriſti, quaſi non ſufficiant ad nos etiam formaliter iuſtificandos, & damus occaſionem ſuperbiæ; ergo &c.

14. Decimoquarto videtur iuſtificatio conſiſtere in ſola remiſſione peccati. Ambroſius enim ſerm. 3. in pſal. 18. dicit: *Qui dicit peccata ſua, iuſtificatur*; ergo iuſtificationem ponit in ſola remiſſione peccati, iuxta illud pſalm.31. *Dixi:confitebor aduerſum me iniuſtitiam meam, & tu remiſiſti impietatem peccati mei*. Auguſtinus 19. de Ciuit. cap. 27. de noſtra iuſtitia dicit: *Tanta eſt in hac vita, vt potius remiſſione peccatorum conſtet, quam virtutum perfectione*.

15. Reſpondeo circa gratiam gratum facientem, & circa cauſam formalem noſtræ iuſtificationis plures fuiſſe errores hæreticorum, & ſententias Scholaſticorum. Primo vt refert Bellarminus tom.4. lib.1, de Gratia, & lib. arb. cap. 3. Caluinus in Antidoto Concilij Tridentini, ſeſſ.6.cap.7. negauit gratiam gratum facientem eſſe habitum, vel qualitatem in anima permanentem, ac docuit nullam noſtræ iuſtitiæ partem in habitu, vel qualitate conſiſtere, ſed extrinſecè tantum, & gratuita Dei acceptatione nos eſſe iuſtos.Caluinum ſequuti ſunt Chemnitius, qui in examine Concil. Trident. 1. parte reprehendit Concilium Tridentinum, quod in qualitate, & in virtutibus infuſis iuſtificationis gratiam conſtituerit, & Tilmannus Heſuſius, qui reprehendit catechiſmum Concilij Tridentini, quod gratiam gratum facientem definiat *qualitatem diuinam in anima inhærentem*, eundemque errorem ſequutus eſt Albertus Pighius vir alioquin catholicus, & doctiſſimus, lib. 5. de lib.arb.

16. Secundo Magiſter ſententiarum in 1, diſt 17. videtur docere charitatem non eſſe habitum creatum, ſed Spiritum Sanctum in anima inhabitantem. Quia tamen in 2. diſtinct. 27. docet gratiam eſſe virtutem nobis à Deo infuſam, virtutem autem eſſe bonam animæ qualitatem, videtur docere Spiritum Sanctum per aliquam qualitatem in nobis habitantem nos ſanctificare, ac gratos Deo reddere, *vt quod*; qualitatem autem creatam nos ſanctificare, ac gratos Deo reddere *vt quo*, ideoque concedit Spiritum Sanctum habitare etiam in paruulis baptizatis, qui cum nullum actum bonum exerceant, non poteſt in illis habitare Spiritus Sanctus per actum, ſed per qualitatem, & habitum.

17. Hæretici, qui dixerunt gratiam, & iuſtitiam noſtram non conſiſtere in qualitate creata, vel in habitu nobis intrinſeco, ac proindè cauſam formalem noſtræ iuſtificationis non eſſe qualitatem, vel habitum gratiæ, vt explicarent cauſam formalem noſtræ iuſtificationis, in varias ſententias abierunt, quas Bellarminus lib. 2. de Iuſtif. cap. 3. reducit ad quinque.

18. Prima docet cauſam formalem noſtræ iuſtificationis eſſe fidem, non quidem habitualem; negant enim habitum fidei; ſed actualem, qua credendo iuſtitiam Chriſti nobis imputari, apprehendimus, & facimus noſtram iuſtitiam Chriſti. Hanc ſententiam ſaltem verbo tenus docuerunt Lutherus, & Melancton in Confeſſione Auguſtana, dum aſſeruerunt fidem ipſam pro iuſtitia nobis imputari coram Deo. Dixi, quod illam ſaltem verbo tenus docuerunt. Nam alibi dicunt nos non iuſtificari per fidem, ſed per iuſtitiam Chriſti, quam per fidem apprehendimus.

19. Secunda ſententia Illyrici, & communis Lutheranorum, tum rigidorum, tum mollium docet cauſam formalem noſtræ iuſtifi-

ſtificationis eſſe iuſtitiam Chriſti nobis imputatam.

20. Tertia ſententia Oſiandri docet cauſam formalem noſtræ iuſtificationis eſſe iuſtitiam increatam, & eſſentialem Dei nobis imputatam.

21. Quarta ſententia Caluini lib. 3. Inſtit. cap. 11. §. 2. concedit cum pleriſque Lutheranis nobis ſine vlla iuſtitia inhærente imputari iuſtitiam Chriſti, & propter eam nobis dimitti peccata; ſed docet propriè iuſtificationem conſiſtere in ipſa remiſſione peccatorum. Exiſtimat enim nomen iuſtificationis ſpectare ad forum iudiciale, & eſſe forenſe, ac proindè, quod Deum nos iuſtificare nihil aliud ſit, quam quod abſoluendo à peccatis, iuſtos nos eſſe pronunciet, ac declaret.

22. Quinta ſententia Buceti lib. de Concord. docet duplicem eſſe iuſtitiam, ac duplicem cauſam formalem noſtræ iuſtificationis, alteram nobis inhærentem, & imperfectam, quæ conſiſtat in virtutibus nobis inhærentibus, alteram perfectam, quæ conſiſtat in iuſtitia Chriſti nobis imputata. Nomine virtutum videtur intelligere ſolos actus virtutum; ſed poſſent etiam intelligi habitus. Eundem errorem ſequuti incautè ſunt Albertus Pighius contr. 2. & Auctores Antididagmatis Colonienſis.

23. Sexto loco poſſet poni opinio, quæ vt diximus paulo ante, videtur Magiſtri, docens nos eſſe iuſtos formaliter per Spiritum Sanctum, & per ſanctitatem increatam *vt quod*; per qualitatem autem creatam *vt quo*.

24. Sententiam Catholicam omnibus relatis erroribus contrariam docuit Tridentinum ſeſſ. 6. cap. 7. vbi loquens de cauſa formali iuſtificationis dicit: *Vnica formalis cauſa eſt iuſtitia Dei, non qua iuſtus eſt, ſed qua nos iuſtos facit, qua videlicet ab eo donati renouamur Spiritu mentis noſtræ, & non modo reputamur, ſed filij Dei nominamur, & ſumus*; & paulò poſt: *Id in hac impij iuſtificatione fit, dum eiuſdem Sanctiſſimæ paſſionis merito per Spiritum Sanctum charitas Dei diffunditur in cordibus eorum, qui iuſtificantur, atque ipſis inhæret. Vnde in ipſa iuſtificatione cum remiſſione peccatorum hæc ſimul infuſa accipit homo per Ieſum Chriſtum, cui inſeritur, fidem, ſpem, charitatem.* His verbis, vt Bellarminus aduertit, damnantur quinque relati errores hæreticorum. Nam dum dicitur, quod *vnica cauſa formalis noſtræ iuſtificationis eſt iuſtitia Dei, non qua ipſe iuſtus eſt, ſed qua nos iuſtos facit*, damnatur tertius error Oſiandri, dicentis nos iuſtificari formaliter per iuſtitiam increatam, qua Deus iuſtus eſt: & quartus error Buceri, & Pighij dicentium nos iuſtificari per duplicem iuſtitiam, alteram noſtram, & imperfectam conſiſtentem in virtutibus, alteram perfectam conſiſtentem in iuſtitia Chriſti nobis imputata. Videtur etiam reijci ſexta ſententia, quam aliqui tribuunt Magiſtro docenti nos iuſtificari *vt quo* per iuſtitiam creatam, *vt quod* per Spiritum Sanctum, adeoque per iuſtitiam increatam, qua Deus iuſtus eſt. Dum dicitur iuſtificationem impii fieri, dum *per Spiritum Sanctum charitas Dei diffunditur in cordibus eorum, qui iuſtificantur, atque ipſis inhæret, & qua non ſolum reputantur, ſed verè iuſti nominantur, & ſunt*; damnatur ſecundus error communis Lutheranorum dicentium homines iuſtificari, non per iuſtitiam ipſis inhærentem, ſed per iuſtitiam Chriſti ipſis extrinſecè imputatam. Dum dicitur, quod in iuſtificatione *cum remiſſione peccatorum hæc ſimul infuſa accipit homo, fidem, ſpem, & charitatem*, damnatur quartus error Caluini docentis iuſtificationem conſiſtere in ſola remiſſione extrinſeca, qua Deus peccata remittit, & primus error Lutheri docentis hominem iuſtificari per ſolam fidem.

25. Addimus cum Bellarmino loco citato ſtatum quæſtionis poſſe reduci ad hoc punctum, vtrum cauſa formalis abſolutæ, & perfectæ iuſtifiationis, qua nimirum conſtituimur ſimpliciter, & abſolutè iuſti, ſit iuſtitia nobis inhærens? Si enim probetur ſententia affirmatiua, eo ipſo reijciuntur omnes enumerati errores hæreticorum. Nam ſi conſtituimur formaliter iuſti per iuſtitiam nobis inhærentem, non conſtituimur formaliter iuſti per ſolam extrinſecam iuſtitiam Dei, vel Chriſti, vel per ſolam extrinſecam remiſſionem peccatorum. Rurſus ſi iuſtitia nobis inhærens conſtituit nos ſimpliciter, & abſolutè iuſtos, non requiritur imputatio iuſtitiæ Chriſti, quæ perficiat, & abſoluat iuſtitiam inhærentem, qua ſolum inchoatiuè, & imperfectè iuſtificemur.

26. Propoſito ſtatu quæſtionis, & relatis hæreticorum erroribus, ſupereſt, vt ſententiam Catholicam per aliqua quæſita explicemus, & probemus, & hæreticorum errores refellamus.

27. Quæritur ergo primo, vtrum in Scripturis verbum iuſtificandi impium, ſumatur ſolum in ſignificatione forenſi, ita vt ſignificet tantum hoc, quod eſt iuſtum pronunciare, ac declarare, an potius in ſignificatione, quam poſſumus vocare practicam, ita vt ſignificet hoc, quod eſt, aliquem ex impio iuſtum facere, & conſtituere.

28. Reſpondeo contra Caluinum, & Chemnitium, quod ſumitur in ſignificatione practica pro hoc, quod eſt aliquem ex impio iuſtum facere, & conſtituere. Probatur; Apoſtolus enim ad Rom. 5. dicit: *Sicut per vnius delictum in omnes homines in condemnationem, ſic & per vnius iuſtitiam in omnes homines in iuſtificationem vitæ. Sicut enim per inobedientiam vnius hominis peccatores conſtituti ſunt multi, ita per vnius obedientiam iuſti conſtituentur multi*; ergo Apoſtolus poſtquam dixit vnius, hoc eſt Chriſti, iuſtitiam eſſe omnibus hominibus in iuſtificationem, explicat, quid ſit iuſtificari, dicens: *Iuſti conſtituentur multi*; ergo iuſtificari idem eſt, ac iuſtum conſtitui, & fieri. Confirmatur ex Patribus, & præſertim ex Auguſtino,

ſtino, qui alludens ad loca, in quibus Apoſtolus agit de iuſtificatione, verbum iuſtificandi ita explicat, vt ſignificet idem, ac iuſtum facere. Auguſtinus igitur in pſalm. 30. conc. 1. dicit. *Quis eſt, qui iuſtificat impium? Qui facit ex impio iuſtum*: lib. 2. de Peccat. mer. & rem. cap. 33. *Gratia Dei iuſtificamur, hoc eſt, iuſti efficimur*: lib. de ſpi. & lit. cap. 26. *Quid eſt, aliud iuſtificati, quam iuſti facti?* epiſt. 105. *Iuſti enim facti ſunt, cum iuſtificati ſunt*; epiſt. 106. *Antequam gratia iuſtificetur*, ideſt *iuſtus efficiatur, impius quid eſt, niſi impius?* epiſt. 120. *credens in eum, qui iuſtificat impium*, *ideſt ex impio facit pium*.

29. Confirmatur primo: nam Deus non poteſt eum, qui erat impius, declarare, & pronunciare iuſtum, niſi ex impio faciat iuſtum: alioquin illa declaratio, & pronunciatio eſſet falſa, & iniuſta; ergo etiamſi iuſtificatio, qua Deus iuſtificat impium, ſumatur in ſenſu forenſi, nihilominus eſt connexa cum iuſtificatione practica, qua Deus hominem ex impio faciat iuſtum.

30. Confirmatur ſecundo; nam ſicut iuſtus non poteſt condemnari, niſi iniuſtè, ſic impius non poteſt iuſtificari iuſtificatione purè forenſi, niſi iniuſtè. Sicut enim iudex per ſe, & præſcindendo ab errore, iniuſtè agit, dum iuſtum declarat, & pronunciat eſſe impium, & dignum pœna, ſic iniuſtè agit, dum declarat, & pronunciat impium eſſe iuſtum; ſed Deus dum iuſtificat impium, non poteſt errare, nec iniuſtè agere; ergo Deus iuſtificat impium iuſtificatione non purè forenſi, ſed ſimul practica, ita vt ex impio faciat iuſtum, & ſic ſimul declaret, & pronunciet illum non eſſe amplius impium, ſed iuſtum. Hinc ſequitur, quod iudex humanus, in quantum eſt iudex humanus, non poteſt impium iuſtificare, niſi iniuſtè, iuſtificatione forenſi. Ratio eſt, quia iudex humanus non poteſt hominem ex impio facere iuſtum, adeoque ſi declaret iuſtum, cum ſimul non poſſit reddere iuſtum, iniuſtè agit. At Deus, qui poteſt per gratiam hominem ex impio reddere iuſtum, poteſt impium iuſtificare iuſtificatione, quæ ſimul ſit forenſis, & practica. Explicatur exemplo. Solus Chriſtus de eo, quod erat panis, poteſt verè pronunciare, *hoc eſt Corpus meum*, quia ſolus poteſt propria virtute panem conuertere in corpus ſuum; ſacerdotes hoc poſſunt auctoritate Chriſti, & in perſona Chriſti. Dum ergo dicunt, *hoc eſt corpus meum*, loquutio illa vt ſit vera, non poteſt eſſe purè ſpeculatiua, ſed debet eſſe etiam practica, ideoque ab Ambroſio in lib. de Sacram. vocatur *ſermo operatorius*. Ex proportionali ratione ſolus Deus propria auctoritate de eo, qui immediatè ante erat impius, poteſt pronunciare, quod ſit iuſtus, quia poteſt illum ex impio facere iuſtum, ideoque iuſtificatio, qua Deus iuſtificat impium, non poteſt eſſe purè forenſis, ſed debet eſſe ſimul practica.

31. Infertur Deum poſſe iuſtificare impium, ſed non poſſe condemnare iuſtum. Ratio eſt, quia Deus poteſt per ſe hominem ex impio facere iuſtum, & ſic illum iuſtificare iuſtificatione forenſi ſimul, & practica, qua fiat, & ſimul declaretur iuſtus. At Deus non poteſt per ſe hominem ex iuſto facere impium, & ſic declarare, & pronunciare illum eſſe impium, & pœna dignum, adeoque non poteſt iuſtum condemnare, niſi iniuſtè, quod Deo repugnat.

32. Opponunt; apud prophanos ſcriptores verbum iuſtificandi habet ſignificationem purè forenſem; ergo etiam in Scriptura.

33. Reſpondeo, tranſeat antecedens, & nego conſequentiam. Ratio eſt, quia auctores prophani loquuntur de iudicibus humanis; ſed iudices humani non poſſunt impium iuſtificare, faciendo, vt ex impio fiat iuſtus; ergo poſſunt ſolum aliquem in ſenſu forenſi iuſtificare, pronunciando illum eſſe iuſtum, ideoque ſolos iuſtos poſſunt iuſtè iuſtificare, impium autem non poſſunt iuſtificare, niſi iniuſtè. At Scriptura loquitur de Deo, ac dicit, quod Deus per ſuam gratiam iuſtificat impium; ſed Deus poteſt hominem ex impio facere iuſtum, ac non aliter poteſt iuſtificare impium, niſi ex impio faciendo iuſtum, alioquin iuſtificaret iniuſtè; ergo Scriptura dum dicit, quod Deus iuſtificat impium, vel verbum iuſtificandi ſumit in ſignificatione ſolum practica, vel in forenſi ſimul, & practica; Addo auctores linguæ latinæ non vti verbo iuſtificandi in vlla ſignificatione, cum videatur barbarum.

34. Opponunt rurſus, quod in Scriptura verbum hebræum, qui correſpondet verbum latinum iuſtificandi, habet ſolum iuſtificationem forenſem.

35. Reſpondet Bellarminus id negando, & afferendo exempla, in quibus ſumitur in ſignificatione practica. Daniel 12. dicitur: *Qui ad iuſtitiam erudiunt multos, fulgebunt quaſi ſtellæ in perpetuas æternitates*; in hebræo, *Qui iuſtificant multos*, hoc eſt ſua doctrina cooperantur ad hoc, vt multi iuſti fiant. Iſa. 53. de Chriſto dicitur: *In iuſtitia ſua iuſtificabit ipſe iuſtus ſeruus meus multos, & iniquitates eorum portabit*: ly *iuſtificabit* ſignificat *iuſtos faciet*. Ideo S. Ioannes, qui optimè ſciebat ſignificationem vocis hebraicæ, Apoc. 18. dicit; *Qui iuſtus eſt, iuſtificetur adhuc* ideſt *fiat magis iuſtus*, ac proindè ſumit verbum iuſtificandi in ſignificatione practica.

36. Quæritur ſecundo, vtrum iuxta Scripturas, & Patres iuſtificemur, hoc eſt iuſti efficiamur per iuſtitiam nobis inhærentem?

37. Reſpondeo affirmatiuè. Probatur primo, afferendo loca Scripturæ. Primo ad Rom. 5. dicitur; *Si enim vnius delicto mors regnauit per vnum, multo magis abundantiam gratiæ, & donationis, & iuſtitiæ accipientes in vita regnabunt*

tunt per vnum Ieſum Chriſtum; ergo ex Apoſtolo in iuſtificatione accipimus abundantiam gratiæ, iuſtitiæ, & donorum; ſed ſi non acciperemus iuſtitiam, & gratiam inhærentem, & intrinſecam, non acciperemus abundantiam iuſtitiæ, proportionaliter, ac qui non acciperet ſapientiam intrinſecam, & inhærentem, non acciperet abundantiam ſapientiæ; ergo in iuſtificatione accipimus gratiam, & iuſtitiam intrinſecam, atque inhærentem.

38. Confirmatur: nam ſi aliquis, cum eſſet deformis, inſipiens, ægrotus, dicatur accipere abundantiam pulchritudinis, ſapientiæ, & ſanitatis, procul dubio ſignificatur accipere pulchritudinem, ſapientiam, & ſanitatem intrinſecam; ergo dum nos, cum eſſemus impij, & deformes per peccatum, accipimus abundantiam gratiæ, & iuſtitiæ, procul dubio accipimus gratiam, & iuſtitiam intrinſecam, & inhærentem. In eodem ſenſu ad Rom. 3. Apoſtolus dicit: *Iuſtificati gratis per gratiam ipſius*; & ad Eph. 4. *vnicuique data eſt gratia ſecundum menſuram donationis Chriſti*, quia nimirum in iuſtificatione accipimus abundantiam gratiæ inhærentis ſecundum menſuram maiorē, aut minorē, quā Chriſtus voluerit nobis donare.

39. Secundo ad Eph. 2. dum iuſtificamur, dicimur creari in Chriſto; ad Gal. 5. dicimur fieri noua creatura; ad Tit. 3. dicimur regenerari, & renouari; ſed non regeneraremur, renouaremur, crearemur, & efficeremur noua creatura, niſi acciperemus aliquod eſſe nobis intrinſecum, & inhærens; ergo in iuſtificatione accipimus iuſtitiam inhærentem, & aliquod eſſe intrinſecum, & inhærens. Dicimur etiam illuminari, & fieri lux in domino; vt autē aliquid ex tenebroſo fiat lucidū, debet accipere lucem intrinſecam, & inhærentem.

40. Tertio ad Heb. 11. Apoſtolus de Abele ſcribit: *Teſtimonium conſequutus eſt eſſe iuſtus*. Quo pacto autem Deus potuiſſet teſtari Abelem eſſe iuſtum, niſi habuiſſet iuſtitiam intrinſecam, & inhærentem, ſed ſolum extrinſecam, & imputatam? Sicut enim Deus non poteſt teſtari aliquem eſſe ſapientem, ſanum, pulchrum, ſi habeat ſapientiam, pulchritudinem, & ſanitatem ſolum extrinſecam, & imputatam, ſic non poteſt teſtari aliquem eſſe iuſtum, ſi habeat iuſtitiam ſolum extrinſecam, & imputatam. Deus etiam de Noë teſtatus eſt, quod erat iuſtus, atque perfectus. Vt autem eſſet iuſtus, & perfectus, debuit eſſe iuſtus, & perfectus iuſtitia, & perfectione intrinſeca.

41. Quarto ad Rom. 8. & 1. ad Corint. 10. dicitur: *Quos præſciuit, & prædeſtinauit conformes fieri imagini filij ſui, vt ſit ipſe primogenitus in multis fratribus: & ſicut portauimus imaginem terreni, ita portemus & imaginem cæleſtis*; ſed Chriſtus eſt iuſtus per iuſtitiam inhærentem; ergo etiam nos, vt iuſtificemur ad ſimilitudinem Chriſti, debemus fieri iuſti per iuſtitiam inhærentem. Confirmatur: nam ſicut vt ſimus ſimiles Chriſto in ſapientia, beatitudine &c. requiritur, vt ſicut Chriſtus eſt ſapiens, & beatus per ſapientiam, & beatitudinem intrinſecam, & inhærentem, ſic nos ſimus ſapientes, & beati per ſapientiam, & beatitudinem inhærentem: ſic proportionaliter vt ſimus ſimiles Chriſto in ſanctitate, & iuſtitia, requiritur, vt ſicut Chriſtus eſt iuſtus, & ſanctus per ſanctitatem, & iuſtitiam intrinſecam, & inhærentem, ſic nos ſimus ſancti, & iuſti per ſanctitatem, & iuſtitiam intrinſecam, & inhærentem.

42. Quinto ad Rom. 8. Apoſtolus dicit nos iam accepiſſe Spiritum adoptionis filiorum quoad animam, quæ viuit propter iuſtificationem, quamuis corpus mortuum ſit propter peccatum; ergo ex Apoſtolo anima viuit propter iuſtificationem; ſed vita procul dubio debet eſſe intrinſeca, & inhærens: ergo procul dubio iuſtificamur per iuſtitiam intrinſecam, & inhærentem; ſiquidem nemo poteſt viuere per vitam extrinſecam.

43. Probatur ſecundo ex Patribus. Auguſtinus lib. 1 de Peccat. mer. & rem. cap. 9. dicit: *Nam Chriſtum militantes ſancti ad eius ſequendam iuſtitiam, ſed præter hanc imitationem gratia eius illuminationem, iuſtificationemque hominum etiam intrinſecus operatur*: & infra: *Hac enim gratia baptizatos quoque paruulos inſerit corpori, qui certè imitari aliquem nondum valent*; ergo Auguſtinus manifeſtiſſimè docet nos iuſtificari per iuſtitiam intrinſecam, & inhærentem à Deo infuſam. Et cap. 12. *Legimus iuſtificari in Chriſto, qui credunt in eum, propter occultam communicationem, & inſpirationem gratiæ ſpiritualis*. In Pſal. 98. dicit: *Quis in nobis facit iuſtitiam, niſi qui nos iuſtificauit? Nos ergo impij, ille iuſtificator, quando & ipſam iuſtitiam ipſe in nobis fecit, qua illi placeamus*; ergo docet Deum in nobis facere iuſtitiam, qua illi placeamus. Et tract. 26. in Ioan. *Quid eſt iuſtitia Dei, & iuſtitia hominis? Iuſtitia Dei dicitur, non qua Deus iuſtus eſt, ſed quam dat homini Deus, vt ſit iuſtus homo per Deum*. Et lib. de Spi. & lit. cap. 17. explicans illa verba Apoſtoli 2. ad Corint. 3. *Epiſtola eſtis Chriſti per nos ſcripta, non atramento, ſed Spiritu, non in tabulis lapideis, ſed in tabulis cordis carnalibus*, dicit: *Ecce quemadmodum oſtendit, quod illud extra hominem ſcribitur, vt eum forinſecus terrificet, hoc in ipſo homine, vt ipſum intrinſecus iuſtificet*; ergo docet hominem intrinſecus iuſtificari, adeoque per iuſtitiam inhærentem. Chryſoſtomus hom. ad Neoph. dicit: *Multis quidem videtur caleſtem gratiam in peccatorum tantum remiſſione conſiſtere. Nos autem honores computabimus decem. Hac de cauſa etiam infantes baptizamus, vt non ſint coinquinati peccato, vt eis addatur ſanctitas, iuſtitia, adoptio &c.* ergo docet infantes baptizari, non ſolum vt illis remittatur peccatum, ſed etiam vt illis addatur ſanctitas, & iuſtitia. Idem Chryſoſtomus hom. 1. in cap. 1. ad Eph. illa verba: *Gratificauit nos in dilecto filio ſuo* explicat, ideſt, *Gratos effecit*, & addit *hoc eſt non ſolum liberauit à peccatis, ſed etiam*

etiam fecit amabiles. Quomodo enim ſi quis acceptum quendam ſcabioſum, & peſte, ac morbo, ſenioque, & paupertate, & fame confectum, & perditum, ſtatim formoſum fecerit iuuenem, omnes homines pulchritudine vincentem, è genis quidem ſplendorem valde emittentem, & micantium oculorum eiaculationibus fulgorem occultantem, deinde eum conſtituerit in ipſo flore ætatis, & poſtea eum purpura induerit, & diadema impoſuerit, & omni ornatu ornarit; ita noſtram inſtruxit, & ornauit animam, pulchramque fecit, deſiderabilem, & amabilem. Cupiunt enim Angeli talem aſpicere animam, Archangeli, & omnes Sancti, ita nos fecit gratioſiſſimos, & ſibi deſiderabiles. Concupiſcet enim inquit Rex tuam pulchritudinem; ergo Chryſoſtomus manifeſtiſſimè docet in iuſtificatione infundi animæ gratiam, iuſtitiam, & pulchritudinem inhærentem, qua reddatur intrinſecè pulchra, & amabilis, coram Deo, & Angelis &c. Cyrillus Alexandrinus lib. 11. in Ioan. cap. 25. dicit. *Reductio generis noſtri ad Deum non aliter per Saluatorem Chriſtum facta eſt, quam participatione, atque ſanctificatione Spiritus, cuius participes facti ſupremæ naturæ participes reddimur*; ergo expreſſè docet nos iuſtificari participatione, & ſanctificatione Spiritus, per quam efficiamur participes diuinæ naturæ. Hieronymus in cap. 26. Iſai. dicit. *Qui iniquitate mortuus eſt, antequam viuificetur iuſtitia, atque virtutibus per eum, qui dicit, ego ſum vita, viuere non poterit*; ergo docet eum, qui mortuus eſt peccato, debere viuificari iuſtitia, & virtutibus; ſed nemo poteſt conſtitui formaliter viuus per aliquid extrinſecum, cum vita debeat eſſe intrinſeca; ergo &c. Videri poteſt Bellarminus lib. 2. de iuſtificatione, cap. 3. & 8. & Suarius lib. 7. de gratia, cap. 7.

44. Quæritur tertio, vtrum iuxta Scripturas, & Patres per iuſtitiam inhærentem reddamur ſimpliciter, & abſolutè iuſti, an ſolum ſecundum quid, & imperfectè?

45. Reſpondeo, quod per iuſtitiam, & gratiam inhærentem reddimur ſimpliciter, & abſolutè iuſti. Probatur: nam Apoſtolus ad Rom. 5. dicit: *Si enim per vnius delictum mors regnauit per vnum, multo magis abundantiam gratiæ, donationis, & iuſtitiæ accipientes in vita regnabunt per vnum Ieſum Chriſtum*; ergo accipimus abundantiam gratiæ, & iuſtitiæ inhærentis; ſed non acciperemus abundantiam gratiæ, & iuſtitiæ, ſi acciperemus ſolum iuſtitiam imperfectam, & inſufficientem ad hoc, vt ſimus ſimpliciter, & abſolutè iuſti; ergo accipimus iuſtitiam perfectam, & ſufficientem ad hoc, vt ſimus ſimpliciter, & abſolutè iuſti. Confirmatur primo: nam qui acciperet ſapientiam imperfectam, & inſufficientem ad hoc, vt eſſet ſimpliciter, & abſolutè ſapiens, non acciperet abundantiam ſapientiæ; qui acciperet beatitudinem imperfectam, & inſufficientem ad hoc, vt eſſet ſimpliciter, & abſolutè beatus, non acciperet abundantiam beatitudinis; ergo à pari. Confirmatur ſecundo: nam Apoſtolus dicit, quod multo magis abundantiam gratiæ, donationis, & iuſtitiæ accipientes iuſtificamur, & conſtituimur iuſti per vnum Chriſtum, quam per vnius Adami peccatum cõſtitueremur peccatores; ſed per peccatum Adami conſtituimur peccatores ſimpliciter, & abſolutè; ergo per abundantiam iuſtitiæ, quam accipimus propter merita Chriſti, conſtituimur iuſti ſimpliciter, & abſolutè. Patres etiam locis allatis ſignificant iuſtitiam inhærentem conſtituere nos iuſtos, non ſolum ſecundum quid, ſed ſimpliciter, & abſolutè, vt patere poteſt conſideranti eorum teſtimonia. Præ cæteris Chryſoſtomus verbis paulo ante relatis dicit, nos per dona gratię conſtitui pulchros in conſpectu Dei, gratioſiſſimos, ac Deo deſiderabiles; ſi autem gratia, & iuſtitia intrinſeca conſtitueret nos ſolum ſecundum quid, & imperfectè iuſtos, non conſtitueret gratioſiſſimos.

46. Ratio à priori eſt, quia certum eſt etiam ex Scripturis, & Patribus per iuſtificationem nos reddi ſimpliciter, & abſolutè iuſtos: ſed ſi iuſtitia intrinſeca, & inhærens eſſet inſufficiens ad reddendos nos ſimpliciter, & abſolutè iuſtos, nulla forma extrinſeca ſufficeret ad nos conſtituendos ſimpliciter, & abſolutè iuſtos; ergo &c. Probatur minor: nam denominatio iuſti importat formam intrinſecam, proportionaliter, ac denominatio ſapientis, lucidi, ſani &c. importat formam intrinſecam; ſed ſi ſapientia alicui intrinſeca, & inhærens non ſufficit ad illum reddendum ſimpliciter, & abſolutè ſapientem, per nullam formam extrinſecam poteſt reddi ſimpliciter, & abſolutè ſapiens: ſi lux corpori intrinſeca non ſufficit ad illud reddendum ſimpliciter, & abſolutè lucidum, nulla forma extrinſeca ſufficeret ad illud reddendum ſimpliciter, & abſolutè lucidum: ſi ſanitas intrinſeca non ſufficit ad aliquem reddendum ſimpliciter, & abſolutè ſanum, nulla forma extrinſeca ad hoc ſufficiet: ergo ſi iuſtitia intrinſeca, & inhærens non ſufficit ad nos conſtituendos ſimpliciter, & abſolutè iuſtos in conſpectu Dei, nulla forma extrinſeca ad hoc ſufficiet, ac proinde non poterimus conſtitui ſimpliciter, & abſolutè iuſti per imputationem iuſtitiæ Chriſti, vel Dei, ſicut non poſſumus conſtitui ſimpliciter, & abſolutè ſapientes, vel beati per imputationem ſapientiæ, ac beatitudinis Chriſti, vel Dei.

47. Hinc à fortiori infertur non poſſe nos conſtitui verè iuſtos per ſolam imputationem extrinſecam iuſtitiæ Chriſti, vel Dei. Nam denominatio ex ſe importans formam intrinſecam non poteſt tribui à forma extrinſeca; puta denominationes ſapientis, ac beati, quia important formam intrinſecam, non poſſunt tribui à forma extrinſeca; ſed denominatio iuſti importat formam intrinſecam; ergo non poteſt tribui à forma extrinſeca; ergo implicat contradictionem, vt quis conſtituatur verè iuſtus per ſolam imputationem

extrinſecam iuſtitiæ Dei, ac Chriſti, proportionaliter, ac implicat, vt quis conſtituatur verè ſapiens per ſolam imputationem extrinſecam ſapientiæ Dei, vel Chriſti.

48. Quæritur quarto, vtrum Iuſtitia inhærens, qua formaliter iuſtificamur, ſit vnus ſimplex habitus, vel plurium collectio, & aggregatum?

49. Reſpondeo plures eſſe ſententias. Prima docet iuſtitiam inhærentem conſiſtere in aggregato plurium habituum. Auctores huius ſententiæ non conueniunt in explicando, in quot, & quorum habituum collectione conſiſtat. Primo enim Vega lib. 7. in Trident. cap. 3. exiſtimat iuſtitiam conſiſtere in collectione trium virtutum theologicarum per ſe infuſarum, fortaſſe quia non admittit alios habitus per ſe infuſos, & exiſtimat gratiam, & virtutes morales per ſe infuſas non diſtingui à tribus virtutibus theologicis. Videtur autem hanc ſententiam ſequi Bellarminus lib. 1. de gratia, & lib. arb. cap. 6. vbi ad eam confirmandam affert aliqua teſtimonia Ambroſij, & Auguſtini, dicentium in his tribus virtutibus conſiſtere perfectionem hominis chriſtiani. Secundo Sotus lib. 2. de nat. & grat. videtur docere iuſtitiam inhærentem conſiſtere in quatuor habitibus per ſe infuſis, nimirum in habitu gratiæ, quam putat diſtingui à virtutibus theologicis, & in habitibus trium virtutum theologicarum. Tertio Sanctus Thomas 1. 2. qu. 117. art. 1. videtur docere iuſtitiam inhærentem cõſiſtere in aggregato omnium habituum per ſe infuſorum, gratiæ nimirum, virtutum theologicarum, virtutum moralium, & donorum Spiritus Sancti.

50. Secunda ſententia docet iuſtitiam inhærentem conſiſtere in vna ſimplici qualitate, ſiue habitu. Et quidem aliqui hæretici ſupra relati docent iuſtitiam inhærentem conſiſtere in ſola fide. Ex catholicis aliqui qui gratiam non diſtinguunt ab habitu charitatis, docent iuſtitiam inhærentem conſiſtere eſſentialiter in ſolo habitu charitatis; & hanc ſententiam videtur docere Bellarminus lib. 2. de Iuſtif. cap. 16. aſſerens habitum charitatis, qui omnes virtutes eminenter continet, pleniſſimam iuſtitiam eſſe, vt Auguſtinus dicit in lib. de nat. & gratia. Suarius lib. 7. de gratia cap. 9. §. 13. cum alijs probabiliter exiſtimat, ſuppoſito, quod gratia diſtinguatur à charitate, iuſtitiam inhærentem conſiſtere in vna ſimplici qualitate, nimirum in gratia ſanctificante, licet admittat etiam dici poſſe iuſtitiam formalem conſiſtere in aggregato omnium habituum per ſe infuſorum.

51. Dicendum primo; iuſtitia inhærens non poteſt adæquatè conſiſtere in ſolo habitu fidei, neque in ſolo habitu ſpei. Probatur; nam iuſtitia inhærens non poteſt adæquatè conſiſtere in habitu, qui ſolus non ſufficit ad conſtituendum hominem iuſtum; immo eſt talis, vt qui illum habet, poſſit non eſſe iuſtus, ſed iniuſtus; ſed habitus fidei, & ſpei non ſufficiunt ad conſtituendum hominem iuſtum, imo ſunt tales, vt qui illos habent, poſſint non eſſe iuſti, ſed iniuſti; ſiquidem fideles peccatores habent habitus fidei, & ſpei, & tamen quia carent gratia, & charitate, non ſunt iuſti, ſed iniuſti; ergo &c.

52. Dicendum ſecundo; iuſtitia inhærens in aliquo ſenſu conſiſtit in vno ſolum habitu, nimirum in habitu gratiæ, in alio ſenſu conſiſtit in aggregato omnium habituum ſupernaturalium per ſe infuſorum. Probatur; nam nomine iuſtitiæ poteſt intelligi forma, per quam primo conſtituimur iuſti, hoc eſt commenſurati vltimo fini ſupernaturali, & ad illum apti: ſed gratia ſanctificans eſt forma, per quam primo conſtituimur iuſti, hoc eſt apti ad conſequendum vltimum finem ſupernaturalem; ergo &c. In hoc ſenſu Apoſtolus dicit nos iuſtificari per gratiam, vt ad Rom. 3. *Iuſtificati gratis per gratiam ipſius*: ad Tit. 3. *vt iuſtificati gratia ipſius hæredes ſimus ſecundum ſpem vitæ æternæ*. Secundò nomine iuſtitiæ poteſt intelligi forma, per quam conſtituamur iuſti, hoc eſt proximè, & permanenter apti, ac diſpoſiti ad exercendas omnes operationes iuſtas, & conformes legi æternæ; ſed per gratiam ſanctificantem, & omnes habitus per ſe infuſos virtutum, & donorum conſtituimur iuſti, hoc eſt proximè apti, & diſpoſiti ad exercendas omnes operationes iuſtas, & conformes legi æternæ; ergo in hoc ſenſu iuſtitia inhærens conſiſtit in aggregato ex gratia, & ex omnibus habitibus per ſe infuſis, non ſolum virtutum, ſed etiam donorum Spiritus Sancti. Ex his habitibus aliqui principalius, alij minus principaliter concurrunt ad conſtituendum hominem iuſtum. Gratia concurrit principaliſſimè, cum per ipſam primò conſtituamur iuſti, & apti ad vltimum finem. Secundum locum tenet charitas, quæ continet eminenter omnes virtutes, & earum actus imperat. Fides concurrit, tanquam primum fundamentum, & primum inchoamentum iuſtitiæ.

53. Quæritur quinto, vtrum iuſtitia inhærens non ſolum præſtet effectum formalem poſitiuum conſtituendi hominem iuſtum, ſed etiam effectum negatiuum auferendi peccatum mortale?

54. Reſpondeo affirmatiuè. Ratio eſt, quia ex dictis quæſt. 16. de Actibus humanis peccatum mortale habituale tum perſonale, tum originale conſiſtit formaliter in priuatione culpabili ex ſe perpetua debitæ aptitudinis ad vltimum finem naturæ rationalis; ſed gratia, quæ eſt iuſtitia inhærens, per ſe ipſam aufert talem priuationem; ergo iuſtitia inhærens conſiſtens in gratia per ſe ipſam præſtat effectum formalem auferẽdi peccatum mortale. Probatur minor: nam ex paulo ante dictis gratia per ſe ipſam conſtituit hominem aptum ad ſuum vltimum finem; ergo per ſe ipſam aufert priuationem aptitudinis ad ſuum

finem

finem; in qua priuatione conſiſtit peccatum mortale habituale. Confirmatur, & explicatur: nam quia cæcitas eſt priuatio viſus, viſus per ſe ipſum aufert cæcitatem: quia tenebræ ſunt priuatio lucis, lux per ſe ipſam aufert à ſubiecto tenebras; ergo quia peccatum eſt priuatio debitæ aptitudinis ad finem, gratia, quæ conſtituit hominem aptum ad finem, ſe ipſa aufert peccatum. Hinc ſequitur gratiam neque de potentia abſoluta poſſe coniungi cum peccato mortali. Ratio eſt, quia forma, & priuatio neque de potentia abſoluta poſſunt coniungi in eodem ſubiecto: ſed peccatum mortale eſt priuatio debitæ aptitudinis ad finem, gratia eſt ipſa aptitudo ad vltimum finem; ergo gratia, & peccatum mortale neque de potentia abſoluta poſſunt coniungi in eodem ſubiecto, ex proportionali ratione, ex qua lux, & tenebræ non poſſunt coniungi, ideoque Apoſtolus loquens de coniunctione gratiæ, & peccati dicit 2. ad Corint. 6. *Quæ ſocietas lucis ad tenebras?*

55. Infertur, quid ſit iuſtificatio impij, & quæ ſint eius cauſæ. Iuſtificatio impij deſcribitur à Tridentino ſeſſ.6. cap.4. *Translatio ab eo ſtatu, in quo homo naſcitur filius primi Adæ, in ſtatum gratiæ, & adoptionis filiorum Dei per ſecundum Adam Ieſum Chriſtum.* Addit cap.7. eiuſdem ſeſſ. iuſtificationem non eſſe *ſolam peccatorum remiſſionem, ſed & ſanctificationem, & renouationem interioris hominis per voluntariam ſuſceptionem gratiæ, & donorum, quæ homo ex iniuſto fit iuſtus, & ex inimico amicus, vt ſit hæres ſecundum ſpem vitæ æternæ.* Enumerat deinde cauſas iuſtificationis. Cauſa finalis eſt gloria Dei, & Chriſti, & vita æterna: cauſa efficiens principalis eſt Deus; cauſa meritoria eſt Chriſtus per ſua merita; cauſa inſtrumentalis eſt ſacramentum baptiſmi, vel pœnitentiæ; cauſa formalis eſt iuſtitia Dei, non qua ipſe iuſtus eſt, ſed qua nos iuſtos facit, hoc eſt iuſtitia inhærens nobis.

56. Ad primum concedo, quod Spiritus Sanctus, imò tota Trinitas habitat in iuſtis, qui idcirco ſunt templum Dei, ſed dico, quod habitat extrinſecè, adeoque non poteſt illos formaliter ſanctificare, iuſtificare, & emundare à peccato per ſuam ſanctitatem increatam. Denominationes enim ſancti, iuſti, mundi à peccato important formam intrinſecam, & non ſolum extrinſecè aſſiſtentem. Humanitas Chriſti ſanctificatur formaliter ſanctitate increata Verbi, quia Verbum vnitur intrinſecè, & non ſolum extrinſecè humanitati; ſi autem vniretur ſolum extrinſecè, non ſanctificaret illam formaliter ſua ſanctitate increata. Hinc ſequitur qualitatem gratiæ ſanctificare animam etiam *vt quod*, cum ſit ipſa ſanctitas participata, ideoque formaliter ſe ipſa conſtituat animam ſanctam. Ideo meritò dixit Tridentinum, vnicam cauſam formalem noſtræ iuſtificationis eſſe iuſtitiam Dei, non qua Deus iuſtus eſt, ſed qua nos iuſtos facit, quia ſanctificamur formaliter ſola ſanctitate creata, quam Deus nobis infundit, non autem ſanctitate increata, qua Deus iuſtus eſt.

57. Ad 2. Liberum arbitrium regitur tum à gratia intrinſeca, & inhærente, tum à Spiritu Sancto extrinſecè aſſiſtente, & inhabitante, ideoque tum gratia, tum Spiritus Sanctus poteſt proportionaliter comparari feſſori regenti iumentum; ergo non infertur gratiam non diſtingui à Spiritu Sancto, neque infertur nos formaliter ſanctificari per ipſum Spiritum Sanctum.

58. Ad 3. concedo maiorem, & diſtinguo minorem: omnis adoptio humana eſt extrinſeca, concedo; omnis adoptio diuina eſt extrinſeca, nego; & nego conſequentiam. Homo adoptat adoptione purè extrinſeca, quia non poteſt dare adoptato aliquid intrinſecum, per quod ſit filius adoptantis. At Deus, cuius voluntas eſt omnipotens, adoptat nos adoptione intrinſeca, & dum optat, ſeu vult, vt aliquis ſit filius ipſius, dat illi participationem intrinſecam ſuæ naturæ, per quam participationem fit verè, & intrinſecè filius Dei adoptiuus. Hæc autem participatio eſt ipſa gratia, quæ idcircò vocatur etiam ſpiritus adoptionis, in quo clamamus *Abba Pater*, & ſimul cum gratia, & adoptione dantur nobis potentiæ ſupernaturales ad exercendas operationes diuinas, & proportionatas filio adoptiuo. Sicut ergo Deus filio ſuo naturali per generationem æternam dat ipſam naturam diuinam, per quam æqualis eſt Patri, ſic per generationem temporalem, qua nos generat per gratiam, dat nobis participationem diuinæ naturæ, per quam ſumus imperfectè ſimiles Deo.

59. Ad 4. Iam dictum eſt verbum iuſtificandi impium, in quantum applicatur Deo, non poſſe ſumi in ſignificatione purè forenſi, ſed ſumi debere, vel in ſola ſignificatione practica, vel in forenſi ſimul, & practica. Deus ergo iuſtificat impium practicè, itaut ex impio faciat iuſtum, & ſic declarat iuſtum. Licet autem iuſtificatio forenſis poſſit eſſe extrinſeca, iuſtificatio practica debet eſſe intrinſeca, vt explicatum eſt.

60. Ad 5. concedo maiorem, & diſtinguo minorem: remiſſio, & non imputatio radicalis eſt actus homini extrinſecus, concedo; remiſſio, & non imputatio formalis, nego; & nego conſequentiam. Remiſſio, & non imputatio radicalis eſt actus, quo Deus peccatum vult remittere, & non vult amplius imputare. Remiſſio, & non imputatio formalis eſt, per quam peccatum conſtituitur remiſſum, & non amplius imputabile, ita vt per illud homo non ſit amplius iniuſtus, deformis, abominabilis, & Deo odibilis; ſed talis remiſſio formalis debet eſſe intrinſeca homini; nam qui erat intrinſecè iniuſtus, deformis, & propter ſuam intrinſecam deformitatem, & iniuſtitiam erat Deo odibilis, non poteſt deſinere eſſe talis, niſi in-

intrinſecè mutetur; ergo &c. Confirmatur; nam Deus qui eſt prima veritas, non poteſt non imputare peccatum, niſi illud abſtulerit: dum enim peccatum eſt, Deus ſemper putat, imo videt illud ineſſe ſubiecto; ergo vt Deus non amplius imputet peccatum, debet illud penitus auferre. Ex proportionali ratione non poteſt peccatum tegere, niſi illud penitus auferendo. Peccatum enim remanens non poteſt eſſe tectum oculis Dei. Deus igitur peccata tegit per gratiam, quia dum dat gratiam, ita per illam tegit peccata, vt non amplius videat illa homini ineſſe; ſed ſi ita tegit, vt non amplius videat illa homini ineſſe, peccata omnino auſert, alioquin videret illa homini ineſſe; ergo &c.

61. Ad 6. Apoſtolus ad Rom. 4. dum dicit fidem Abrahæ reputatam illi eſſe ad iuſtitiam, loquitur de fide, qua Abraham multo ante iuſtificatus credidit Deo multa illi promittenti, ac præſertim filium naſciturum ex Sara ſterili, ac docet fidem illam reputatam fuiſſe ad iuſtitiam, hoc eſt reputatam actum bonum, & iuſtum, & meritorium de condigno gratiæ, & gloriæ, per quam gratiam euaderet magis iuſtus: ergo ex hoc loco probari nequit Abraham iuſtificatum formaliter per iuſtitiam Chriſti fide apprehenſam.

62. Ad 7. concedo antecedens, & nego conſequentiam, ac retorqueo argumentum. Nos enim conſtituimur formaliter peccatores, non per peccatum Adæ nobis extrinſecè imputatum, ſed per carentiam, & priuationem nobis intrinſecam iuſtitiæ, & gratiæ inhærentis, in quam priuationem incurrimus, quia peccauimus in Adamo; ergo proportionaliter conſtituimur formaliter iuſti, non per obedientiam, & iuſtitiam Chriſti nobis extrinſecè imputatam, ſed per iuſtitiam, & gratiam inhærentem, & intrinſecam, quam accipimus propter merita Chriſti, & propter iuſtitiam Chriſti tanquam propter cauſam meritoriam.

63. Ad 8. concedo antecedens, & nego conſequentiam. Iudæi exiſtimabant ſe eſſe iuſtos per iuſtitiam propriam acquiſitam per merita, & per actus meritorios elicitos viribus naturæ, ac proindè ignorabant, imó negabant hominem iuſtificari per iuſtitiam Dei gratis ab eo donatam propter merita Chriſti. Ideo Paulus Iudæos reprehendit, dicens: *Ignorantes iuſtitiam Dei*, hoc eſt ignorantes hominem iuſtificari per iuſtitiam gratis á Deo donatam propter merita Chriſti, *& ſuam conantes ſtatuere*, hoc eſt conantes perſuadere hominem iuſtificari per iuſtitiam propriam, acquiſitam nimirum per propria merita, & per actus elicitos viribus naturæ, *iuſtitia Dei non ſunt ſubiecti*, hoc eſt non recipiunt iuſtitiam Dei conſiſtentē in gratia ſupernaturali gratis donata á Deo, quæ ſola eſt vera iuſtitia; ergo Paulus non negat nos iuſtificari per iuſtitiam Dei nobis inhærentem, gratis á Deo nobis donatam, ſed ſolum negat nos iuſtificari per iuſtitiam propriam, hoc eſt acquiſitam viribus naturæ, quæ procul dubio non ſufficit ad auferendum peccatum, & ad nos reddendos verè iuſtos coram Deo.

64. Ad 9. concedo antecedens, & diſtinguo conſequens; ergo iuſtificamur per iuſtitiam Chriſti, tanquam per cauſam formalem, nego; tanquam per cauſam meritoriam, concedo. Ex eo, quod Apoſtolus dicat de Chriſto, *Qui factus eſt nobis à Deo ſapientia, & iuſtitia, & ſanctificatio, & redemptio*, non infertur nos conſtitui ſapientes per ſapientiam Chriſti, tanquam per cauſam efficientem, vel exemplarem noſtræ ſapientiæ; ergo neque infertur nos conſtitui formaliter iuſtos per iuſtitiam Chriſti, ſed ſolum infertur nos conſtitui iuſtos per iuſtitiam Chriſti tanquam per cauſam meritoriam iuſtitiæ nobis inhærentis. In eodem ſenſu Ieremiæ 13. de Chriſto dicitur: *Et hoc eſt nomen, quod vocabunt eum, Dominus iuſtitia noſtra*, quia Chriſtus dominus eſt cauſa meritoria noſtræ iuſtitiæ. Per illa verba Apoſtoli *eum, qui non nouerat peccatum, peccatum fecit, vt nos efficiamur iuſtitia Dei in ipſo*, ſignificatur, quod Deus Chriſtum, qui non nouerat peccatum, ſed erat omnino innocens, voluit eſſe ſacrificium Deo oblatum pro peccatis, vt nos per ipſius merita efficeremur iuſtitia Dei, hoc eſt efficeremur iuſti iuſtitia nobis à Deo donata.

65. Ad 10. concedo antecedens, & nego conſequentiam. Deus ad Eph. 1. dicitur nos acceptos, & gratioſos habere in dilecto filio ſuo, quia cum eſſemus Deo odibiles, & abominabiles propter peccatum, propter merita Chriſti reddit nos gratos, & acceptos Deo per gratiam, & iuſtitiam nobis intrinſecam, & inhærentem; ergo non ſignificatur nos poſt iuſtificationem remanere intrinſecè turpes, & maculatos peccatis, & ſolum eſſe gratioſos, & Deo amabiles, vt coopertos extrinſecè iuſtitia Chriſti. Nam ſi remaneremus intrinſecè turpes, & maculati peccatis, non eſſemus verè gratioſi, & Deo amabiles. Dum ad Eph. 4. Apoſtolus dicit: *induite nouum hominem*, hortatur fideles ad hoc, vt per gratiam, & virtutes renouentur ad imaginem, & ſimilitudinem Chriſti, & ſic induant Chriſtum ipſum.

66. Ad 11. Bernardus dicens: *Iuſtum me dixerim, ſed illius iuſtitia*, ſignificat nos eſſe iuſtos iuſtitia accepta propter merita Chriſti, & quæ ideo dicitur iuſtitia Chriſti, qui eſt finis legis, & eſt ad iuſtitiam omni credenti, quia omnes credentes iuſtificari poſſunt per gratiam acceptam ex meritis Chriſti, qui factus eſt nobis iuſtitia à Deo Patre, in quantum iuſtificamur per ipſius merita, non tanquam per cauſam formalem, ſed tanquam per cauſam meritoriam noſtræ iuſtificationis. Idem dic ad alia ſimilia loca Bernardi.

67. Ad 12. diſtinguo maiorem: iuſtitia vera eſt adæquatio cum lege excludens omnes tranſgreſſiones etiam veniales, & inſufficien-

tes

tes ad reddendum hominem iniuſtum, nego; excludens omnes tranſgreſſiones mortales, concedo; diſtinguo eodem pacto minorem; & nego conſequentiam. Ad iuſtitiam veram, & ſimpliciter dictam ſufficit, vt conſtituat hominem ſimpliciter iuſtum, & adæquatum legi primariæ, & obliganti ſub mortali, non requiritur, vt reddat hominem adæquatum etiam legi ſecundariæ, & obliganti ſub veniali; ſed iuſtitia inhærens, cum excludat omnia peccata mortalia, reddit hominem adæquatum legi primariæ; ergo licet non excludat omnia peccata venialia, & ſic non reddat adæquatum legi ſecundariæ, nihilominus eſt vera iuſtitia, licet ſolum in patria ſit iuſtitia conſummata, & excludens etiam omnia peccata venialia. Cum pſal. 142. dicitur: *Non iuſtificabitur in conſpectu tuo omnis viuens*, ſignificatur, quod in hac vita mortali nullus adultus eſt ita iuſtus, vt nunquam venialiter peccet, ſiquidem ſepties in die cadit iuſtus. In eodem ſenſu loquitur Gregorius. Addo argumentum poſſe retorqueri. Nam homo in hac vita neque per iuſtitiam imputatam Chriſti ita iuſtificatur, vt ſit innocens ab omni veniali; imò per aduerſarios neque iuſtificatur ita, vt verè, & intrinſecè mundetur à peccatis mortalibus; ergo neque iuſtitia Chriſti vt imputata eſſet vera iuſtitia illius, cui imputatur, ſiquidem illum non adæquaret legi.

68. Ad 13. nego antecedens. Etiam aduerſarij fatentur nos non fieri formaliter ſapientes, beatos &c. per ſapientiam, & beatitudinem Chriſti nobis intrinſece imputatam, ſed per ſapientiam, & beatitudinem intrinſecam, & inhærentem, & tamen exiſtimant ſe non inferre iniuriam ſapientiæ, & beatitudini Chriſti: ergo licet dicamus nos non fieri formaliter iuſtos per iuſtitiam Chriſti, tamen quia fatemur nos fieri iuſtos per iuſtitiam Chriſti, tanquam per cauſam meritoriam noſtræ iuſtificationis, non inferimus iniuriam meritis Chriſti, neque damus occaſionem ſuperbiæ. Addo hæreticos inferre iniuriam meritis Chriſti, dum dicunt Chriſtum per ſua merita non obtinuiſſe nobis iuſtitiam inhærentem, per quam ſimus verè iuſti, & mundi à peccatis, ſed ſolam iuſtitiam imputatiuam, cum qua remaneamus intrinſecè mali, iniuſti, & inquinati peccatis, proportionaliter ac iniuriam inferret medico, qui aſſereret illum non conferre ægroto ſanitatem inhærentem, ſed ſolum imputare ſanitatem ipſius medici.

69. Ad 14. concedo antecedens, & nego conſequentiam. Ambroſius dicens, quod qui dicit peccata, iuſtificatur, non negat hominem iuſtificari per iuſtitiam intrinſecam, & inhærentem, qua peccata omnino auferantur, & homo reddatur iuſtus, & verè iuſtificatus. Auguſtinus dum dicit tantam eſſe iuſtitiam huius vitæ, vt potius peccatorum remiſſione conſtet, quam perfectione virtutum, aſſerit, vel ſupponit iuſtitiam conſiſtere tum in remiſſione peccatorum, tum in perfectione virtutum, ſed magis in remiſſione peccatorum, quam in perfectione virtutum. Et ratio eſt, quia qui iuſtificatur in baptiſmo obtinet perfectam remiſſionem peccatorum commiſſorum, ſed non obtinet virtutes ita perfectas, vt non debeant in hac vita ſemper magis, & magis augeri.

QVAESTIO LXXXI.

Vtrum actus perfectæ charitatis, & contritionis ſit forma iuſtificans, an pura diſpoſitio ad iuſtificationem?

1. Videtur eſſe forma iuſtificans; primo quia omnis forma eſſentialiter incompoſſibilis cum peccato mortali etiam habituali eſt iuſtificans formaliter: ſed actus perfectæ charitatis, & contritio illam includens eſt talis forma; ergo &c.

2. Secundo ſi dicatur non ſufficere ad formam iuſtificantem, vt ſit forma incompoſſibilis cum peccato habituali vtcunque, ſed requiri, vt ſit incompoſſibilis ratione ſuæ perfectionis, contra eſt, quia actus perfectæ charitatis, & contritionis, ratione ſuæ perfectionis eſt incompoſſibilis cum peccato mortali habituali; ergo &c. Probatur antecedens: nam perfecta contritio includens amorem Dei ſuper omnia habet hanc perfectionem, vt ſit perfecta conuerſio ad Deum; ſed perfecta conuerſio ad Deum ratione ſuæ perfectionis eſt incompoſſibilis cum peccato mortali habituali; ergo &c. Probatur minor: nam repugnat, vt aliquis ſit perfectè conuerſus ad Deum, & ſimul maneat habitualiter auerſus à Deo; ſed homo per peccatum mortale habituale eſt formaliter auerſus à Deo: ergo perfecta contritio, per quam homo conſtituitur perfectè conuerſus ad Deum, ratione ſui eſt incompoſſibilis cum peccato mortali habituali.

3. Tertio finis eſt perfectior eo, quod ordinatur ad finem; ſed actus eſt finis habitus; ergo actus eſt perfectior habitu, vt etiam docet Ariſtoteles 9. metaph. text. 9. ſed habitus charitatis, ac gratiæ ratione ſuæ perfectionis iuſtificant, ac ſunt incompoſſibiles cum peccato mortali; ergo à fortiori actus charitatis.

4. Quarto in pura natura contritio naturalis iuſtificaret à peccato per ſe ipſam formaliter; ſed contritio ſupernaturalis eſt multo perfectior naturali; ergo &c.

5. Quinto ſi peccator de potentia abſoluta eleuaretur ad Deum videndum, & amandum ſine vllo habitu gratiæ, vel luminis gloriæ, conſtitueretur formaliter beatus, ac proinde liberaretur à miſeria peccati; ſed non

per

per aliam formam, quam per actum charitatis; ergo amor patriæ iuſtificaret formaliter, ac proinde etiam amor viæ poteſt iuſtificare formaliter.

6. Sexto iuſtitia eſt perfecta adæquatio cum lege; ſed qui diligit Deum ſuper omnia, & ex amore Dei vult obſeruare omnia præcepta, per hoc ipſum perfectè adæquatur cum lege, ideoque Apoſtolus ad Rom. 13. dicit, quod *dilectia eſt plenitudo legis*; ergo homo per dilectionem Dei ſuper omnia conſtituitur formaliter iuſtus, ac proinde amor Dei ſuper omnia iuſtificat formaliter.

7. Septimo cognitio ſummæ veritatis, cum eſt perfecta, per ſe ipſam formaliter expellit miſeriam erroris; ergo amor ſummæ bonitatis cum eſt perfectus, per ſe ipſum formaliter expellit miſeriam peccati, ac proinde iuſtificat formaliter.

8. Octauo Prou. 10. dicitur: *vniuerſa delicta operit charitas*: 1. Petri 4. *charitas operit multitudinem peccatorum*: Chriſtus Luc. 7. de Magdalena dixit: *Dimittuntur ei peccata multa, quia dilexit multum*; ſed hæc non verificarentur, niſi amor Dei per ſe ipſum auferret peccata; ergo &c. Rurſus Ioa. 14. *ſi quis diligit me, mandata mea ſeruabit, & Pater meus diliget eum*: ad Coloſ. 3. charitas dicitur *vinculum perfectionis*; 1. ad Timoth. 1. dicitur *finis præcepti*: ad Rom. 13. dicitur *plenitudo legis*; ſed hæc indicant amorem Dei eſſe ipſam formalem iuſtitiam, & formaliter iuſtificare; ergo &c. Idem inſinuant Patres, ac præſertim Auguſtinus l. de nat & grat. c. 42. dicens: *charitas veriſſima, pleniſſima, perfectiſſimaque iuſtitia eſt*; & cap. vltimo *charitas inchoata, inchoata iuſtitia eſt: charitas prouecta, prouecta iuſtitia eſt; charitas magna, magna iuſtitia eſt*.

9. Reſpondeo duas eſſe ſententias. Prima, cuius præcipuus auctor eſt Vaſquez 1. 2. diſp. 203. per totam, docet perfectum actum charitatis, ac perfectam contritionem poſſe ex ſe formaliter iuſtificare, atque emundare à peccato, licet de facto non iuſtificet, quia ſupponit hominem iam iuſtificatum per gratiam, & habitum charitatis, à quo procedit in genere cauſæ efficientis, licet diſponat ad eandem gratiam, & ad habitum charitatis in genere cauſæ materialis. Ad hoc explicandum Vaſquez docet, quod cum homo iuſtificatur per actum contritionis, inter actum contritionis, & habitum gratiæ, & charitatis datur mutua cauſalitas, & mutua prioritas naturæ in diuerſo genere, ita vt actus contritionis diſponat ad acquirendum habitum gratiæ, & charitatis, adeoque præcedat illum in genere cauſæ materialis, ſeu diſponentis ſubiectum: & idem actus contritionis cauſetur efficienter ab habitu charitatis, ac proinde ſit poſterior habitu charitatis in genere cauſæ efficientis. Alij recentiores docuerunt actum charitatis non ſolum poſſe formaliter iuſtificare, ſed etiam iuſtificare de facto.

10. Secunda ſententia multo communior, quam ſequitur Suarez to. 4. in 3. par. diſp. 4. §. 8. & l. 7. de Gratia c. 13. & 14. docet perfectum actum charitatis, & contritionis in via non poſſe iuſtificare formaliter, ſed eſſe puram diſpoſitionem ad iuſtificationem.

11. Dicendum cum ſecunda ſententia: perfecti actus charitatis, & contritionis non poſſunt formaliter iuſtificare, ſed ſolum ſunt prævia diſpoſitio ad obtinendam iuſtificationem, & remiſſionem peccati.

12. Probatur primo: nam peccator per contritionem poteſt ſe diſponere ad obtinendam primam remiſſionem peccati, & poteſt talem remiſſionem petere, impetrare, mereri, non quidem merito de condigno, & proprio, ſed merito de congruo, & minus proprio: ſed ſi perfecta contritio eſſet ipſa formalis remiſſio, & ablatio peccati, peccator per contritionem non poſſet ſe diſponere ad obtinendam primam remiſſionem peccati, nec poſſet illam petere, impetrare, vel mereri; ergo &c. Probatur minor: nam per actum contritionis non poſſumus nos diſponere ad ipſum actum contritionis obtinendum, nec poſſumus illum petere, impetrare, mereri, ſiquidem nullus actus poteſt eſſe diſpoſitio ad ſe ipſum, nec poteſt eſſe petitio, impetratio, vel meritum ſui ipſius; ergo ſi perfecta contritio eſt ipſa prima remiſſio peccati, non poſſumus per contritionem illam petere, impetrare, neque vllo pacto mereri. Probatur ergo maior, & primo oſtenditur, quod peccator per contritionem poteſt ſe diſponere, ac præparare ad obtinendam remiſſionem peccati. Tridentinum enim ſeſs. 14. c. 4. agens de contritione dicit: *Fuit autem quouis tempore ad impetrandam veniam peccatorum hic contritionis motus neceſſarius, & in homine poſt peccatum lapſo, ita demum præparat ad remiſſionem peccatorum, ſi cum fiducia diuinæ miſericordiæ, & voto præſtandi reliqua coniunctus ſit*: ſed contritio fuit omni tempore neceſſaria, prout abſtrahit à perfecta, & imperfecta: ergo Concilium loquitur de cōtritione, prout abſtrahit à perfecta, & imperfecta: ſed de eadem dicit, quod poteſt præparare ad remiſſionem peccatorum; ergo Concilium docet contritionem, prout abſtrahit à perfecta, & imperfecta, poſſe præparare, ſeù diſponere ad remiſſionem peccatorum.

13. Secundo oſtenditur, quod per contritionem perfectam poſſumus petere, & impetrare primam remiſſionem peccati. Fuit enim perfecta contritio, per quam Publicanus Luc. 18. dicebat: *Deus propitius eſto mihi peccatori*, vt patet ex eo, quod fuit iuſtificatus ſine ſacramento, ideoque dicitur, *diſceſſit hic iuſtificatus ab illo*: ſed Publicanus dicens, *Deus propitius eſto mihi peccatori*, petebat primam remiſſionem peccati: ergo &c. Rurſus peccator abſque vllo errore, & ignorantia per perfectam contritionem poteſt dicere, *Dele iniquitatem meam: Dimitte nobis debita noſtra*: ſed hæc dicendo, petit primam remiſſionem offenſæ; ergo &c. Confirmatur; nam ex oppoſita ſen-

tentia ſequitur, quod præſcindendo ab errore, & ignorantia, peccator per contritionem perfectam non poteſt humili oratione petere primam remiſſionem peccati, dicendo cum Publicano: *Deus propitius eſto mihi peccatori*; ſed è conuerſo poſſet orare oratione ſimili illi, qua orauit Phariſæus, ac dicere: *Gratias tibi ago, quia per hoc ipſum, quod habeam actum contritionis, formaliter deleo omnia peccata mea, ita vt ad illa delenda non indigeam noua gratia tua*. Rurſus per contritionem perfectam non poſſet dicere cum filio prodigo Luc. 16. *Peccaui in cælum, & coram te, iam non ſum dignus vocari filius tuus*, ſed deberet dicere, *peccaui in cælum, & coram te, ſed per hoc ipſum, quod habeo perfectam contritionem, aufero omnem meam iniquitatem, & conſtituo me dignum, vt dicar filius tuus*: ſed hæc fuit abſurda, ſiquidem talis oratio non eſſet oratio cordis contriti, & humiliati, quod Deus non deſpicit, ſed cordis inflati; ergo &c.

14. Rurſus non debet homo confidere ſe per actum perfectæ contritionis, ac pœnitentiæ peccata formaliter delere ſine noua gratia, ſed debet humiliter ſperare ſe poſſe per contritionem obtinere à Deo remiſſionem peccati, tanquam nouam gratiam, & miſericordiam; ſed ex contraria ſententia debemus confidere poſſe nos per contritionem peccata formaliter delere, abſque eo quod indigeamus noua gratia, & miſericordia diſtincta ab actu perfectæ contritionis, & pœnitentiæ: ergo &c. Probatur maior authoritatibus ſatis expreſſis Chryſoſtomi, Caſſiani, & Pauli Oroſij. Chryſoſtomus enim hom. 89. ad pop. Antioch. circa initium dicit: *ne tuæ confidas pœnitentiæ: tua namque pœnitentia tanta nequit peccata delere. Si ſola foret pœnitentia, iure timeres; ſed poſtquam cum pœnitentia commiſcetur Dei miſericordia, confide*: ergo expreſsè docet noſtram pœnitentiam non poſſe delere peccata, ſed nos indigere noua Dei gratia, & miſericordia. Caſſianus coll. 20. c. 8. poſtquam propoſuit multa remedia ad conſequendam remiſſionem peccatorum, & inter ea remedia enumerauit charitatem, & pœnitentiam, ſubdit; *etiam ſi hæc omnia fecerimus, non erunt idonea ad expiationem ſcelerum noſtrorum, niſi ea bonitas Dei, clementiaque deleuerit, qui exiguos, paruoſque conatus immenſa liberalitate proſequitur, dicens: ego ſum, ego ſum, qui deleo iniquitates tuas propter me, & peccatorum tuorum iam non recordabor*, Iſa. 43. ergo etiam Caſſianus docet omnes actus noſtros in ordine ad remiſſionem peccati obtinendam eſſe exiguos, paruoſque conatus, ſupra quos peccatorum remiſſio addit nouam, & immenſam liberalitatem, & gratiam Dei, Paulus Oroſius diſcipulus D. Auguſt. in l. de libert. arbitr. dicit: *Liberari à peccato in poteſtate non habeo. Peccari meum eſt, at ſolui non eſt meum*: ſed ſi contritio eſſet ipſa formalis abſolutio, & liberatio à peccato, ſicut per Dei gratiam habeo in poteſtate peccari, & conteri, ita haberem in poteſtate liberari, & abſolui à peccato; ergo &c.

15. Tertio demum auctoritate Patrum, quos citat Bellarminus l. 2. de pœnit. c. 12. oſtendo, quod per perfectam contritionem, & pœnitentiam poſſumus mereri de congruo, & merito minus proprio remiſſionem peccati. Tertul. l. 4. in Marcionem ante medium, dicit; Ideo *& Achab regem maritum Iezabel reum idololatriæ, & ſanguinis Naboth veniam meruiſſe, pœnitentia nomine*. Origenes hom. 11. in c. 20. Leuit. *Purgatio peccati per pœnitentiam conſtat, quam quis dignè gerit, & meretur pro ea veniam peccati* &c; ſed per perfectam contritionem dignè gerimus pœnitentiam; ergo per perfectam contritionem meremur veniam peccati. Cyprian. ſerm. 5. de lapſ. *Qui pœnitentia facti, qui pudore delicti plus virtutis, & fidei de ipſo lapſus ſui dolore concepit, & auditus, & adiutus à Domino, quam contriſtauerat, lætam faciet Eccleſiam, nec iam ſolum Dei veniam merebitur, ſed coronam*. Ambroſius l. 2. in Luc. c. 15. agens de filio prodigo dicit; *Tam cito veniam meretur, vt venienti, & adhuc longe poſito occurrat pater*; & l. 10. explicans ea verba c. 22. *Reſpexit Dominus Petrum; Lachrymæ* inquit, *veniam non poſtulant, ſed merentur; & tu ſi veniam vis mereri, ablue culpam lachrymis tuis*. Hieron. l. 2. contr. Pelag. dicit: *Qui peccata ſponte confitentur, merentur humilitate clementiam Saluatoris*. Aug. in Pſ. 50. *Niniuitæ pœnitentiam egerunt, & certam miſericordiam meruerunt: cui ſubſcribens Gregorius* in 1. Reg. l. 3. c. 4. dicit. *Niniuitæ dum veluti pro difficili reconciliatione graui pœnitentiæ ſe deiiciunt, omnipotentis miſericordiam facile meruerunt*; ergo eſt communis ſententia Sanctorum Patrum, quod per pœnitentiam meremur veniam, & remiſſionem peccatorum; ſed non poteſt dici, quod Patres aſſerant nos mereri remiſſionem peccatorum ſolum per pœnitentiam imperfectam, non autem per perfectam, quæ conſiſtit in perfecta contritione; nam loquuntur vniuerſaliter, & dicunt Sanctum Petrum, qui procul dubio habuit contritionem perfectam, & filium prodigum, qui proponitur à Chriſto, vt exemplar perfectæ pœnitentiæ, & contritionis, meruiſſe veniam peccatorum: ergo ex Patribus etiam per actum perfectæ contritionis meremur veniam, & remiſſionem peccatorum; ſed non mereremur veniam, & remiſſionem peccatorum, ſi contritio eſſet formalis remiſſio, & abſolutio peccati; nam actus contritionis non poteſt mereri ſe ipſum; ergo &c.

16. Probatur ſecundo concluſio; nam ex Scripturis, & Patribus conſtat pœnitentibus promitti, & dari à Deo remiſſionem peccatorum, tanquam nouam gratiam, & nouum beneficium; ſed ſi perfecta contritio eſſet ipſa remiſſio peccati, non eſſet noua gratia, & nouum beneficium contritioni ſuperadditũ; ergo &c. Probatur maior. Zacch. 2. Deus dicit; *Conuertimini ad me, & ego conuertar ad vos*; ergo conuerſioni, qua nos conuertimur ad Deum, Deus promittit tanquam nouam gratiam conuerſionem, qua Deus conuertitur

ad

ad nos; ſed Deus conuertitur ad nos per remiſſionem peccati; ergo &c. Ioel. 2. Deus dicit: *Conuertimini ad me in toto corde veſtro*, & paulo poſt: *Conuertimini ad Dominum Deum veſtrum, quoniam benignus, & miſericors eſt, patiens, & multæ miſericordiæ, & præſtabilis ſuper malitia. Quis ſcit ſi conuertatur, & ignoſcat?* ergo Deus excitat peccatores ad ſperandam veniam, tanquam beneficium ſuperadditum conuerſioni, ideoque ſubditur: *Quia benignus, & miſericors eſt*. Iſa.32. *Reuertatur ad Dominum, & miſerebitur eius, quia multus eſt ad ignoſcendum*. Iere. 3. *Conuertimini ad me, & ſanabo vos* Pſ.50. *Cor contritum, & humiliatum Deus non deſpicies*, quo ſignificatur eſſe nouam Dei gratiam, vt non deſpiciat cor contritum, & humiliatum, ſed illi tribuat remiſſionem peccatorum. Iſa.1. poſtquam Deus hortatus eſt ad pænitentiam, promittit veniam, vt nouam gratiam, dicens: *Venite, & arguite me, dicit Dominus. Si fuerint peccata veſtra vt coccinum, quaſi nix dealbabuntur*.

17. Neque dicas cum Vaſquez, quod loca, quibus Deus promittit conuerſioni remiſſionem peccatorum, tanquam nouam gratiam, intelligenda ſint ſolum de conuerſione imperfecta, non autem de perfecta, quæ conſiſtit in perfecta contritione. Nam contra primo, quia eſt contra communem ſenſum fidelium, quod qui perfectè ad Deum conuertuntur, ad obtinendam remiſſionem peccati non indigeant noua gratia conuerſioni ſuperaddita. Secundo Deus dicens: *Conuertimini ad me, & ego conuertar ad vos*, loquitur de ea conuerſione, cui ſemper promittit veniam; ſed Deus ſemper promittit veniam ſoli contritioni perfectæ: ergo loquitur de ſola contritione perfecta, illique promittit infallibiliter veniam, tanquam nouam gratiam. Rurſus Ioel.2. dicit: *Conuertimini ad me in toto corde veſtro*; ſed ſola contritio perfecta eſt conuerſio in toto corde; ergo loquitur de contritione perfecta.

18. Confirmatur: nam Deus in Scripturis loquitur de conuerſione, tanquam de opere communi libero arbitrio, & Deo, ideoque ex doctrina Tridentini ſeſſ. 6. c. 5. ſicut Deus ad ſignificandum conuerſionem eſſe immediatè liberam nobis, illam præcipit, dicens, *Conuertimini ad me*, ita nos ad ſignificandum eandem conuerſionem eſſe opus Dei, illam petimus, dicentes, *Conuerte nos Domine ad te*. At de remiſſione peccati Scripturæ loquuntur, tanquam de opere proprio ſolius Dei. Ideo nunquam nos hortantur ad efficiendam in nobis remiſſionem peccati, ſed ſolum ad petendam illam à Deo: ac Deus de ſe ipſo Iſa. 43. dicit: *Ego ſum, ego ſum ipſe, qui deleo iniquitates tuas propter me, & peccatorum tuorum non recordabor*: ſed ſi perfecta contritio eſſet formalis remiſſio peccati, non eſſet opus ſolius Dei, ſed eſſet opus commune Deo, & libero arbitrio, non minus, quam conuerſio ad Deum, cum qua identificatur: ergo &c.

19. Probatur tertio concluſio ratione. Malum enim per ſe priuans bono æterno, & perpetuo, non poteſt formaliter auferri per formam ex natura ſua momentaneam, ac non perpetuam, & non ſufficientem ad inducendum bonum, quo malum priuat: E. g. quia malum cæcitatis priuat bono permanente, ac perpetuo potentiæ viſiuæ, non poteſt cæcitas formaliter auferri per viſionem momentaneam, quæ ex ſe non ſufficiat ad inducendam potentiam viſiuam permanentem, ſed debet formaliter auferri per ipſam potentiam viſiuam permanentem; ſed peccatum habituale eſt malum per ſe priuans habitibus gratiæ, & charitatis ex natura ſua æternis, ac perpetuis; ergo peccatum habituale non poteſt formaliter auferri per formam ex ſe momentaneam, vel parum durantem, & non ſufficientem ad inducendos habitus gratiæ, & charitatis; ſed perfecta contritio, & omnis amor viæ ſunt actus ex ſe parum durantes, & non perpetui, & non ſufficientes ad inducendos habitus gratiæ, & charitatis; ergo peccatum habituale non poteſt formaliter auferri per contritionem, vel per qualemcunque amorem viæ, ſed ſolum poteſt formaliter auferri per habitus charitatis, & gratiæ. Probatur vltima pars aſſumpti, quod nimirum contritio ex ſe ſit inſufficiens ad inducendos habitus charitatis, & gratiæ. Contritio enim ex ſe non ſufficit ad inducendos habitus, qui etiam poſita contritione, debent à Deo infundi gratis, & vt noua gratia, & nouum beneficium; ſed poſita contritione, habitus gratiæ, & charitatis debent à Deo infundi gratis, adeoque vt noua gratia, nouumque beneficium; ergo &c. Probatur minor: ſi enim habitus gratiæ, poſita contritione, non conferretur gratis, adeoque vt nouum beneficium, iam gratia non eſſet gratia, vt ex Apoſtolo docet Tridentinum ſeſſ. 6. c.8. dicens: *Gratis autem ideo iuſtificari dicimur, quia nihil eorum, quæ iuſtificationem præcedunt, ſiue fides, ſiue opera ipſam iuſtificationis gratiam promeretur. Si enim gratia, iam non ex operibus: alioquin vt idem Apoſtolus dicit, gratia iam non eſſet gratia*.

20. Concluditur ex dictis contritionem non ſolum per ſe ipſam non auferre de facto peccatum habituale formaliter, ſed neque de poſſibili poſſe illud auferre. Ratio eſt, quia ſicut viſio ex ſe momentanea, & inſufficiens ad inducendam potentiam viſiuam, qua priuat cæcitas, non poteſt formaliter auferre cæcitatem: ſic contritio ex ſe momentanea, & inſufficiens ad inducendos habitus gratiæ, & charitatis, quibus priuat peccatum habituale, neque de facto, neque de poſſibili poteſt per ſe ipſam formaliter auferre peccatum habituale.

21. Addo contra Vaſquez repugnare, vt inter contritionem, & gratiam habitualem detur mutua cauſalitas, per quam contritio diſponat ad habitum gratiæ, & charitatis, à quo habitu contritio in eodem inſtanti procedat in genere cauſæ efficientis. Ratio eſt, quia

repu-

repugnat, vt homo ex. gr. per hoc, quod hic, & nunc oculis videat, diſponatur ad habendam in eodem inſtanti potentiam viſiuam, qua videt: ſimiliter repugnat, vt per hoc, quod hic, & nunc volet, diſponatur ad habendas alas, quibus in eodem inſtanti volat; ſed iuxta opinionem Vaſquez homo per hoc, quod hic, & nunc faciat actum contritionis, diſponeretur ad acquirendum habitum charitatis, per quem in eodem inſtanti facit actum contritionis; ergo &c.

22. Ad 1. diſtinguo maiorem: omnis forma incompoſſibilis cum peccato habituali incompoſſibilitate fundata in connexione intentionali cum eius remiſſione, tanquam cum noua gratia, eſt formaliter iuſtificans, nego maiorem; incompoſſibilitate fundata in perfectione entitatiua formæ non indigentis ad remiſſionem peccati noua gratia, tranſeat maior: diſtinguo eodem pacto minorem; & nego conſequentiam. Ad formam ſe ipſa iuſtificantem non ſufficit, vt ſit incompoſſibilis cum peccato habituali propter connexionem intentionalem cum remiſſione peccati, tanquam cum noua gratia, ſed requiritur, vt ſit incompoſſibilis cū peccato habituali propter perfectionem entitatiuam ipſius formæ, propter quam per ſe ipſam ſufficiat ad auferendum peccatum ſine noua gratia. Probatur, & explicatur exemplo. Si Deus reuelaret ſe per nouam gratiam remiſſurum peccata cuilibet habenti actum fidei, actus fidei, quo quis crederet huic reuelationi, eſſet eſſentialiter incompoſſibilis cum peccato habituali, & tamen non iuſtificaret formaliter. Quod talis actus eſſet incompoſſibilis cum peccato habituali, probatur, quia talis actus vtpote fidei diuinæ non poteſt eſſe falſus; ſed ſi coniungeretur cum peccato habituali, eſſet falſus, nam crederet Deum remittere ſtatim peccatum habituale cuilibet habenti actum fidei, quod eſſet falſum, niſi Deus habenti hunc ipſum actum fidei ſtatim remitteret peccatum habituale; ergo talis actus non poſſet coniungi cum peccato habituali, ac proinde eſſet incompoſſibilis cum peccato habituali. Quod talis actus non iuſtificaret formaliter ſe ipſo, neque eſſet ipſa formalis ablatio peccati, probatur. Nam ipſa formalis ablatio peccati ex ſe ipſa ſufficit ad peccatum auferendum, neque ad hoc præſtandum indiget noua gratia; ſed talis actus fidei crederet Deum cuilibet habenti actum fidei cōferre remiſſionem peccati, tanquam nouam gratiam, ac proinde non ſufficeret ſe ipſo ad peccatum auferendum, ſed indigeret noua gratia; ergo &c. In caſu noſtro perfecta contritio, ſi eſt eſſentialiter incompoſſibilis cum peccato habituali, eſt cum illo incompoſſibilis, non ratione perfectionis entitatiuæ, propterquam ſe ipſa ſufficiat ad peccatum auferendum, ſed ratione connexionis intentionalis, per quam eſt connexa cum remiſſione peccati, tanquam cum noua gratia. Probatur; nam eatenus perfecta contritio eſt incompoſſibilis cum peccato habituali, quatenus eſt perfecta conuerſio ad Deū, eſſentialiter ſupponens fidem, qua credimus Deum promiſiſſe ſuam amicitiam, & remiſſionem peccati cuilibet, qui ſe perfectè conuerterit ad Deum; ſed talis actus habet connexionem purè intentionalem cum remiſſione peccati, tanquam cum noua gratia; ergo &c. Probatur minor: nam connectitur cum remiſſione peccati, vt promiſſa perfectæ conuerſioni; ſed Deus perfectæ conuerſioni promittit remiſſionem peccati, tanquam nouam gratiam, vt oſtenſum eſt in ſecunda probatione concluſionis; ergo &c.

23. Sed quæres, vtrum perfecta contritio ſit eſſentialiter incompoſſibilis cum peccato habituali?

Reſpondeo, ac dico primo: poteſt dari aliquis actus contritionis eſſentialiter incompoſſibilis cum peccato habituali mortali. Probatur: nam poteſt dari actus perfectæ conuerſionis ad Deum eſſentialiter ſupponens fidem, qua actu credamus Deum promiſiſſe remiſſionem peccatorum cuilibet, ſi ſe perfectè conuerterit ad Deum; ſed talis actus eſt incompoſſibilis eſſentialiter cum peccato mortali habituali; ergo &c.

24. Dico ſecundo: probabile eſt omnem actum perfecti amoris, & perfectæ contritionis eſſe eſſentialiter incompoſſibilem cum peccato habituali mortali. Probatur; nam ad perfectum amorē Dei requiritur, vt ſit actus, quo efficaciter, & abſolutè velimus dare nos Deo vt amicos perpetuos; ſed non poſſumus efficaciter, & abſolutè nos velle dare Deo vt amicos perpetuos, niſi ex fide, qua credamus Deum offerre, ac promittere ſuam amicitiam, adeoque remiſſionem peccati ei, qui per perfectum amorem voluerit ſe dare Deo vt amicum perpetuum; ergo ad perfectum amorem Dei requiritur, vt eſſentialiter ſupponat fidem, qua credamus Deum promiſiſſe ſuam amicitiam cuilibet, qui Deum perfectè dilexerit; ſed perfecta dilectio eſſentialiter ſupponens talem fidem eſt eſſentialiter incompoſſibilis cum peccato; ergo &c.

25. Confirmatur, explicando diſcrimen inter amorem puræ beneuolentiæ, & amorem amicitiæ, & oſtendendo, quod amor puræ beneuolentiæ ad amorem amicitiæ comparatur, vt amor imperfectus ad perfectum. Ex doctrina Ariſtotelis 8. eth. c. 2. amor puræ beneuolentiæ eſt, quo amamus alterum, abſque eo quod ſciamus nos redamari; amor amicitiæ eſt, quo amamus alterum, ſcientes nos redamari; ideoque amor amicitiæ definitur: *Mutua beneuolentia non latens, qua aliqui bona ſibi volunt ad inuicem gratia ipſorum*; ſed amor, quo amamus alterum, abſque eo quod ſciamus nos redamari, eſt imperfectus, ſi comparetur cum amore, quo amamus alterum, ſcientes nos redamari; ergo &c. Probatur minor primo à poſteriori, & ex ſigno: amor enim ex ſe non quietatiuus eſt imperfectus, ſi

comparetur cum amore ex ſe quietatiuo; ſed amor, quo amamus alterum, abſque eo quod ſciamus nos redamari, non eſt quietatiuus; qui enim ſic amat, naturaliter manet inquietus, & vellet redamari; amor autem, quo quis amat, ſciens ſe redamari, eſt quietatiuus; ergo &c. Secundo probatur eadem minor à priori. Nam amor, quo quis vellet ſe in amicum dare alteri, ſi poſſet, eſt imperfectus, ſi comparetur cum amore, quo quis abſolutè vult ſe dare alteri in amicum, certus quod poteſt; ſed per amorem, quo amamus alterum, abſque eo quod ſciamus nos redamari, vellemus quidem nos ipſos, & noſtram amicitiam dare alteri, ſi poſſemus, & ſi ille redamando, noſtram amicitiam acceptaret, at non poſſumus abſolutè nos, & noſtram amicitiam illi dare; per amorem verò, quo amamus alterum, ſcientes, quod ille per redamationem vult acceptare noſtram amicitiam, abſolutè, & efficaciter nos volumus illi dare; ergo primus amor eſt imperfectus, ſi comparetur cum ſecundo.

26. Ad ſecundum diſtinguo antecedens, perfecta contritio, & perfecta conuerſio ad Deum ratione ſuæ perfectionis eſt incompoſſibilis cum peccato habituali, itaut ad remiſſionem peccati habitualis non indigeat noua gratia, nego antecedens; ita vt indigeat noua gratia, concedo antecedens; & eodem pacto diſtinguo alias ſimiles propoſitiones probationum. Non ſufficit ad formam iuſtificantem, vt quomodocunque ratione ſuæ perfectionis ſit incompoſſibilis cum peccato habituali, ſed requiritur, vt non indigeat noua gratia ad formaliter auferendum peccatum. Perfecta contritio, & perfecta conuerſio ad Deum in aliquo ſenſu, ratione ſuæ perfectionis entitatiuæ eſt incompoſſibilis cum peccato habituali, ſiquidem ipſa connexio intentionalis cum remiſſione peccati, tanquam cū noua gratia, identificatur cum contritione, ac proinde eſt quædam perfectio entitatiua perfectæ contritionis, ac perfectæ conuerſionis, ſed eſt talis perfectio, quæ ad remiſſionem peccati indiget noua gratia, ideoque non eſt forma iuſtificans.

27. Ad probationem vltimæ minoris, diſtinguo maiorem; repugnat, vt aliquis ſit perfectè conuerſus ad Deum, & ſimul maneat auerſus à Deo auerſione reatus propter culpam præteritam, & hæc repugnantia oritur ex ratione perfectæ conuerſionis præcisè conſideratæ, nego maiorem; & hæc repugnantia oritur ex eo, quod Deus perfectè ſe conuertenti promiſerit remiſſionem peccati, ac reatus, tanquam nouam gratiam, concedo maiorem, & nego conſequentiam. Conſiderando præcisè perfectam conuerſionem actualem ad Deum, talis conuerſio non habet repugnantiam cum hoc, quod eſt peccatorem remanere auerſum à Deo auerſione reatus propter culpam præteritam, eo pacto, quo licet in humanis aliquis ſit perfectè conuerſus à peccato homicidij commiſſi, nihilominus poteſt remanere reus apud Rempublicam propter homicidium præteritum, & eſſe dignus ſuſpendio; ergo incompoſſibilitas perfectæ conuerſionis ad Deum cum auerſione reatus non fundatur in ratione conuerſionis perfectæ, ſed in promiſſione diuina, qua Deus cuilibet ſe perfectè conuertenti promiſit vt nouam gratiam remiſſionem culpæ, & reatus remanentis ex culpa præterita.

28. Ad tertium diſtinguo maiorem; finis adæquatus, & vltimus eſt perfectior eo, quod ordinatur ad talem finem, concedo maiorem; finis inadæquatus, & non vltimus, nego maiorem; & diſtinguo minorem: quilibet actus eſt finis adæquatus, & vltimus habitus, nego minorem; collectio omnium actuum, vel aliquis actus perfectiſſimus eſt finis adæquatus, & vltimus habitus, concedo minorem; & nego conſequentiam. Finis inadæquatus, & non vltimus potentiæ, vel habitus poteſt eſſe imperfectior potentia, vel habitu: ex. gr. licet potentia viſiua ordinetur ad finem videndi, tamen quia non ordinatur ad quemlibet actum videndi, tanquam ad finem adæquatum, & vltimatum, ſed ſolùm ordinatur vt ad finem adæquatum, & vltimatum ad collectionem omnium actuum videndi, vel ad aliquem perfectiſſimum actum videndi, ideo non quælibet imperfectiſſima viſio eſt perfectior potentia viſiua, ſed ſola collectio omnium viſionum, vel aliqua perfectiſſima viſio eſt perfectior potentia viſiua. In caſu noſtro habitus charitatis, & gratiæ ordinantur ad actum amoris, ſed non ad quemlibet actum amoris ordinantur, tanquam ad finem adæquatum, & vltimatum, ſed ſolùm ordinantur tanquam ad finem adæquatum, & vltimatum ad collectionem omnium actuum, vel ad perfectiſſimum actum amoris eliciendum in patria; ergo amor viæ, cum non ſit finis adæquatus, & vltimatus habitus charitatis, eſt imperfectior habitu charitatis; ergo non eſt mirum, quod licet habitus charitatis, & gratiæ formaliter iuſtificent, tamen amor viæ, qui eſt imperfectior habitu, non poſſit formaliter iuſtificare.

29. Ad 4. nego, quod in pura natura actus contritionis naturalis iuſtificaret formaliter, ac dico, quod etiam pro eo ſtatu remiſſio peccati deberet conferri per nouam gratiam ſuperadditam actui charitatis, & amoris naturalis.

30. Ad 5. concedo antecedens, quod nimirum amor beatificus poſſet formaliter iuſtificare, & auferre peccatum per ſe ipſum; ſed nego conſequentiam, quod nimirum id poſſit amor viæ. Diſparitas eſt, quia amor beatificus non eſt per ſe momentaneus, ſed eſt per ſe perpetuus multo magis, quam habitus gratiæ, & charitatis, ſiquidem habitus gratiæ, & charitatis, vtpote coniuncti cum peccabilitate, poſſunt deſtrui, & amitti per peccatum; at amor beatificus cum ſupponat, vel includat impec-

impeccabilitatem, non poteſt deſtrui, nec amitti per peccatum. Rurſus amor beatificus cum ſit vltimus finis, & cum ſit perfectiſſimus actus charitatis habitualis, eſt perfectior habitu charitatis, & gratiæ; ergo ſi habitus gratiæ, & charitatis poſſunt formaliter iuſtificare, à fortiori poteſt formaliter iuſtificare amor beatificus. At amor viæ, quem ſupponimus eſſe diuerſæ rationis ab amore beatifico, eſt ex ſe momentaneus, & cum non ſit perfectiſſimus actus charitatis habitualis, eſt imperfectior habitu charitatis; ergo &c.

31. Ad 6. diſtinguo maiorem: iuſtitia eſt perfecta adæquatio cum lege, per quam homo non ſolùm de præſenti obſeruat totam legem, ſed etiam non eſt reus præteritæ tranſgreſſionis, concedo maiorem; per quam ita de præſenti obſeruat legem, vt ſit reus præteritæ tranſgreſſionis, nego maiorem; diſtinguo eodem pacto minorem; & nego conſequentiam. Ad iuſtitiam, qua homo ſit abſolutè iuſtus, non ſufficit, vt adæquetur legi de præſenti, ſed requiritur, vt non ſit reus tranſgreſſionis præteritæ. Per dilectionem homo formaliter adæquatur legi de præſenti, ſed non liberatur formaliter à reatu, ſed vt liberetur à reatu requiritur noua gratia, ideoque per dilectionem homo non conſtituitur formaliter, ſed ſolùm diſpoſitiuè iuſtus.

32. Ad 7. tranſeat, quod ſicut perfecta cognitio primæ veritatis excludit formaliter omnem miſeriam erroris, ſic perfectus amor primæ bonitatis excludat formaliter omnem miſeriam peccati: ſed dico, quod ſicut cognitio omnino perfecta primæ veritatis excludens formaliter omnem errorem, non eſt cognitio viæ, ſed ſola cognitio patriæ, ſic perfectus amor primæ bonitatis excludens formaliter miſeriam peccati non eſt amor viæ, ſed amor patriæ.

33. Ad 8. Loca Scripturæ, & Patrum, quæ afferuntur, non oſtendunt actum charitatis iuſtificare formaliter, ſed ſolùm diſpoſitiuè, vt iam patebit. Primo affertur locus Prou. 10. *Vniuerſa delicta operit charitas*, & Petri 4. *Charitas operit multitudinem peccatorum*. Reſpondeo primo, quod Chryſoſtomus homil. 4. in act. Apoſt. Auguſt. l. 1. de Bapt. c. 18. Bernardus epiſt. 7. ita hæc loca explicant, vt ſenſus ſit, quod charitas, qua diligimus proximum, operit delicta proximi, ita vt illa non videamus, & hic ſenſus colligitur ex antecedentibus verbis Petri: ſiquidem dicit, *Mutuam in vobiſmet ipſis charitatem habentes, quia charitas operit multitudinem peccatorum*. Secundo reſpondeo, quod ſi cum Auguſt. tract. 1. in 1. epiſt. Ioan. dicamus ſenſum eſſe, quod charitas operit noſtra delicta, ſignificatur, quod illa operit cauſaliter, in quantum impetrat à Deo remiſſionem delictorum, vt nouam gratiam, in quo ſenſu dici poteſt, quod etiam attritio cum ſacramento operit noſtra delicta.

34. Secundo affertur locus, in quo Luc. 7. Chriſtus loquens de Magdalena dicit, *Remittuntur ei peccata multa, quia dilexit multum*. Reſpondeo, quod eo ipſo, quod dicitur, *remittuntur, quia dilexit*, ſignificatur dilectionem præceſſiſſe tanquam cauſam, & diſpoſitionem, remiſſionem ſequutam eſſe tanquam effectũ: ſed ſi dilectio eſſet formaliter remiſſio, non poſſet eſſe cauſa remiſſionis, neque illam præcedere: ergo &c. Eodem pacto cum Ioan. 14. dicitur, *Si quis diligit me, mandata mea ſeruabit, & Pater meus diliget eum, & ad eum veniemus, & manſionem apud eum faciemus*, ſignificatur dilectionem, qua nos diligimus Deum, eſſe diſpoſitionem, cui promittitur tanquam noua gratia dilectio, qua Deus diligit nos, & qua venit ad nos, & manſionem apud nos facit per dona gratiæ iuſtificantis, adeoque ſignificatur dilectionem, qua nos diligimus Deũ, non iuſtificare formaliter.

35. Quarto ad Coloſs. 3. charitas dicitur eſſe vinculum perfectionis, non quia actus charitatis iuſtificet formaliter, ſed quia vt citans Gloſſam docet S. Thomas in comment. eius loci, *per omnes virtutes homo perficitur, ſed charitas connectit eas ad inuicem, & facit illas perſeuerantes, atque ideo dicitur vinculum*. Eadem charitas dicitur finis præcepti, & plenitudo legis, non quia per actum charitatis homo iuſtificetur formaliter, ſed quia omnia præcepta, & omnes actus virtutum ordinantur ad hunc finem, vt homo per perfectum actum charitatis vniatur Deo, tanquam ſuo vltimo fini, adeoque per actum perfectæ charitatis tota lex impletur, & perficitur, licet talis actus non poſſit per ſe ipſum auferre reatum præteritæ tranſgreſſionis, ſed ad hoc requiratur remiſſio talis reatus, vt noua gratia.

36. Sancti Patres dum videntur charitati tribuere remiſſionem peccati, iuſtificationem, & ſanctificationem animæ, aliquando loquuntur non de actu charitatis, ſed de habitu. Rurſus dum loquuntur de actu charitatis, non loquuntur in ſenſu formali, ſed in cauſali, & ſignificant, quod actus charitatis infallibiliter diſponit ad remiſſionem peccati. Auguſtinus dum dicit, quod *charitas veriſſima, pleniſſima, & perfectiſſima iuſtitia eſt*, ſi loquitur de actu, ſignificat ſolum, quod actus charitatis eſt iuſtitia, qua homo hic, & nunc perfectiſſimè adæquatur legi per perfectam eius obſeruantiam, ſiquidem actus charitatis eſt perfectiſſima obſeruantia totius legis, non autem dicit, quod ſit iuſtitia, qua formaliter auferatur reatus præteritæ tranſgreſſionis, ad quem auferendum requiritur gratia remiſſionis diſtincta ab actu charitatis, illique promiſſa. Simili modo explicandus eſt Idem Auguſtinus, dum pluribus locis, ac præſertim tractatu 9. in 1. Ep. Ioa. poſt med. aſſerit amorem Dei eſſe animæ pulchritudinem, dicens: *Quomodo erimus pulchri? Amando eum, qui ſemper eſt pulcher. Quantum in te creſcit amor, tantum creſcit pulchritudo, quia ipſa charitas eſt animæ pulchritudo*. Dicendum totum hoc verificari, etiamſi actus charitatis iuſtificet ſolum

diſpoſitiuè? Nam amando eum, qui ſemper eſt pulcher, euadimus pulchri, quia Deus amanti remittit peccata, & donat pulchritudinem gratiæ; & quia quo maior eſt amor, eò maiorem gratiam Deus nobis dat, ideò quantum creſcit amor, tantum creſcit pulchritudo, quia ipſa charitas actualis coniuncta cum habituali, & cum gratia eſt pulchritudo animæ. Quod autem Auguſtinus cum dicit, quod ipſa charitas eſt animæ pulchritudo, loquatur de charitate actuali, prout coniuncta cum habituali, & cum gratia, patet. Nam procul dubio pulchritudo animæ non eſt ſola charitas actualis, ſed etiam habitualis: alioquin cum homo dormit, quandoquidem non habet charitatem actualem, ſed ſolam habitualem, non haberet pulchritudinem animæ; ergo Auguſtinus dicens, quod charitas eſt animæ pulchritudo, non loquitur de ſola actuali, ſed de actuali, prout coniuncta cum habituali, & cum gratia.

QVAESTIO LXXXII.

Vtrum peccatum mortale de potentia abſoluta poſſit remitti quoad culpam per condonationem purè extrinſecam ſine mutatione intrinſeca peccatorum?

1. Videtur, quod poſſit, vt docuit Scotus in 4. diſt. 1, quæſt. 6. & diſt. 14. quæſt. 1. Suarius tomo de pœnit. diſp 9. ſect. 4. Card. de Lugo diſp. 7. ſect. 9. num. 130. & alij: primo quia peccatum perſeuerat moraliter per hoc, quod fuerit commiſſum, & non fuerit remiſſum; ergo per hoc præcisè, quod Deus illud extrinſecè remittit, dicendo, *Remitto tibi peccatum commiſſum*, non amplius perſeuerat, ac proinde aufertur.

2. Secundo peccatum perſeuerat moraliter per reatum, hoc eſt per obligationem ad ſuſtinendum odium diuinum; ſed Deus ſine vlla mutatione intrinſeca peccatoris poteſt velle, vt qui peccauit, non amplius obligetur ad ſuſtinendum odium diuinum, & cedere iuri ad peccatorem odio habendum; ergo &c.

3. Tertio offenſa, qua quis offendit principem, perſeuerat moraliter, donec princeps illam condonet; ſi vero princeps dicat *Remitto tibi offenſam*, non amplius perſeuerat, ſed omnino extinguitur; ergo etiam offenſa Dei poteſt extingui per condonationem Dei purè extrinſecam. Nam non eſt minus potens in genere cauſæ formalis in ordine ad extinguendam offenſam actus, quo Deus dicit, *Remitto tibi offenſam*, quam actus, quo princeps creatus dicit, *Remitto tibi offenſam*.

4. Quarto qui emiſit votum, remanet reus voti, hoc eſt obligatus ad votum implendum, & tamen reatus, ſeu obligatio voti poteſt à Deo, vel à Pontifice nomine Dei remitti remiſsione purè extrinſeca per actum, quo dicat, *remitto tibi votum*; ergo à pari.

5. Quinto reatus pœnæ poteſt remitti purè extrinſece; ergo etiam reatus culpæ. Probatur antecedens: nam de facto animæ iuſtorum in purgatorio habent reatum pœnæ, & ſunt dignæ pœna, & tamen per hoc præcisè, quod Chriſtus illis extrinſecè applicet ſuas ſatisfactiones, euadunt non amplius dignæ pœna ſine vlla earum mutatione intrinſeca, ſiquidem in illis non augetur gratia, in baptiſmo etiam aufertur reatus totius pœnæ temporalis, non per infuſionem gratiæ, & characteris præcisè, ſiquidem tota illa gratia, & character ex ſe poſſet coniungi cum reatu pœnæ; ergo remittitur per condonationem extrinſecam Dei, hoc eſt per actum, quo Deus dicit, *Remitto tibi totam pœnam*. Rurſus vnus iuſtus poteſt applicare ſuam ſatisfactionem pro alio iuſto, & tunc ille, cui applicatur, ſine vlla intrinſeca mutatione liberari poteſt à reatu pœnæ; ſicut poteſt etiam à tali reatu liberari per hoc, quod illi applicetur ſacrificium miſſæ.

6. Sexto ex doctrina Patrum, & Trid. ſeſſ. 6. cap. 7. de facto nullum peccatum remittitur quoad offenſam, & culpam, niſi per ſatisfactionem Chriſti, quæ eſt æqualis, ac ſuperabundans; ſed ſatisfactio æqualis aufert offenſam in genere cauſæ formalis; ergo peccata tolluntur per ſatisfactionem Chriſti in genere cauſæ formalis; ſed licet ſatisfactio Chriſti de facto applicetur peccatori per aliquid intrinſecum peccatori, puta per actus peccatoris, vel per gratiam, tamen poſſet applicari per voluntatem purè extrinſecam Dei, vel Chriſti; ergo peccatum quoad offenſam, & culpam poſſet de potentia abſoluta deleri per aliquid purè extrinſecum.

7. Septimo peccatum veniale quoad culpam poteſt remitti, imò de facto remittitur iuſtis morientibus in gratia ſine vlla mutatione intrinſeca; ergo etiam peccatum mortale. Probatur antecedens: nam iuſtis morientibus in gratia in fine vitæ remittuntur omnia peccata venialia quoad culpam: & quia ſæpe in fine vitæ carent vſu, non ſolum rationis, ſed ſenſus, remittuntur ſine vlla retractatione, & ſine vlla infuſione gratiæ; ergo remittuntur purè extrinſecè.

8. Octauo infans, qui eſt peccator, & peccato originali infectus, poteſt intelligi ſine vlla mutatione intrinſeca non peccator, & non infectus; ergo poteſt peccator mutari in non peccatorem ſine vlla ſui mutatione intrinſeca. Probatur antecedens: nam infans de facto eſt peccator, quia Deus fecit pactum cum Adamo, vt peccatum ipſius eſſet moraliter peccatum omnium poſterorum; ergo ſi Deus non feciſſet hoc pactum infanti extrinſecum, infans ille ſine vlla mutatione intrinſeca eſſet non peccator, & non infectus peccato originali.

Reſpon-

9. Reſpondeo peccatum mortale non poſſe auferri, niſi per formam intrinſecam, & per mutationem intrinſecam peccatoris. Docet hanc ſententiam Vaſquez 1. 2. diſp. 106. cap. 2. & pro ea citat S. Thomam, non ſolum in hoc articulo, ſed etiam 1. 2. quæſt. 112. art. 2. vbi concludit: *& ideo intelligi non poſſet remiſſio culpæ, ſi non eſſet infuſio gratiæ*; ſed quæ non poſſunt fieri in hac prouidentia, ſi de potentia abſoluta poſſunt fieri, intelligi poſſunt; ergo per illum modum loquendi ſignificat peccatum mortale neque de potentia abſoluta poſſe remitti ſine infuſione gratiæ, vel alterius formæ intrinſecæ. Eandem ſententiam docuerunt Caietanus, & Conradus in illum articulum, Richardus in 4. diſt. 1. quæſt. 3. Dom. Sotus in 4. diſt. 15. quæſt. 1. art. 2, Petrus Sotus ſect. 4. de Pœnit. Durandus in 1. diſt. 17. quæſt. 1. quos ſequuntur plures recentiores.

10. Probatur primo. Ex dictis enim lib. 5. de actibus humanis quæſt. 36. num. 9. peccatum mortale conſiſtit in priuatione debitæ aptitudinis ad finẽ, per quam priuationem ſubiectum conſtituitur ſimpliciter malum, & dignum odio diuino; ſed priuatio debitæ aptitudinis ad finem non poteſt auferri, niſi per ipſam aptitudinem ad finem, quæ eſt forma poſitiua intrinſeca homini, vt dictum eſt ibidem; ergo &c. Confirmatur: nam quia cæcitas eſt priuatio intrinſecæ aptitudinis ad videndum, non poteſt auferri, niſi per intrinſecam aptitudinem ad videndum; idemque dic de pluribus aliis; ergo à pari. Ratio vniuerſalis eſt, quia nulla priuatio poteſt auferri, niſi per formam oppoſitam.

11. Probatur ſecundo: nam malitia, fæditas, & turpitudo intrinſeca ſubiecto non poteſt auferri ſine mutatione intrinſeca ſubiecti; ſed peccatum habituale ſuperaddit actuali malitiam, fæditatem, & turpitudinem intrinſecam ſubiecto; ergo &c. Probatur minor: nam qui peccauit, tranſacto actu peccati, remanet verè malus, deformis, ac turpis; ſed non poteſt remanere verè malus, deformis, ac turpis per malitiam, & turpitudinem, quæ tranſierit; ergo remanet in peccatore aliqua alia malitia diſtincta à malitia, quæ tranſijt.

12. Reſpondent eum, qui peccauit, remanere malum per malitiam, & turpitudinem peccati præteriti, quæ phyſice tranſijt, ſed remanet moraliter per hoc, quod Deus non condonauerit peccatum præteritum. Si verò quæratur, quid ſit peccatum phyſicè præteritum remanere moraliter, reſpondet Card. de Lugo diſp. 7. ſect. 5. num. 45. & 46. quod eſt iudicio prudentum peccatorem propter peccatum præteritum non condonatum debere cenſeri malum, & deformem, ſicut ſi peccatum illud phyſicè perſeueraret.

13. Sed contra eſt: nam nemo prudens debet exiſtimare hominem propter malitiam & turpitudinem præteritam, quæ non eſt, ſed fuit, eſſe turpem, & deformem, & ſi hoc exiſtimaret, hæc exiſtimatio eſſet ſtulta, ſicut eſſet ſtulta exiſtimatio, qua quis exiſtimaret hominem eſſe cæcum propter cæcitatem præteritam, quæ non eſt, ſed fuit; ſed peccatum, quod phyſicè non eſt, ſed fuit, perſeuerare moraliter, eſt, quod iudicio prudentum debeat peccator exiſtimari malus propter malitiam præteritam, quæ non eſt, ſed fuit; ergo peccatum, quod phyſice non eſt, ſed fuit, neque moraliter eſt, & perſeuerat in ordine ad conſtituendum ſubiectum ſimpliciter malum.

14. Probatur tertio: nam cum dicitur eum, qui peccauit, remanere moraliter malum, ly *moraliter* non eſt additum diſtrahens, aut imminuens, ſed eſt additum augens, ac ſignificat eum, qui peccatum fecit, remanere malum veriſſimè, & propriiſſimè, ac ſupremo genere malitiæ, cui ſi comparentur omnes aliæ malitiæ phyſicæ, vix habent rationem mali, ac ſunt mala ſolum ſecundum quid; ſed non poteſt peccator eſſe malus propriiſſimè, & ſupremo genere malitiæ, ac turpitudinis, per malitiam, quæ propriè non eſt, ſed fuit, neque per aliquid extrinſecum, quod propriè non ſit malum, ſed bonum; ergo peccator non poteſt conſtitui moraliter malus per ſolum peccatum præteritum, quod propriè non eſt, ſed fuit, neque per negationem condonationis extrinſecæ, quæ non eſt mala, ſed bona, ac proinde debet conſtitui malus per priuationem ipſi intrinſecam; ſed priuatio intrinſeca non poteſt auferri ſine intrinſeca mutatione ſubiecti; ergo peccatum habituale non poteſt auferri ſine intrinſeca mutatione ſubiecti.

15. Probatur quarto: nam repugnat, vt malus à non malo differat formaliter ex hoc præcisè, quod Deus circa non malum exerceat aliquem actum intellectus, vel voluntatis, quem non exercet circa malum; ſed ex oppoſita ſententia hoc ſequeretur; ergo &c. Probatur minor; ſint enim duo, puta Petrus, & Paulus, & vterque peccauerit peccato odij Dei: Deus circa Petrum exercuerit actum, quo dicat, *remitto tibi peccatum commiſſum*, circa Paulum non exercuerit: Petrus erit non malus, Paulus erit malus, & ſolum different per hoc, quod Deus circa Petrum exercuit actum remiſſionis, circa Paulum non exercuit.

16. Quæres primo, per quam formam peccatum habituale auferatur, tum in pura natura, tum in ſtatu eleuationis?

17. Reſpondeo; quod in pura natura auferretur per aptitudinem ad finem naturalem, in ſtatu eleuationis per aptitudinem ad finem ſupernaturalem, quæ aptitudo conſiſtit in gratia ſanctificante. Ratio eſt, quia peccatum habituale eſt negatio aptitudinis ad vltimum finem; ergo tollitur per aptitudinem ad vltimum finem; ſed homo in pura natura ordinaretur ad finem naturalem, in

ſtatu

ſtatu eleuationis ordinatur ad finem ſupernaturalem; ergo peccatum habituale, in pura natura auferretur per aptitudinem ad finem naturalem, in ſtatu eleuationis auſertur per aptitudinem ad finem ſupernaturalem, hoc eſt per gratiam.

18. Quæres ſecundo, vtrum in ſtatu eleuationis de potentia abſoluta peccatum mortale poſſit auferri per ſolam aptitudinem ad finem naturalem ſine gratia, qua homo redderetur aptus ad finem ſupernaturalem?

19. Reſpondeo affirmatiuè. Ratio eſt, quia ad hoc, vt homo ſit ſimpliciter malus, requiritur, vt quia peccauit, ſit ſimpliciter ineptus ad ſuum vltimum finem, & ad omnem ſuam felicitatem, & vt per priuationem omnis ſui vltimi finis debeat eſſe miſer; ſed eo ipſo, quod acciperet aptitudinem ad finem naturalem, non remaneret ineptus ad omnē ſuum finem, & ad omnem ſuam felicitatem, ac non deberet eſſe miſer, ſed beatus felicitate naturali; ergo non eſſet malus, & peccator, ac proinde auferretur peccatum.

20. Dices: qui caret aptitudine ad finem debitum eſt malus; ſed homo careret aptitudine ad finem ſupernaturalem debitum; ergo eſſet malus.

21. Reſpondeo, diſtinguo maiorem; qui caret aptitudine ad omnem finem debitum, eſt malus, concedo; ad aliquem tantum finem debitum ex gratia, nego; diſtinguo eodem pacto minorem; & nego cōſequentiam. Non eſt ſimpliciter malus, qui eſt aptus ad vltimum finem illi debitum per naturam, etiamſi ſit ineptus ad vltimum finem illi debitum per gratiam; ſed ille homo eſſet aptus ad finem naturalem illi debitum per naturam, & ſolum eſſet ineptus ad finem ſupernaturalem illi debitum per donum eleuationis; ergo non eſſet ſimpliciter malus, ſed bonus. Confirmatur: nam ſicut qui haberet felicitatem naturalem, licet careret felicitate ſupernaturali, non eſſet ſimpliciter miſer, ſed beatus, ſic qui careret aptitudine ad felicitatem ſupernaturalem illi debitam per gratiam, ſed haberet aptitudinem ad felicitatem naturalem illi debitam per naturam, non eſſet malus, ſed bonus, etiamſi eſſet minus bonus, quam qui haberet aptitudinem ad felicitatem etiam ſupernaturalem.

22. Ad 1. diſtinguo antecedens: peccatum perſeuerat moraliter, fundamentaliter per hoc, quod fuerit commiſſum, & non fuerit remiſſum extrinſecè, concedo; formaliter, nego; & diſtinguo eodem pacto conſequens. Sicut homo, qui ſe ipſum occidit, perſeuerat mortuus fundamentaliter per hoc, quod Deus noluerit ipſum reſuſcitare, ſed perſeuerat mortuus formaliter per priuationem vnionis animæ cum corpore, ideoque talis homo deſinit fundamentaliter eſſe mortuus per hoc, quod Deus velit illum reſuſcitare, ſed deſinit formaliter eſſe mortuus per hoc, quod anima reuniatur corpori; ſic qui peccando occidit animam ſuam, priuando illam aptitudine ad vltimum finem, perſeuerat peccator fundamentaliter per hoc, quod Deus nolit illi peccatum remittere, ſed perſeuerat peccator formaliter per priuationem aptitudinis ad vltimum finem, ideoque per remiſſionem extrinſecam Dei deſinit eſſe peccator ſolum fundamentaliter, at deſiuit eſſe peccator formaliter per hoc, quod recuperet aptitudinem intrinſecam ad vltimum finem, vt explicatum eſt.

23. Ad 2. diſtinguo maiorem: peccatum perſeuerat moraliter per reatum intrinſecum, quo peccator conſtituitur formaliter malus, concedo; per reatum extrinſecum, quo conſtituitur ſolum fundamentaliter malus, nego, diſtinguo eodem pacto minorem; & nego conſequentiam. Peccatum perſeuerat moraliter per reatum intrinſecum, quo qui peccauit, conſtituitur formaliter, & intrinſecè malus, & ineptus ad finem, qui reatus conſiſtit in negatione aptitudinis ad finem: at per reatum extrinſecum, hoc eſt per actum, quo Deus vult peccatum non remittere, non perſeuerat formaliter, ſed ſolum fundamentaliter. Deus ſine mutatione intrinſeca peccatoris poteſt auferre reatum extrinſecum per hoc, quod dicat, *volo cedere iuri ad peccatorem odio habendum*: at non poteſt auferre reatum intrinſecum, quo peccator redditur formaliter malus, qui reatus conſiſtit in negatione aptitudinis ad finem, vt explicatum eſt.

24. Ad 3. diſtinguo antecedens: ſi Princeps dicat, *remitto tibi offenſam*, offenſa non amplius remanet quoad reatum paſſiuum eius, qui offendit, nego; quoad ius actiuum Principis offenſi ad odio habendum offenſorem, concedo; & diſtinguo eodem pacto conſequens. Cum quis offendit Principem, ſi Princeps dicat, *remitto tibi offenſam*, non extinguitur reatus paſſiuus, quo offenſor conſtituitur malus, turpis, reus offenſæ commiſſæ, & dignus odio Principis, ſed ſolum extinguitur ius actiuum Principis ad offenſorem odio habendum propter offenſam commiſſam. Ille ergo, qui Principem offendit, remanet malus, turpis, & dignus odio, ſed Princeps, quia ceſſit iuri ad odio habendum, non habet amplius ius ad odio habendum offenſorem, etiamſi offenſor ſit dignus odio; ergo à pari ſi Deus dimitteret offenſam ſine vlla mutatione intrinſeca peccatoris, remaneret in peccatore reatus paſſiuus, quo conſtitueretur malus, & dignus odio, ſed Deus non haberet ius ad peccatorem odio habendum, quia Deus ceſſiſſet hoc iure. Ad id, quod opponitur, quod non eſt magis potens in genere cauſæ formalis actus, quod homo dicit, *remitto tibi offenſam*, quam actus, quo Deus dicit, *remitto tibi offenſam*, concedo hoc, ac retorqueo argumentum: ſubſumo enim: ſed actus, quo homo remittit offenſam, per ſe ipſum formaliter non aufert reatum paſſiuū,

quo offenſor eſt malus, & dignus odio, ſed tantum aufert ius actiuum offenſi; ergo etiam actus, quo Deus dicit, *remitto offenſam*, per ſe ipſum formaliter non aufert reatum paſſiuũ, quo offendens eſt dignus odio, ſed ſolum aufert ius actiuum Dei. Imo quia remiſſio Dei eſt potentior remiſſione Principis humani, remiſſio Dei ita aufert per ſe ipſam formaliter ius actiuum Dei, vt cauſaliter auferat etiã infallibiliter reatum paſſiuum, quo peccator conſtituitur malus, & dignus odio; remiſſio autem Principis humani reatum paſſiuum auferre non poteſt, cum non poſſit mutare intrinſecè offendentem.

25. Ad 4. concedo antecedens, & nego conſequentiam. Reatus, ſiue obligatio voti poteſt eſſe purè extrinſeca, cum non conſtituat ſubiectum malum, ideoque poteſt auferri per formam purè extrinſecam ſine vlla mutatione intrinſeca ſubiecti. At reatus culpæ cum conſtituat ſubiectum malum, non poteſt eſſe purè extrinſecus, nec poteſt auferri per formam purè extrinſecam ſine mutatione intrinſeca ſubiecti.

26. Ad 5. reſpondeo eodem pacto, concedo antecedens, & nego conſequentiam. Reatus pœnæ, cum non conſtituat ſubiectum malum, poteſt auferri per formam purè extrinſecam: at reatus culpæ, cum conſtituat ſubiectum malum, & deforme, non poteſt auferri per formam purè extrinſecam ſine mutatione intrinſeca ſubiecti.

27. Ad 6. concedo maiorem, & diſtinguo minorem: ſatisfactio æqualis aufert offenſam in genere cauſæ formalis, quoad ius actiuum offenſi, concedo: quoad reatum paſſiuum offenſæ, quo offenſor remanet malus, nego. Satisfactio æqualis, præſertim ſi ſit extrinſeca offendenti, aufert quidem ſe ipſa in genere cauſæ formalis ius actiuum, quod offenſus habet aduerſus offendentem, ſed non aufert in genere cauſæ formalis reatum paſſiuum, quo offendens remanet malus, turpis, & ineptus ad finem, ſed talem reatum aufert ſolum in genere cauſæ exigitiuæ, quatenus obligat Deum ad hoc, vt placatus offendenti auferat ab illo priuationem aptitudinis ad finem, qua conſtituitur malus, & ineptus ad finem.

28. Ad 7. nego antecedens, & dico etiam peccata venialia non poſſe auferri, niſi per formam poſitiuam, vt dictum eſt lib. 5. de actibus humanis, quæſt. 38. num. 4. & ſequentibus, vbi explicauimus, in quo conſiſtat, & per quid auferatur peccatum veniale habituale. Addo falſum eſſe, quod iuſtis morientibus in ſtatu gratiæ omnia peccata venialia quoad culpam remittuntur in hac vita. Eſt enim regula generalis, quod peccatum etiam veniale de facto nunquam à Deo remittitur, niſi fuerit retractatum; ſed ſæpè iuſti moriuntur abſque eo quod in hac vita retractent multa peccata venialia, quæ commiſerunt; ergo ſæpè multa peccata venialia non remittuntur in hac vita, ſed remittuntur, vel in primo inſtanti ſeparationis animæ à corpore, in quo inſtanti anima iuſti primo ſeparata elicit perfectiſſimum actum contritionis, & charitatis; vel remittuntur ſucceſſiuè in purgatorio etiam quoad culpam, flammis fortaſſe eleuatis ad emundandam animam à maculis peccatorum venialium per qualitates tranſeuntes.

29. Dices: qui naſcimur ex Adamo per naturalem generationem, in priori naturæ, antequam intelligamur priuati aptitudine ad finem tum naturalem, tum ſupernaturalem, intelligimur peccaſſe in Adamo, iuxta illud Apoſtoli ad Romanos 5. *in quo omnes peccauerunt*; ſed intelligimur peccaſſe in Adamo per peccatum Adami, & per actum extrinſecum, quo Deus voluit, vt voluntas Adami tanquam capitis eſſet moraliter voluntas omnium noſtrum; ergo peccauimus in Adamo per aliquid extrinſecum nobis, ac ſine vlla mutatione intrinſeca potuiſſemus non peccaſſe in Adamo; ergo ſicut ſine vlla mutatione intrinſeca nobis, qui peccauimus actu in Adamo, potuiſſemus non peccare actu, ſic ſine vlla mutatione intrinſeca, qui eſt peccator habitu, poſſet non eſſe peccator habitu, quoad maculam, & reatum culpæ.

30. Reſpondeo concedo reliquas propoſitiones, & nego vltimam conſequentiam. Dico ergo, quod denominamur peccaſſe actu in Adamo per aliquid extrinſecum nobis, hoc eſt per peccatum Adami ab ipſo cõmiſſum contra pactum, quo voluntas noſtra erat moraliter in ipſo; & quod ſine vlla mutatione nobis intrinſeca poſſemus habere denominationem oppoſitam, qua diceremur non peccaſſe in Adamo. At nego, quod ſine vlla mutatione intrinſeca, qui eſt peccator habitu, poſſet eſſe non peccator habitu. Diſparitas eſt, quia per hoc, quod peccauerimus actu in Adamo, non conſtituimur ſimpliciter mali, ac deformes in nobis ipſis, ſed ſolum contrahimus debitum, vt ſimus mali, & deformes; hoc autem debitum poſſumus contrahere per peccatum capitis moraliter, & extrinſecè imputatum nobis, tanquam membris. At per peccatum habituale conſtituimur ſimpliciter mali, deformes, ac maculati in nobis ipſis; non poſſumus autem conſtitui tales, niſi per malitiam, & maculam nobis intrinſecam, vt explicatum eſt. Addo, quod ſicut peccatum, per quod peccauimus in Adamo, debuit eſſe intrinſecum Adamo, ſic peccatum, quo ſumus peccatores in nobis ipſis, debet eſſe intrinſecum nobis, ac proinde non poteſt auferri ſine aliqua mutatione intrinſeca nobis.

QVÆSTIO LXXXIII.

Vtrum peccatum actuale poſsit remitti pro inſtanti, in quo fit?

1. Videtur poſſe: primo quia peccatum actuale eſt actio offenſiua Dei, ac proinde dans Deo ius ad odium rationabile contra peccatorem; condonatio autem, ſeu remiſſio extrinſeca peccati eſt voluntas libera Dei, vel cedentis iuri acquiſito ad odium cõtra peccatorem, vel non acceptantis ius, quod acquireret ex peccato, ſi Deus nollet renunciare tali iuri; ſed non repugnat coniungi hæc duo, quod nimirum creatura per peccatum actuale det Deo ius ad odium, & quod Deus liberè nolit acceptare tale ius; ergo non repugnat, vt Deus extrinſecè remittat, & condonet peccatum pro inſtanti, in quo fit.

2. Secundo quilibet eſt liber ad acceptandum, vel non acceptandum ius ſibi fauorabile; ergo à fortiori Deus, dum creatura peccat, poterit liberè non acceptare ius ad illam odio habendam, & renunciare tali iuri; ſed non acceptare illud ius eſt extrinſecè remittere peccatum; ergo Deus poteſt extrinſecè remittere peccatum pro inſtanti, pro quo fit.

3. Tertio Deus poteſt renunciare iuri ad odio habendum Petrum hodiè, quod ius reſultaret ex peccato heſterno Petri; ergo poteſt etiam, dum Petrus peccat, renunciare iuri, quod reſultaret ex peccato præſenti Petri, ſi Deus vellet illud ius acceptare, & nollet illi renunciare.

4. Quarto cum Deus condonat hodie peccatum heſternum Petri, non facit, vt peccatum heſternum Petri phyſicè non extiterit, ſed ſolum facit, vt non perſeueret moraliter per ius ad odium, & renuncians tali iuri impedit perſeuerantiam moralem peccati heſterni: ſed Deus etiam dum peccatum Petri exiſtit, per renunciationem iuris poteſt impedire, ne reſultet ius ad Petrum odio habendum propter peccatum præſens; ergo poteſt Deus condonare peccatum Petri, dum Petrus peccat.

5. Quinto offenſa facti conſiſtit in actione contemptiua alterius, & ex ea reſultat offenſa iuris, hoc eſt ius offenſi ad offendentem odio habendum propter offenſam facti; ſed offenſa facti non eſt inſeparabiliter connexa cum offenſa iuris; ergo poteſt Deus per ceſſionem, & renunciationem iuris impedire, ne reſultet tale ius, & ſic peccatum remittere, dum actu committitur.

6. Sexto ex peccato actuali non ſolum reſultat Deo ius ad peccatorem odio habendum, ſed etiam ad negandas illi inſpirationes ad pœnitentiam, & ad negandum Redemptorem; ſed Deus dum perſeuerat peccatum, remittit hoc ius negandi inſpirationes, & Redemptorem, & incipit peccatores diligere, iuxta illud Apoſtoli ad Romanos 5. *Commendat dilectionem ſuam Deus, quia cum adhuc peccatores eſſemus, Chriſtus pro nobis mortuus eſt*: ergo etiam dum peccatum fit, poteſt cedere iuri ad inimicitiam, & ſic remittere peccatum, quando fit.

7. Septimo in tantum Deus non poſſet remittere peccatum, dum actu fit, in quantum eſt prima regula honeſti; ſed ex eo, quod Deus ſit prima regula honeſti, non ſequitur, quod non poſſit remittere peccatum, dum fit; ergo &c. Probatur minor: nam ad hoc, vt Deus ſit prima regula honeſti, ſufficit, vt neceſſariò præcipiat omne honeſtum neceſſarium, & neceſſariò prohibeat omne turpe neceſſarium, hoc eſt intrinſecè malum, ac neceſſariò conſulat omne honeſtum non neceſſarium, & permittat omne indifferens, non autem requiritur, vt neceſſario proſequatur odio inimicitiæ peccatorem, dum actu peccat, & vt non poſſit renunciare iuri ad odio habendum peccatorem, dum peccat; ergo ex eo, quod Deus ſit prima regula, non ſequitur Deum non poſſe remittere peccatum, dum actu fit. Confirmatur: nam Deus exercet munus primæ regulæ per actus neceſſarios intellectus, quibus prohibet prohibenda, præcipit præcipienda, conſulit conſulenda, & permittit permittenda; ergo poteſt remanere liber ad hoc, vt renunciet iuri ad odio habendum peccatorem etiam dum actu peccat, ac proinde poteſt remittere peccatum, dum actu fit.

8. Reſpondeo Suarium lib. 7. de gratia, cap. 31. num. 5. ſupponere tanquam per ſe notum peccatum non poſſe remitti, quando fit, ſiquidem peccatum per remiſſionem tollitur, dum autem actu fit, tolli non poteſt. At Cardinalis de Lugo diſp. 7. de Pęnit. ſect. 8. num. 126. docet eſſe veroſimile Deum poſſe remittere peccatum etiam pro inſtanti, pro quo fit, eumque ſecuti ſunt Ouiedus 1.2. tractatu 8. & Ripalda tom. 2. de ente ſupernaturali, diſp. 2. ſect. 39. num. 46. qui abſolutè affirmat peccatum poſſe remitti pro inſtanti, pro quo fit. Pro ſolutione quæſtionis duo puncta ſunt examinanda. Primum eſt, vtrum Deus poſſit remittere peccatum remiſſione intrinſeca pro inſtanti, pro quo fit; & quia peccatum remittitur remiſſione intrinſeca per gratiam, & aptitudinem ad finem, examinandum eſt, vtrum Deus pro eo inſtanti, in quo peccator mortaliter peccat, poſſit in peccatore ſimul cum peccato relinquere gratiam, vel aptitudinem ad finem naturalem. Secundum punctum eſt, vtrum licet Deus non poſſit remittere peccatum remiſſione intrinſeca pro eo inſtanti, pro quo fit, poſſit ſaltem illud remittere remiſſione extrinſeca, ita vt poſſit cedere iuri ad peccatorem odio inimicitiæ proſequendum.

9. Dicendum primo: Deus neque de potentia abſoluta poteſt peccatum mortale remittere remiſſione intrinſeca pro eo inſtanti, pro quo fit.

10. Pro-

10. Probatur: nam remiſſio intrinſeca peccati eſt, per quam homo ex intrinſecè malo fit non malus intrinſecè, & ex inepto ad ſuum finem fit non ineptus ad ſuum finē; ſed repugnat, vt homo, dum actu peccat mortaliter, ex intrinſecè malo, & inepto ad finem, fiat non malus, & non ineptus ad finem; ergo &c. Probatur minor: nam peccatum mortale actuale eſt ipſa intrinſeca malitia, qua homo fit formaliter malus, & ineptus ad finem; ergo cum datur peccatum mortale, homo per ipſum eſt malus, & ineptus ad finem; ergo repugnat, vt in eodem inſtanti ſit non malus, & non ineptus ad finem, ac proinde vt pro eodem inſtanti remittatur intrinſecè peccatum.

11. Hinc ſequitur Deum non poſſe in eo inſtanti, in quo homo mortaliter peccat, relinquere in illo gratiam, ſiue aptitudinem ad finem. Ratio eſt, quia effectus formalis gratiæ, & aptitudinis ad finem, eſt reddere hominem ſimpliciter, & abſolutè bonum, & aptum ad finem; effectus formalis peccati mortalis etiam actualis eſt reddere hominem ſimpliciter, & abſolutè malum, & ineptum ad finem; ſed repugnat, vt homo in eodem inſtanti ſit ſimpliciter, & abſolutè aptus, & ineptus ad finem vltimum; ergo &c. Sicut ergo odium includit negationem amoris, ideoque non poteſt coniungi cum amore; ſicut aſſenſus includit negationem diſſenſus, ideoque non poteſt coniungi cum diſſenſu; ſic peccatum mortale includit negationem aptitudinis ad finem, ac proinde non poteſt coniungi cum gratia, quæ eſt aptitudo ad finem.

12. Dices: peccatum actuale cauſat, & relinquit in anima priuationem habitualem debitæ aptitudinis ad finem; ergo non includit priuationem aptitudinis ad finem.

13. Reſpondeo, nego conſequentiam. Sicut peccatum actuale, & eſt ipſa actualis malitia, & relinquit in anima malitiam habitualem, vt dictum vt in tract. de Actibus humanis, quæſt. 36. num. 25. ſic & eſt ipſa actualis priuatio omnis aptitudinis ad finem, & prætere cauſat, & relinquit priuationem habitualem ex ſe æternam eiuſdem aptitudinis ad finem. Confirmatur: nam multo maior eſt malitia peccati actualis, quam peccati habitualis, ſiquidem peccatum habituale eatenus eſt peccatum, quatenus eſt perſeuerantia moralis peccati actualis; ergo ſi peccatum habituale reddit hominem ſimpliciter malum, & ineptum ad finem, à fortiori peccatum actuale reddit hominem ſimpliciter malum, & ineptum ad finem, ac proinde non poteſt coniungi cum gratia ſanctificante, neque cum alia forma, quæ reddat hominem ſimpliciter bonum, & aptum ad vltimum finem.

14. Dicendum ſecundo: Deus neque de potentia abſoluta poteſt peccatū mortale pro inſtanti, in quo fit, remittere remiſſione extrinſeca, cedendo iuri ad peccatorem proſequendum odio abominationis, & inimicitiæ.

15. Probatur: nam Deus peccatorem, dum actu peccat, non poteſt non odiſſe odio abominationis, & inimicitiæ; ergo non poteſt cedere iuri ad illum odio habendum. Probatur antecedens: nam non ſolum intellectus diuinus, ſed etiam voluntas eſt prima regula actionum moralium; ſed intellectus diuinus, quia eſt prima regula, non poteſt non prohibere peccatum formale; ergo quia voluntas eſt prima regula, non poteſt non odiſſe, & abominari peccatum formale; ſed peccatum formale non eſt odibile in abſtracto, ſed in concreto, in quantum reddit ſubiectum malum, proportionaliter ac ſapientia, felicitas, virtus non ſunt amabiles in abſtracto, ſed in concreto, in quantum reddunt ſubiectum ſapiens, felix, bonum; ergo Deus non poteſt non odiſſe, & abominari peccatorem, dum actu peccat.

16. Confirmatur: nam prima regula boni, & mali non poteſt non conſonare bono, & diſſonare malo; ſed non ſolum intellectus diuinus, ſed etiam diuina voluntas eſt prima regula boni, & mali; ergo non ſolum intellectus diuinus, ſed etiam diuina voluntas non poteſt non conſonare bono, & non diſſonare malo: ſed ſicut intellectus diuinus non eſt intellectus in potentia, ſed in actu, ſic diuina voluntas non eſt voluntas in potentia, ſed in actu; ergo ſicut diſſonantia, qua intellectus diuinus diſſonat peccato, conſiſtit in actu, quo peccatum reprobat, prohibet, & dictat non eſſe faciendum, ſic diſſonantia, qua diuina voluntas diſſonat peccato, conſiſtit in odio abominationis, & inimicitiæ, quo auerſatur, & abominatur peccatum, & peccatorem, dum habet peccatum, proſequitur odio abominationis, & inimicitiæ; ergo &c.

17. Dices: actus intellectus eſt neceſſarius, actus voluntatis eſt liber; ergo ex eo, quod intellectus diuinus non poſſit non prohibere peccatum, non ſequitur, quod voluntas diuina non poſſit non odiſſe peccatum.

18. Reſpondeo, diſtinguo antecedens: actus intellectus eſt neceſſarius, & actus voluntatis eſt liber, vniuerſaliter loquendo, nego; non vniuerſaliter loquendo, concedo; & nego conſequentiam. Ipſi aduerſarii fatentur aliquos actus intellectus diuini eſſe liberos ſaltem mediatè. Docent enim actus, quibus Deus præcipit, vel prohibet, eſſe actus intellectus, & tamen certum eſt Deum non neceſſario, ſed liberè prohibere quæ prohibet lege poſitiua; ex. gr. non neceſſario, ſed liberè præcepit Iudæis, vt circumciderentur, & abſtinerent à carne porcina. Proportionaliter voluntas exercet multos actus neceſſarios: ex. gr. in ſententia ſatis communi, quod actus præcipiendi, & prohibendi ſint actus voluntatis, non autem intellectus, Deus non liberè, ſed neceſſariò prohibet operari contra conſcientiam, & omnia illa, quæ ſunt intrinſecè

Ll

ſecè mala; ergo non eſt mirum, quod ſicut Deus neceſſario prohibet peccatum, antequam fiat, ſic neceſſariò peccatum proſequatur odio abominationis, poſtquam eſt factum, & per conſequens proportionali odio abominationis proſequatur peccatorem, dum actu peccat. Confirmatur: nam licet actus, quo Deus neceſſariò prohibet peccatum, ſit actus intellectus, tamen procul dubio habet adiunctum actum voluntatis, quo peccatum proſequitur odio abominationis, ita vt prohibeat peccatum cum odio abominationis; ergo Deus neceſſariò proſequitur odio abominationis peccatum, quod prohibet, ac proinde etiam neceſſario proſequitur odio abominationis peccatum, dum eſt factum contra diuinam prohibitionem; ſed non poteſt abominari peccatum, quin abominetur peccatorem propter peccatum: nam non abominatur peccatum in abſtracto, vt dictum eſt; ergo neceſſario abominatur peccatorem, dum actu peccat.

19. Quæri poteſt primo, quo genere odij Deus neceſſariò proſequatur peccatum, dum fit?

20. Reſpondeo, quod Deus peccatum, dum fit, proſequitur neceſſariò ſolo odio abominationis, non autem inimicitiæ. Probatur: nam odium abominationis conſiſtit in hoc, vt aliquid abominemur, tanquam ſimpliciter, & abſolutè malum, & oppoſitum primo bono; ſed Deus licet peccatum permittat, non poteſt illud, dum eſt, non abominari, tanquam ſimpliciter, & abſolutè malum, & oppoſitum diuinæ bonitatis; ergo &c. Addo, quod odio abominationis Deus proſequitur ſolum peccatum, & nihil aliud: ſiquidem omnia alia ſunt mala ſecundum quid ſolum, & à Deo amabilia. Quod Deus peccatum non proſequatur odio inimicitiæ, probatur: nam ſicut amore amicitiæ non poſſumus proſequi, niſi ſuppoſita rationalia, ſic odio inimicitiæ non poſſumus proſequi, niſi ſuppoſita rationalia; ſed peccatum non eſt ſuppoſitum rationale: ergo &c.

21. Quæri poteſt ſecundo, quo genere odij Deus neceſſario proſequatur peccatorem, dum actu peccat?

22. Reſpondeo, quod Deus peccatorem, dum actu peccat, vel eſt in peccato habituali, neceſſariò proſequitur odio abominationis, & inimicitiæ, ſed non omni odio inimicitiæ.

23. Probatur prima pars: nam Deus peccatorem, dum eſt in peccato mortali, neceſſariò abominatur, tanquam ſimpliciter, & abſolutè malum; ſed hoc eſt odiſſe odio abominationis; ergo &c. Probatur ſecunda pars: nam odiſſe ſuppoſitum rationale odio inimicitiæ eſt illud excludere à gratia, & amicitia ipſi alioquin debita; ſed Deus peccatorem, dum eſt in peccato, neceſſariò excludit à ſua gratia, & amicitia ipſi alioquin debita; ergo &c. Porrò in ſtatu naturæ eleuatæ debetur creaturæ rationali gratia propria filij, & amici; in ſtatu naturæ puræ debetur gratia propria ſerui; Deus autem peccatorem, dum actu peccat, vel eſt in peccato habituali, ita abominatur, vt excludat eum ab vtraque gratia, tum propria filij, & amici, tum propria ſerui, vt dictum eſt concluſione prima; ideo neceſſariò proſequitur odio inimicitiæ. Probatur tertia pars: nam odium inimicitiæ poteſt eſſe duplex: primum eſt, quo Deus ita abominatur peccatorem, dum eſt in peccato, vt non ſolum illum tunc excludat à ſua gratia, ſed etiam nolit deinceps illi reconciliari, reddendo ſuam gratiam, qua mundetur à peccato, ſed velit peccatorem in æternum excludere à ſua gratia, & amicitia. Secundum eſt, quo ita peccatorem excludit à gratia, vt velit deinde peccatum auferre per gratiam, & ſic peccatori reconciliari. Deus peccatorem dum actu peccat, neceſſario proſequitur, non quidem primo odio inimicitiæ, ſed ſecundo. Nam licet peccatorem, dum eſt in peccato, ita neceſſariò abominetur, vt tunc excludat à ſua gratia, tamen poteſt velle illi deinde reſtituere ſuam gratiam, qua mundetur à peccato, vt eſt manifeſtum. Nam de facto Deus multis peccatoribus reddit ſuam gratiam.

24. Dices: Deus peccatorem, dum actu peccat, non neceſſariò proſequitur odio primo inimicitiæ, quo in perpetuum illum excludat à ſua gratia; ergo neque neceſſariò proſequitur ſecundo odio inimicitiæ, quo tunc dum peccat, excludat illum à ſua gratia.

25. Reſpondeo, nego conſequentiam. Diſparitas eſt, quia de ratione primæ regulæ eſt, vt peccatorem, dum peccat, & eſt malus, abominetur, & excludat à ſua gratia; at non eſt de ratione primæ regulæ, vt eum, quem dum peccat, abominatur, deinde non liberet à peccato, & ex malo non faciat bonum, deſtruendo peccatum per ſuam gratiam. Imo ſicut eſt de ratione diuinæ iuſtitiæ, vt eum poſſit relinquere in peccato, & ſic in perpetuum excludere à ſua gratia; ſic eſt de ratione diuinæ miſericordiæ, vt poſſit per ſuam gratiam liberare à peccato, & ex malo facere illum bonum.

26. Ad 1. concedo maiorem, & nego minorem, ac dico, quod ſicut intellectus diuinus, quia eſt prima regula, non poteſt non prohibere peccatum, ſic diuina voluntas, quia eſt prima regula, non poteſt non abominari peccatum, & peccatorem, dum peccat, & dum eſt peccator, & malus; ergo ſicut Deus non poteſt renunciare iuri prohibendi omnia peccata, ſic non poteſt renunciare iuri abominandi omnia peccata, & omnes peccatores pro tempore, pro quo ſunt peccatores, vt probatum eſt; ergo repugnat, vt creatura peccet, & Deus cedat iuri ad illam proſequendam odio abominationis, dum peccat.

27. Ad 2. nego maiorem, quæ non eſt

vniuerſaliter vera, neque in creaturis, neque in Deo. Quod non ſit vniuerſaliter vera in creaturis, patet. Nam creatura rationalis habet ius fauorabile, vt dum eſt innocens, tractetur conuenienter naturæ rationali, & tamen non poteſt validè renunciare huic iuri, neque poteſt homo, vel Angelus innocens dare alteri ius ſe tractandi, ſicut tractatur iumentum. Quod non ſit vniuerſaliter vera in Deo, patet. Nam Deus habet ius fauorabile ſupremi dominij in creaturas, & tamen non poteſt renunciare huic iuri, & abdicare à ſe ſupremum dominium.

28. Dices: ius ſupremi dominij eſt Deo eſſentiale, ideoque non poteſt à Deo renunciari: at ius odio habendi peccatorem, dum peccat, non eſt Deo eſſentiale, ac proinde Deus poteſt renunciare tali iuri. Sed contra: nam ſicut Deo eſt eſſentiale eſſe ſupremum dominum,) ſic eſt eſſentiale eſſe primam regulam boni, & mali moralis: ſed Deus quia eſt eſſentialiter ſupremus dominus, non poteſt renunciare iuri dominij, quo conſtituitur ſupremus dominus; ergo quia eſt prima regula, non poteſt non diſſonare malo per actum intellectus, & voluntatis, quæ diſſonantia eſt de ratione primæ regulæ: ſed ſicut diuinus intellectus diſſonat malo per actum, quo prohibet malum, & dictat malum non eſſe faciendum, ſic diuina voluntas diſſonat malo per odium abominationis, quo abominatur malum; ergo Deus non poteſt renunciare iuri ad abominandum peccatum, & peccatorem, dum actu peccat, & eſt peccator.

29. Ad 3. diſtinguo maiorem: Deus poteſt renunciare iuri ad Petrum hodiè proſequendum odio pro peccato heſterno Petri, faciendo, vt peccatum heſternum Petri hodiè non perſeueret moraliter, concedo; relinquendo, vt peccatum heſternum Petri hodiè perſeueret moraliter, nego: & nego conſequentiam, ac retorqueo argumentum. Deus ſi hodiè perſeueret moraliter peccatum heſternum Petri, non poteſt renunciare iuri ad illud hodiè proſequendum odio, ac ſolum poteſt renunciare huic iuri, ſi ſimul faciat, vt peccatum Petri hodiè non perſeueret moraliter; ergo ſicut non poteſt non habere ius ad odio habendum peccatum pro tempore, pro quo moraliter perſeuerat, ſic non poteſt non habere ius ad odio habendum peccatum pro tempore, pro quo peccatum phyſicè eſt. Confirmatur: nam peior eſt exiſtentia phyſica, quam exiſtentia purè moralis peccati; ergo ſi Deus non poteſt non odiſſe peccatum, & peccatorem pro eo inſtanti, pro quo peccatum exiſtit ſolum exiſtentia morali, quæ eſt minus mala, à fortiori non poteſt non odiſſe peccatum, & peccatorem pro tempore, pro quo peccatum exiſtit exiſtentia phyſica, quæ eſt multo peior. Ratio vtriuſque eſt, quia diuina voluntas, cum ſit prima regula, non poteſt per actum abominationis non diſſonare peccato, & peccatóri, dum peccat actu, vel dum eſt habitualiter peccator.

30. Ad 4. diſtinguo antecedens: dum Deus condonat peccatum heſternum Petri, non facit, vt peccatum heſternum Petri non extiterit, ſed ſolum facit, ne perſeueret moraliter, auferendo maculam intrinſecam, quæ verè, & propriè eſt peccatum, & ſic renunciat iuri ad Petrum odio habendum, concedo; & non aufert maculam intrinſecam, nego; & nego conſequentiam. Cum Deus condonat peccatum heſternum Petri, ita renunciat iuri ad Petrum odio habendum, vt ſimul auferat maculam intrinſecam, qua peccatum præteritum moraliter perſeuerat, quæ macula eſt priuatio aptitudinis ad vltimum finem: at ſi relinquat hanc maculam, non poteſt renunciare iuri ad Petrum odio habendum; ſed in eo inſtanti, in quo Petrus actu peccat, non poteſt ab illo auferre peccatum actuale, & habituale conſiſtens in macula, hoc eſt in priuatione aptitudinis ad vltimum finem; ergo Deus non poteſt renunciare iuri ad odio habendum Petrum pro inſtanti, in quo peccat.

31. Ad 5. concedo maiorem, & nego minorem, ac dico, quod offenſa facti eſt inſeparabiliter connexa cum offenſa iuris: ſiquidem Deus non poteſt non proſequi odio abominationis peccatorem, dum actu peccat, & eſt ſub offenſa facti, ac proinde non poteſt non habere ius ad peccatorem odio habendum, dum eſt ſub offenſa facti. Confirmatur: nam aduerſarij concedunt, quod Deus non poteſt non habere ius ad peccatorē odio habendum, dum perſeuerat ſolum moraliter ſub offenſa facti; ergo non poteſt non habere ius ad odio habendum peccatorem, dum phyſicè eſt ſub offenſa facti: ſiquidem exiſtentia illa phyſica eſt multo peior, quam exiſtentia ſolum moralis.

32. Ad 6. concedo maiorem, & minorem, ac nego conſequentiam. Deus dum creatura peccat, non poteſt non exercere actus voluntatis, qui ſunt de ratione primæ regulæ; ſed eſt de ratione primæ regulæ, vt Deus peccatorem, dum peccat, proſequatur odio abominationis, & inimicitiæ, quo nolit illi, dum peccat, dare ſuam gratiam; ergo Deus non poteſt peccatorem, dum peccat, non proſequi odio abominationis, & inimicitiæ, quo nolit illi dare ſuam gratiam. E conuerſo non eſt de ratione primæ regulæ, vt eum, qui peccat; nolit deindè misericorditer à peccato liberare, & ex malo facere bonum, illique præſtare remedia, & auxilia ad obtinendam liberationem à peccato; ergo non eſt de ratione primæ regulæ, vt peccatori peccanti velit negare inſpirationes, & remedia ad obtinendam liberationem à peccato, quorum remediorum præcipuum eſt redemptio per Chriſtum.

33. Ad 7. concedo maiorem, & nego minorem. Ad probationem nego maiorem.

Oſtenſum eſt enim, quod ad hoc, vt non ſolum intellectus diuinus, ſed etiam diuina voluntas ſit prima regula, neceſſe eſt, vt ſicut diuinus intellectus neceſſario prohibet peccatum, ne fiat, ſic diuina voluntas neceſſario proſequatur odio abiminationis peccatum, dum fit, & peccatorem, dum peccat actu, vel moraliter in peccato perſeuerat.

QVAESTIO LXXXIV.

Vtrum peccatum mortale perſonale de potentia abſoluta remitti poſſit ſine retractione, ac pœnitentia peccatoris?

1. Videtur non poſſe; primò quia neque de potentia abſoluta poteſt homo ex non peccatore fieri peccator peccato perſonali, niſi voluntariè peccet; ergo non poteſt ex peccatore peccato perſonali fieri non peccator, niſi voluntariè peccatum retracter.

2. Secundo ideo peccatum originale poteſt remitti, ac de facto remittitur infantibus ſine vllo actu ipſorum, quia fuit ab illis contractum ſine vllo actu ipſorum per ſolum peccatum Adæ; ſed peccatum perſonale neque de potentia abſoluta poteſt contrahi ſine actu illius, qui illud contrahit; ergo peccatum perſonale neque de potentia abſoluta poteſt remitti ſine actu illius, cui remittitur. Contrariorum enim eadem videtur ratio, & diſciplina, vt colligitur ex Ariſtotele 2. Topicorum, cap. 2.

3. Tertio peccatum habituale definitur peccatum præteritum non retractatum; ſed dum verificatur definitio, verificatur definitum; ergo dum peccatum præteritum non eſt retractatum, manet habitualiter, ac proinde repugnat, vt auferatur, niſi retractetur.

4. Quarto implicat, vt peccatum ſit remiſſum ei, qui perſeuerat moraliter in tali peccato; ſed qui peccatum commiſit, & non retractauit, perſeuerat moraliter in tali peccato; ergo implicat, vt peccatum remittatur illi, qui peccatum non retractauit. Probatur minor; nam quilibet perſeuerat moraliter in illa voluntate, quam non retractauit: ex. gr. qui veſpere decreuit die ſequenti committere homicidium, & hanc voluntatem non retractauit, etiamſi tota nocte dormiat, perſeuerat moraliter in voluntate illa committendi homicidium; qui petijt baptiſmum, & voluntatem illam non retractauit, perſeuerat moraliter in tali voluntate ſuſcipiendi baptiſmum, ideoque ſi incidat in amentiam, debet baptizari; ergo qui habuit voluntatem peccandi, eamque non retractauit, perſeuerat moraliter in tali voluntate.

5. Quinto peccatum, quo homo voluntariè ſe auertit à Deo, non poteſt remitti, niſi homo ſe voluntariè conuertat ad Deum; ſed ſine retractatione non poteſt homo voluntariè ſe conuertere ad Deum; ergo peccatum non poteſt remitti ſine retractatione.

6. Sexto iuſtificatio definitur à Trident. ſeſſ. 6. cap. 7. *peccatorum remiſſio, ſanctificatio, & renouatio hominis per voluntariam ſuſceptionem gratiæ, & donorum*; ergo de eſſentia iuſtificationis eſt, vt ſit voluntaria; ſed ſi non præcedat voluntaria retractatio peccati commiſſi, iuſtificatio non erit voluntaria; ergo de eſſentia iuſtificationis, & remiſſionis peccatorum eſt, vt præcedat voluntaria retractatio peccati commiſſi.

7. Septimo peccatum eſt auerſio à Deo, & conuerſio ad creaturam; ſed per gratiam infuſam, quæ eſt conuerſio ad Deum, poteſt quidem tolli auerſio à Deo, ſed non poteſt tolli conuerſio ad creaturam: ergo ad auferendum peccatum non ſufficit gratia infuſa, ſed requiritur eſſentialiter actus retractationis auferens conuerſionem ad creaturam.

8. Reſpondeo; certum eſt de facto ex lege Dei vniuerſali, & infallibili peccata mortalia perſonalia nemini remitti ſine actu pœnitentiæ, & retractationis, iuxta illud Chriſti Luc. 13. *ſi pœnitentiam non egeritis, omnes ſimiliter peribitis*. Quæritur, vtrum de potentia abſoluta poſſit remitti ſine retractatione peccatoris? Affirmat Scotus in 4. diſt. 14. quæſt. 5. quem ſequuntur omnes Scotiſtæ. & plures alij ex antiquis, ac plerique ex noſtris recentioribus, nimirum Suarius hic diſp. 9. ſect. 2. & 4. Vaſquez 3. p. diſput. 207. capit. 3. Valentia tom. 4. diſp. 7. puncto 2. Cardinalis de Lugo de Pœnit. diſp. 7. ſect. 8. & alij.

E conuerſo Sotus in 4. diſt. 15. quæſt. 1. art. 2. ſequitur ſententiam negatiuam, ac docet S. Thomam dum hoc art. 2. quæſtione 86 dicit, impoſſibile eſſe, vt peccatum mortale remittatur alicui ſine pœnitentia, loqui de impoſſibilitate metaphyſica etiam in ordine ad potentiam abſolutam Dei, idemque cum Soto docent alij ex Thomiſtis. Caietanus tamen in Commentario eiuſdem articuli 2. docet S. Thomam poſſe ſufficienter explicari de impoſſibilitate non metaphyſica, ſed ſolum iuxta præſentem prouidentiam, ideoque plures alij Thomiſtæ concedunt de potentia abſoluta peccatum mortale perſonale poſſe remitti ſine præuia retractatione peccatoris.

9. Dicendum: peccatum mortale perſonale de potentia abſoluta poteſt à Deo remitti per infuſionem gratiæ, nulla præuia pœnitentia, ac retractatione actuali peccatoris.

10. Probatur primo: nam ex dictis lib. 5. de actibus humanis quæſtione 36. num. 9. ſicut tenebræ conſiſtunt in priuatione lucis, ſic peccatum habituale conſiſtit in priuatione aptitudinis ad vltimum finem, relicta à peccato actuali præterito; ergo ſicut tenebræ auferuntur formaliter per lucem, ſic peccatum habituale aufertur formaliter per infuſionem gratiæ ſanctificantis, quæ gratia eſt aptitudo

ad

ad finem ſupernaturalem, ideoque Tridentinum ſeſſ. 6. cap. 7. docet gratiam eſſe vnicam cauſam formalem noſtræ iuſtificationis, quæ iuſtificatio includit remiſſionem peccati; ſed Deus de potentia abſoluta poteſt peccatori gratiam ſanctificantem infundere, abſque eoquod retractauerit peccatum per vllum actum pœnitentiæ; ergo Deus poteſt peccatori remittere peccatum, abſque eo quod peccatum retractauerit per vllum actum pœnitentiæ. Probatur antecedens aſſumptum; nam Deus de potentia abſoluta poteſt in ſubiectum introducere formam, non præuiis diſpoſitionibus: ex. gr. licet naturaliter non poſſit in materiam introducere animam rationalem, non præuijs diſpoſitionibus, tamen ſupernaturaliter poteſt, nulla præuia diſpoſitione, mutare lapidem in hominem, introducendo in materiam primam lapidis animam rationalem, & mutando lapidem in hominem, nulla præuia diſpoſitione, idemque dic de reliquis; ac de facto Chriſtus in nuptijs Canæ mutauit aquam in vinum, & in materiam aquæ introduxit formam vini, nullis præuijs diſpoſitionibus; ſed retractatio peccati commiſſi eſt pura diſpoſitio ad gratiam, quæ gratia eſt adæquata cauſa formalis remiſſiua peccati; ergo Deus de potentia abſoluta poteſt peccatori gratiam infundere, nulla præuia retractatione peccatoris.

11. Confirmatur; nam magis forma naturalis prærequirit diſpoſitionem in ſubiecto, quam gratia prærequirat diſpoſitionem in ſubiecto; ergo ſi Deus de potentia abſoluta poteſt ſubiecto dare formam naturalem, nulla præuia diſpoſitione, à fortiori poterit dare gratiam, nulla præuia diſpoſitione. Probatur antecedens: nam forma naturalis, quia naturalis eſt, poſtulat dari iuxta exigentiam, & diſpoſitionem ſubiecti; gratia è conuerſo propter hoc ipſum, quia eſt gratia, & eſt ſupernaturalis, exigit dari ſupra exigentiam, & meritum, ac diſpoſitionem præuiam ſubiecti, & cum datur ſupra, imò contra exigentiam ſubiecti, creſcit in ratione gratiæ. Ideo gratia, quæ datur homini poſt peccatum, magis habet rationem gratiæ, quam quæ data fuit Angelis, & Adamo ante peccatum. Nam gratia fuit data Angelis, & Adamo non dignis antecedenter, vt acciperent gratiam, non autem poſitiuè indignis; at poſt peccatum datur poſitiuè indignis. Ex eadem ratione gratia data S. Paulo, qui ſpirabat minas, & cædes in diſcipulos Domini, fuit maxima in ratione gratiæ, quia non ſolum fuit data, nulla præuia diſpoſitione, ſed fuit data, præuijs diſpoſitionibus contrarijs; ergo Deus gratiam ſanctificantem poteſt dare peccatori, nulla prænia diſpoſitione, imò præuia diſpoſitione contraria, propter hunc ipſum finem, vt gratia ſic data maximè habeat rationem gratiæ.

12. Probatur ſecundo concluſio. Nam Deus infantibus in baptiſmo per infuſionem gratiæ remittit de facto peccatum originale ſine vlla eorum diſpoſitione præuia; ergo etiam adultis poteſt de potentia abſoluta per infuſionem gratiæ remittere peccatum perſonale ſine vlla eorum diſpoſitione præuia.

13. Dices; infantes, qui contraxerunt peccatum originale, quia peccarunt actu non in ſe ipſis, ſed in ſuo capite morali, hoc eſt in Adamo, vt obtineant remiſſionem peccati originalis, ſufficit, vt peccatum commiſſum deteſtentur, non in ſe ipſis, ſed in capite morali, hoc eſt in Chriſto; ergo proportionaliter vt qui peccarunt in ſe ipſis, obtineant remiſſionem peccati perſonalis, debent in ſe ipſis, & per propriam voluntatem retractare peccatum commiſſum.

14. Sed contra; nam Deus de potentia abſoluta infantibus, qui peccarunt in capite, hoc eſt in Adamo, poteſt remittere peccatum originale ſine vlla deteſtatione, qua in capite deteſtati fuiſſent peccatum Adami, vt communiter ſupponitur; ergo etiam adultis, qui peccarunt per propriam voluntatem, poſſet de potentia abſoluta peccata remittere, abſque eo quod propria voluntate illa retractaſſent.

15. Probatur tertio concluſio: nam de facto contrahimus peccatum originale, quo verè, & propriè ſumus peccatores, abſque eo quod propria voluntate peccauerimus; ergo de potentia abſoluta, qui propria voluntate peccauit, poſſet à peccato liberari, abſque eo quod peccatum propria voluntate retractaſſet. Probatur conſequentia: nam ex Ariſtotele 2. Rhetor. cap. 19. ſi eſt poſſibile id, quod videtur difficiliùs, magiſque repugnans, à fortiori eſt poſſibile id, quod videtur minus difficile, ac minus repugnans; ſed videtur difficilius, ac magis repugnans diuinæ iuſtitiæ, & miſericordiæ, vt ſit peccator, qui nunquam propria voluntate peccauit, quam vt remittatur peccatum propria volontate commiſſum illi, qui nunquam peccatum propria voluntate retractauit; ergo ſi illud eſt poſſibile, à fortiori eſt poſſibile hoc aliud.

16. Ad 1. concedo antecedens, & nego conſequentiam. Ideo peccatum perſonale non poteſt contrahi, niſi propria voluntate, quia ſola propria voluntas eſt cauſa per ſe peccati perſonalis habitualis, Deus autem eſt cauſa ſolum per accidens illius, in quantum permittit illud, non impedit, ac non aufert, cum poſſit auferre; ſed repugnat, vt effectus detur ſine ſua cauſa per ſe, & vt Deus ſuppleat defectum propriæ voluntatis, cauſando peccatum perſonale; ergo repugnat, vt peccatum habituale perſonale contrahatur ab homine, niſi voluntariè peccauerit. E conuerſo cauſa per ſe remiſſionis peccati non eſt homo, qui peccauit, ſed ſolus Deus, iuxta illud Oſeæ 13. *perditio tua Iſrael, tantummodo in me auxilium tuum*; homo autem per pœni-

pœnitentiam purè ſe diſponit ad obtinendam gratiam remiſſiuam peccatorum, & ſi homo concurrit ad gratiam, concurrit tantum vt inſtrumentum, Deo actus pœnitentiæ eleuante ad producendam inſtrumentaliter gratiam; ſed Deus poteſt effectum producere, nulla præuia diſpoſitione ſubiecti, & abſque eo quod vtatur vllo inſtrumento eleuato ad effectum producendum; ergo Deus poteſt remittere peccatum perſonale, & infundere gratiam, nulla præuia retractatione peccatoris.

17. Ad 2. diſtinguo maiorem: ideo peccatum originale poteſt remitti infantibus ſine vllo actu, quia fuit contractum ſine vllo actu ipſorum, ita vt hæc ſit ratio ſufficiens, tranſeat; ita vt ſit ratio neceſſaria, & præciſa, nego; concedo minorem; & nego conſequentiam. Ratio præciſa, propter quam peccatum originale poteſt remitti infantibus, nulla præuia diſpoſitione ipſorum, eſt, quia cauſa per ſe remiſſiua peccati, eſt ſolus Deus, qui poteſt effectum producere ſine vlla præuia diſpoſitione ſubiecti: at hæc ratio valet etiam de peccato perſonali; ergo Deus etiam peccatum perſonale poteſt remittere ſine vlla præuia diſpoſitione ſubiecti.

18. Ad 3. diſtinguo maiorem: peccatum habituale definitur peccatum præteritum non retractatum actu, neque habitu, neque formaliter, neque æquiualenter, concedo: non retractatum ſolum actu, nego: concedo minorem; & diſtinguo eodem pacto conſequens: Peccatum habituale definitur peccatum præteritum non retractatum retractatione ſufficienti ad auferendam auerſionem habitualem, qua peccator propter peccatum habituale præteritum remanet habitualiter malus, & auerſus à Deo; ſed per infuſionem gratiæ aufertur tota illa habitualis auerſio, qua peccator remanet malus, & auerſus à Deo; ergo per infuſionem gratiæ peccatum retractatur habitualiter, & æquiualenter. Probatur minor: nam auerſio habitualis à Deo conſiſtit in priuatione debitæ conuerſionis habitualis ad Deum, vt vltimum finem; ſed gratia eſt debita conuerſio ad Deum, vt vltimum finem; ergo per infuſionem gratiæ aufertur auerſio habitualis à Deo; ac proindè peccatum præteritum, quo voluntas ſe auertit à Deo, retractatur æquiualenter, & habitualiter per infuſionem gratiæ.

19. Ad 4. diſtinguo minorem: qui peccatum non retractauit formaliter, neque æquiualenter, perſeuerat moraliter in peccato, concedo; qui non retractauit formaliter, ſed retractauit æquiualenter, perſeuerat moraliter in peccato, nego minorem, & conſequentiam. Gratia ſanctificans eſt conuerſio habitualis ad Deum, ac proindè peccator, dum accipit gratiam ſanctificantem, conuertitur habitualiter ad Deum, & ſic peccatum commiſſum retractat habitualiter, & æquiualenter, ac proindè non perſeuerat moraliter in peccato. Qui veſpère decreuit homicidium, perſeuerat moraliter in tali voluntate, quia illam non retractauit formaliter, neque habitualiter, & æquiualenter: ſi autem infuſa fuiſſet illi gratia, per quam retractaſſet illam voluntatem æquiualenter, & habitualiter, non perſeueraret moraliter in voluntate committendi homicidium. Proportionaliter qui petijt baptiſmum, perſeuerat in tali voluntate, quia illam neque habitualiter, & æquiualenter retractauit.

20. Ad 5. nego maiorem, ſi ſermo ſit de conuerſione, qua homo ſe conuertit ad Deum per proprium actum voluntatis. Ratio eſt, quia cauſa per ſe peccati perſonalis, & auerſionis à Deo eſt propria voluntas; ergo non poteſt homo auerti à Deo auerſione perſonali, niſi per actum propriæ voluntatis. E conuerſo cauſa per ſe remiſſionis peccati, qua homo conſtituitur habitualiter conuerſus ad Deum, non eſt voluntas hominis, ſed Deus: ad ſummum voluntas hominis poteſt eſſe cauſa diſpoſitiua, & inſtrumentalis eleuata; ergo Deus, qui poteſt producere effectum, etiam nulla præuia diſpoſitione ſubiecti, & abſque concurſu inſtrumenti eleuati ad producendum talem effectum, poteſt peccatum remittere ſine vllo actu creaturæ.

21. Ad 6. diſtinguo maiorem: iuſtificatio in genere definitur à Tridentino definitione allata, nego; iuſtificatio ſpecialis adultorum, qualis datur de facto, definitur à Tridentino definitione allata, concedo: & diſtinguo eodem pacto conſequens. Tridentinum eo loco non definit iuſtificationem in genere, ſed ſolum iuſtificationem adultorum, prout de facto datur. Patet: nam infantes verè iuſtificantur, & tamen iuſtificantur ſine vllo actu propriæ voluntatis; ergo definitio illa non conuenit iuſtificationi infantium, ſed ſoli iuſtificationi adultorum, prout de facto datur; ergo ex definitione allata non infertur non poſſe dari aliam iuſtificationem adultorum, quæ non eſſet illis voluntaria formaliter per denominationem ab aliquo actu, quo ad illam ſe diſpoſuerint, ſed eſſet ſolum voluntaria æquiualenter, & habitualiter per hoc, quod Deus infunderet voluntati habitum, qui eſſet habitualis acceptatio talis habitus.

22. Ad 7. concedo maiorem, & nego minorem. Peccatum eſt auerſio à Deo, & conuerſio ad creaturam oppoſita debitæ conuerſioni ad Deum; ergo eo ipſo, quod gratia eſt conuerſio ad Deum, ſicut aufert auerſionem, ſic aufert oppoſitam conuerſionem ad creaturam. Explicatur exemplo. Si quis auertat oculos à cœlo, & conuertat ad terram, eo ipſo, quod oculos conuertat ad cœlum, per hanc conuerſionem aufert non ſolum auerſionem à cœlo, ſed etiam conuerſionem ad terram; ergo à pari.

QVÆ

QVÆSTIO LXXXV.

Vtrum de potentia abſoluta vnum peccatum mortale poſſit remitti, alio non remiſſo?

1. Videtur poſſe primo quia catenus vnum peccatum mortale non poſſet remitti, alio non remiſſo, quatenus non poſſet remitti, niſi per formam intrinſecam, puta per gratiam ſanctificantem; ſed ex hoc non ſequitur vnum peccatum mortale non poſſe remitti ſine alio; ergo &c. Probatur minor: nam gratia remittit peccatum, non ex natura ſua, in quantum qualitas phyſica eſt, ſed ex fauore extrinſeco Dei ſeparabili à gratia, per quem fauorem Deus, dum dat qualitatem gratiæ, ſimul remittit offenſam: ſed Deus ſicut poſſet dare gratiam, & nolle remittere offenſam, ſic poſſet dare gratiam, & velle remittere vnam offenſam, non autem aliam; ergo &c.

2. Secundo licet Deus de facto peccata venialia in hac vita remittat per gratiam, tamen ſæpè remittit vnum peccatum veniale, alio non remiſſo; ergo etiamſi non poſſet remittere peccata mortalia, niſi per gratiam, tamen poſſet de potentia abſoluta remittere vnum peccatum mortale, alio non remiſſo.

3. Tertio poteſt homo remittere vnam offenſam, non remiſſa alia; ergo etiam Deus.

4. Quarto reatus culpæ, & reatus pœnæ eiuſdem peccati in prima origine connectuntur per ſe: ſiquidem non poteſt vnus reatus contrahi ſine alio: at reatus culpæ duorum peccatorum coniunguntur ſolum per accidens: ſiquidem per accidens eſt, vt poſtquam aliquis commiſit peccatum homicidij, committat peccatum adulterij; ſed poteſt Deus remittere reatum culpæ, abſque eo quod remittat reatum pœnæ eiuſdem peccati, licet iſti duo reatus in prima origine connectantur per ſe; ergo à fortiori poterit remittere reatum culpæ vnius peccati, abſque eo quod remittat reatum culpæ alterius peccati, cum iſti duo reatus in prima origine connectantur ſolum per accidens. Confirmatur: nam ſi duo reatus, qui in prima origine ſunt ita per ſe connexi, vt non poſſint ſeparari, tamen poſſunt ſeparari remiſſione, itaut vno ablato, remaneat alius, à fortiori duo reatus, qui in prima origine connectuntur ſolum per accidens, ita vt vnus contrahi poſſit ſine alio, in remiſſione poterunt ſeparari, itaut vnus remittatur ſine alio.

5. Quinto in pura natura Deus poſſet remittere peccatum mortale ſine gratia; ergo poſſet remittere vnum peccatum ſine alio.

6. Reſpondeo authores, qui docent peccatum mortale de potentia abſoluta remitti per condonationem purè extrinſecam, conſequenter vt plurimum admittere, quod poſſit remitti vnum peccatum mortale ſine alio, ideoque hoc concedit Cardinalis de Lugo ſect. 8. num. 128. in fine ſectionis. Authores etiam, qui fatentur peccatum mortale non poſſe remitti niſi per gratiam, ſed exiſtimant cum Scoto gratiam poſſe coniungi cum peccato habituali, ac peccatum remittere non ex ſua natura, in quantum qualitas phyſica eſt, ſed ex fauore extrinſeco Dei, poſſunt admittere, quod Deus poteſt remittere vnum peccatum mortale ſine alio. Poteſt enim Deus gratiæ adiungere fauorem remiſſionis vnius peccati, & non adiungere remiſſionem alterius. At authores, qui dicunt peccatum mortale non poſſe remitti ſine forma intrinſeca ex ſe eſſentialiter remiſſiua omnium peccatorum mortalium, docent non poſſe vnum peccatum mortale remitti, alio non remiſſo.

7. Dicendum primo: iuxta præſentem prouidentiam non poteſt remitti vnum peccatum mortale, alio non remiſſo. Concluſio eſt certa apud omnes. Probatur: nam ſi remitteretur vnum peccatum mortale, alio non remiſſo, remitteretur vnum peccatum mortale, & tamen poſt remiſſionem homo remaneret malus, inimicus Deo, odibilis, & pœna æterna dignus; ſed hoc repugnat iuxta leges præſentis prouidentiæ; ergo &c. Probatur minor: Tridentinum enim ſeſſ. 6 cap. 7. dicit, *hanc diſpoſitionem iuſtificatio ipſa conſequitur, quæ non eſt ſola peccatorum remiſſio, ſed etiam ſanctificatio, & renouatio interioris hominis per voluntariam ſuſceptionem gratiæ, & donorum, vnde homo ex iniuſto fit iuſtus, & ex inimico fit amicus, vt ſit hæres ſecundum ſpem vitæ æternæ*; ergo Tridentinum definit iuxta leges præſentis prouidentiæ nunquam peccatum mortale remitti, quin ſimul homo per gratiam, & dona ex iniuſto fiat iuſtus, ex inimico amicus, & hæres vitæ æternæ: ſed ſi remitteretur vnum peccatum mortale, alio non remiſſo, homo ex iniuſto non fieret iuſtus, & ex inimico non fieret amicus, & hæres vitæ æternæ, ſed per peccatum mortale remanens remaneret iniuſtus, inimicus Deo, & reus, & hæres æternæ damnationis; ergo &c.

8. Dicendum ſecundo: neque de potentia abſoluta vnum peccatum mortale poteſt remitti, alio non remiſſo.

9. Probatur; nam ex dictis lib. 5. de actibus humanis quæſt. 36. num. 9. peccatum habituale conſiſtit in priuatione, qua homo priuatur debita bonitate intrinſeca, & debita aptitudine ad ſuum vltimum finem, proportionaliter, ac tenebræ conſiſtunt in priuatione lucis, cæcitas in priuatione aptitudinis intrinſecæ ad videndum; ſed priuatio formæ non poteſt auferri, niſi per formam oppoſitam, eo pacto, quo tenebræ non poſſunt auferri,

niſi

niſi per lucem; ergo peccatum mortale non poteſt auferri, niſi per debitam bonitatem, & debitam aptitudinem naturæ rationalis ad ſuum vltimum finem; ſed debita bonitas, & aptitudo ad ſuum vltimum finem aufert omnem priuationem, qua natura rationalis conſtituitur ſimpliciter mala, hoc eſt priuata hac aptitudine; ergo aufert omnia omnino peccata mortalia, ac proinde ſicut implicat, vt natura rationalis ſimul cum aptitudine ad ſuum vltimum finem retineat priuationem talis aptitudinis, ſic implicat, vt ablato vno peccato mortali, remaneat cum alio peccato mortali.

10. Dices; vnum peccatum mortale ſupra aliud addit nouam priuationem eiuſdem formæ, hoc eſt eiuſdem aptitudinis ad finem; ergo ſicut vna priuatio poteſt poni ſine alia, ſic poteſt auferri, non ablata alia.

11. Reſpondeo, nego conſequentiam. Licet enim poſſint dari plures priuationes morales eiuſdem formæ, hoc eſt eiuſdem aptitudinis ad vltimum finem, vt dictum eſt quæſt. citata num. 28. tamen nulla ex dictis priuationibus poteſt tolli, niſi per formam oppoſitam, eo pacto, quo tenebræ non poſſunt auferri, niſi per lucem, cæcitas non poteſt auferri, niſi per intrinſecam aptitudinem ad videndum.

12. Ad 1. nego maiorem, Ad probationem, nego antecedens, ac dico, quod quia peccatum mortale habituale conſiſtit in priuatione aptitudinis intrinſecæ ad finem, auferrur per aptitudinem ad finem; ſed aptitudo ad finem non ex fauore extrinſeco Dei, ſed ex ſua natura eſſentialiter aufert omnes negationes aptitudinis ad finem; ergo forma remiſſiua peccati ex ſua natura aufert omnia peccata mortalia, vt explicatum eſt.

13. Ad 2. concedo antecedens, & nego conſequentiam. Diſparitas eſt, quia peccatum veniale non conſiſtit in priuatione gratiæ; ergo non eſt mirum, quod per gratiam poſſit remitti vnum peccatum veniale ſine alio. At peccatum mortale conſiſtit in priuatione gratiæ, & omnis aptitudinis ad finem, tum naturalem, tum ſupernaturalem; ergo non poteſt remitti, niſi per formam oppoſitam, hoc eſt per gratiam, vel per aptitudinem ad finem naturalem; ſed aptitudo ad finem tollit omnem priuationem talis aptitudinis; ergo aufert omne peccatum mortale, ac proinde non poteſt auferre vnum, non ablato alio.

14. Ad 3. concedo antecedens, & nego conſequentiam. Diſparitas eſt, quia homo dum remittit offenſam, non delet in offenſore reatum culpæ mortalis, ſed ſolum cedit iuri ad auerſionem; ſed poteſt cedere iuri ad auerſionem propter vnam offenſam, & non cedere iuri ad auerſionem propter aliam offenſam; ergo poteſt remittere vnam offenſam, non remiſſa alia. At Deus dum remittit offenſam, non ſolum cedit iuri ad auerſionem, ſed delet in offenſore reatum culpæ mortalis, qui reatus conſiſtit in priuatione aptitudinis ad finem; ſed hæc priuatio auferri nequit, niſi per aptitudinem ad finem; ergo dum remittit vnum peccatum mortale, dat peccatori aptitudinem ad finem, quæ cum tollat priuationem talis aptitudinis, tollit omnia omninò peccata mortalia, licet non poſſit tollere venialia, quæ non conſiſtunt in priuatione aptitudinis ad finem.

15. Ad 4. concedo maiorem, & minorem, & nego conſequentiam. Ideo reatus culpæ, & reatus pœnæ licet per ſe connectantur in prima origine, poſſunt ſeparari, quia non conſiſtunt in priuatione eiuſdem formæ. Reatus enim culpæ conſiſtit in priuatione aptitudinis ad finem; reatus pœnæ conſiſtit in obligatione luendæ pœnæ: ſed duo reatus culpæ contracti per duo peccata mortalia conſiſtunt in priuatione eiuſdem aptitudinis ad finem; ergo non poteſt vnus reatus auferri, remanente alio. Vnus enim auferri non poteſt, niſi per formam oppoſitam, hoc eſt per aptitudinem ad finem, quæ aptitudo aufert omnes priuationes, quibus excluditur, ac proindè omnia peccata mortalia. Ad confirmationem nego maiorem. Nam cætera non ſunt paria, vt explicatum eſt. Reatus enim culpæ, & pœnæ non conſiſtunt in priuatione eiuſdem formæ; duo reatus culpæ mortalis conſiſtunt in priuatione eiuſdem formæ, hoc eſt eiuſdem aptitudinis ad finem.

16. Ad 5. concedo antecedens, & nego conſequentiam. In pura natura Deus poteſt auferre peccatum mortale ſine gratia, ſed non ſine qualitate proportionali aptitudinis ad finem naturalem, vt dictum eſt ſupra; ſed aptitudo ad finem naturalem excluderet omnia peccata mortalia, cum conſiſtant in priuatione omnis aptitudinis ad finem, forma autem excludat omnes priuationes oppoſitas; ergo etiam in pura natura non poſſet vnum peccatum mortale remitti ſine alio.

QVÆSTIO LXXXVI.

Vtrum peccata remiſſa per ſubſequens peccatum formaliter redeant, vel redire poſſint, quo ad reatum culpæ, vel pœnæ?

1. Videntur redire; primò quia Chriſtus Matthæi 17. propoſita parabola regis, qui cum dimiſiſſet ſeruo magnum debitum, quia ſeruus ille noluit dimittere conſeruo ſuo paruum debitum, rex iratus exegit à ſeruo debitum, quod dimiſerat, vſque ad vltimum quadrantem, concludit: *ſic & Pater meus faciet vobis, ſi non remiſeritis vnuſquiſque fratri ſuo de cordibus veſtris*; ergo Deus ſaltem aliquando poſtquam peccata remiſit, reuocat remiſ-

remiſſionem, ac proinde peccata remiſſa redeunt.

2. Secundo Scriptura debet intelligi in eo ſenſu, in quo explicatur à Sanctis Patribus; ſed Sancti Patres communiter parabolam illam ita explicant, vt ſignificetur Deum aliquando propter peccata ſubſequentia reuocare remiſſionem, quam dederat peccatorum præteritorum; ergo &c. Probatur minor, afferendo loca Patrum. Ambroſius relatus à magiſtro in 4. diſt. 22. dicit. *Donate inuicem, ſi alter in alterum peccat, alioquin Deus repetet dimiſſa. Si enim in his contemptus fuerit, ſine dubio reuocabit ſententiam, per quam miſericordiam dederat.* Greg. lib. 4. dialog. cap. vltimo, & refertur à Gratiano de pœnitentia diſt. 4. canone *conſtat*, dicit. *Conſtat, quia ſi quod in nos delinquitur, ex corde non dimittimus, & illud rurſus exigitur, quod nobis iam ad pœnitentiam dimiſſum fuiſſe gaudebamus.* Chryſoſt. hom. 62. in Matth. explicans illa verba, *tradidit eum tortoribus*, dicit. *Quoniam beneficijs melior fieri non potuiſti, reliquum eſt, vt torquearis; & quamuis charismata hæc, & dona irreuocabilia ſint, tamen tantum malignitas valuit, vt hanc quoque legem ſuperauerit. Quid igitur deterius memoria peccatorum, & vltione, quæ tot, tantaque diuina dona euertere poſſe videatur?* Aug. ſerm. 10. de Verbis Domini: *Dicit Deus, dimitte, & dimittentur tibi. Si ego prius dimiſi, dimitte vel poſtea. Nam ſi non dimiſeris, reuocabo te, & quidquid prius dimiſeram, replicabo tibi. Non enim mentitur veritas, non fallit, aut fallitur Chriſtus, qui ſubiecit dicens, ſic & vobis faciet Pater veſter, qui eſt in cælis,* Idem docent alij.

3. Tertio leges humanæ ſtatuunt, vt ſeruus libertate donatus à domino, ſi ſit ingratus contra dominum, & contra illum peccet, reuocetur in eandem ſeruitutem; ergo peccator, qui per gratiam Dei liberatus eſt à ſeruiture peccati, ſi ſit ingratus, & contra Deum iterum peccet, ſit reus peccatorum dimiſſorum.

4. Quarto proportionaliter demeritum, ſeù reatus peccati aufertur per gratiam, ac meritum bonorum operum aufertur per peccatum; ſed merita bonorum operum redeunt, ablato peccato; ergo reatus peccati redit, amiſſa, & ablata gratia.

5. Quinto videtur, quod licet in hac prouidentia peccata ſemel remiſſa non redeant, tamen in alia prouidentia poſſent redire. Deus enim poſſet remittere peccata ſub hac conditione, vt ſi peccator iterum peccet, peccata dimiſſa redeant; ſed ſi hoc pacto dimittantur, redibunt per peccatum ſubſequens; ergo &c.

6. Reſpondeo quatuor eſſe ſententias. Prima Hugonis de S. Victore 3. tomo lib. 2. de Sacramentis, parte 14. cap. 9. & Gratiani de pœnitentia, diſt. 4. in principio, & per multa capita, ac præſertim cap. vltimo docet peccata dimiſſa per quodlibet ſubſequens peccatum mortale ita redire quoad pœnam, & culpam, ac ſi non fuiſſent dimiſſa. Magiſter etiam ſententiarum in 4. diſt. 22. relata hac, & oppoſita opinione, concludit. *Vtrique parti quæſtionis probati fauent doctores, ideoque alicui parti non præiudicans ſtudioſo lectori iudicium relinquo.*

7. Secunda ſententia Guillelmi Pariſienſis tractatu de Sacramento pœnitentiæ docet peccata remiſſa per quodlibet peccatum mortale ſubſequens redire quoad ſolam pœnam, eiuſque reatum, non verò quoad maculam, quia nimirum exiſtimat ex peccato non relinqui aliam maculam, quam reatum ad pœnam.

8. Tertia ſententia Præpoſitiui, & quorundam aliorum, quos tacito nomine refert S. Bonauentura in 4. diſt. 22. art. 1. quæſt. 1. docet peccata remiſſa redire quoad culpam, & pœnam, non per quodcunque peccatum mortale ſubſequens, ſed ſolum per quatuor genera peccatorum, quæ ſunt odium fraternum, apoſtaſia à fide, contemptus confeſſionis, & cum aliquem pæniret, quod pœnitentiam habuerit, quæ peccata comprehendebant hoc diſticho.

Fratres odit, Apoſtata fit, ſpernitque fateri,
Pænituiſſe piget, priſtina culpa redit.

9. Quarta ſententia communis omnium pene ſcholaſticorum, nimirum S. Thomæ hac quæſt. 88. art. 1. Alberti, Bonauenturæ, Scoti, Richardi, Gabrielis in 4. diſt. 22. Suarij hic diſp. 13. Vaſquez hac quæſt. 88. dubio vnico, & 1. 2. diſp. 208. Cardinalis de Lugo diſp. 10. ſect. 1. & aliorum docet peccata ſemel remiſſa per ſubſequens peccatum nunquam redire, neque quoad culpam, neque quoad pœnam.

10. Dicendum cum quarta, & communi ſententia: peccata ſemel remiſſa non redeunt, neque quoad culpam, neque quoad pœnam.

11. Probatur primo authoritate Gelaſij, & Proſperi. Gelaſius enim, & refertur cap. *diuina* de pœnitentia diſt. 4. dicit: *Diuina clementia dimiſſa peccata in vltionem vlterius venire non patitur.* Proſper, & refertur de pœnit. diſt. 4. in reſponſione ad capitula Gallorum dicit. *Qui enim recedit à Chriſto, & abiectus à gratia finit hanc vitam, quid niſi in perditionem cadit? Sed non in id, quod remiſſum eſt, recidit, nec in originali peccato damnabitur, qui tamen propter poſtrema crimina ea morte afficietur, quæ ei propter illa, quæ remiſſa ſunt, debebatur.*

12. Probatur ſecundo ratione, Nam ſi reatus culpæ, & pœnæ rediret, per remiſſionem non auferretur, ſed ſolum tegeretur, & remaneret tectus, quod eſt abſurdum, & hæreticum, & damnatum à Tridentino. Probatur ſequela. Nam reatus culpæ eſt dignitas diuinæ inimicitiæ propter peccatum commiſſum; reatus pœnæ eſt dignitas pœnæ propter peccatum commiſſum; ergo cum remaneret hæc dignitas, remaneret reatus; ſed remaneret hæc dignitas; nam poſt remiſſionem peccati adhuc qui peccauit remaneret dignus, vt in caſu, in quo iterum peccaret, odio haberetur à Deo, & puniretur propter peccata remiſſa; ergo remaneret reatus culpæ, & pœnæ, etiamſi per gratiam remiſſionis tegeretur ita, vt non

 impu-

imputaretur, niſi poſt commiſſionem noui peccati. Addo, quod reatus remaneret in ratione maculæ. Reatus enim, quo quis eſt dignus odio, & inimicitia diuina, maculat animam; ſed remaneret reatus, quo anima propter peccata remiſſa eſſet digna ſuſtinere odiū, & inimicitiam diuinam, licet non poſſet illud ſuſtinere, niſi pro caſu, pro quo de nouo peccat; ergo &c.

13. Debet aduerti, quod nunc poteſt dari reatus ad odium diuinum, & ad pœnam ſuſtinendam poſt, & nunc poteſt dari reatus abſolutus ad odium diuinum, & ad pœnam ſuſtinendam poſt, ſolum ſub conditione noui peccati. In caſu noſtro, remiſſo peccato, remaneret nunc, & abſolutè reatus, ſeu dignitas ad odium, & pœnam peccati remiſſi, quod tamen odium, & pœna deberet ſuſtineri poſt, & ſolum ſub conditione noui peccati. Probatur: nam verificaretur, quod nunc qui peccauit, eſt dignus, vt ſi deindè peccet, odio habeatur, & puniatur propter peccatum remiſſum: hic autem reatus eo ipſo macularet animam.

14. Confirmatur primo: nam ablato reatu culpæ, & pœnæ, anima propter peccatum præteritum non debet remanere amplius digna odio, & pœna, ſed debet ita ſe habere, ac ſi non peccaſſet; ſed nunquam anima poteſt ſuſtinere odium, & inimicitiam diuinam, ac pœnam propter peccatum non commiſſum; ergo nunquam poteſt ſuſtinere odium, & inimicitiam diuinam, ac pœnam, propter peccatum verè remiſſum quoad culpam, & pœnam.

15. Confirmatur ſecundo: nam quia qui peccat mortaliter, retinet ius, vt ſi recuperet gratiam, recipiat præmium meritorum præcedentium, ideo per peccatum mortale merita præcedentia non extinguuntur, ſed ſolum mortificantur, & tegnntur; ergo ſi peccator, dum iuſtificatur per gratiam, remaneret dignus, vt ſi gratiam amitteret, ſuſtineret diuinum odium, inimicitiam, & pœnam pro peccatis remiſſis, reatus culpæ, & pœnæ non extingueretur, & tolleretur, ſed ſolum mortificaretur, & tegeretur.

16. Probatur tertio conclusio: Nam reatus culpæ conſiſtit in macula relicta à peccato præterito, & illi proportionaliter correſpondente, ita vt vnumquodque peccatum relinquat ſuam maculam proportionalem, ac ſpecie, vel numero differentem, pro vt ipſa peccata actualia differunt ſpecie, vel numero: E.g. peccatum furti relinquit maculam furti; peccatum adulterij relinquit maculam adulterij ſpecie differentem à macula furti: hoc numero peccatum relinquit ſuam maculam numero diuerſam à macula, quam relinquit aliud numero peccatum; ergo vt reatus culpæ rediret, macula per remiſſionem à Deo ablata deberet redire; ſed non poteſt redire macula ſemel à Deo per remiſſionem ablata; ergo &c. Probatur minor. Vt enim macula rediret, deberet iterum cauſari; ſed non poteſt iterum cauſari: ergo &c. Probatur minor: nam Deus non poteſt in anima cauſare maculam peccati, ſed ſolum poteſt illam permittere, & non impedire; ergo vt rediret macula, deberet iterum poni peccatum remiſſum; ſed non poteſt iterum poni peccatum actuale remiſſum: nam etiamſi fingamus hominem iterum producere eundem numero actum peccaminoſum, tamen per hanc reproductionem iterum peccat, ac proinde peccatum illud vt iterum productum moraliter eſt nouum numero peccatum, ac ponit nouam numero maculam, non autem illam, quæ fuit ablata; ergo &c. Confirmatur: nam ſi peccatum illud non fuiſſet remiſſum, & iterum committeretur, darentur in anima duæ maculæ: ſi autem ſit remiſſum, & iterum producatur, dabitur vna tantum macula; ergo per reproductionem vnius peccati non reproducitur macula ablata, ſed ponitur noua macula, ac proinde macula ablata non poteſt redire.

17 Pro maiori explicatione huius doctrinæ, quæri poteſt primo, vtrum peccata remiſſa de potentia abſoluta redire poſſint propter peccatum ſubſequens?

18. Reſpondeo, quod ſi remiſſa ſunt abſolutè, non poſſunt per vllam potentiam redire, neque quoad culpam, neque quoad pœnam. Probatur: nam per remiſſionem abſolutam Deus obligat ſe ad nunquam odio habendum, vel puniendum peccatorem propter peccata, quæ remittit; ergo implicat, vt ſi de nouo peccet, odio habeat, & puniat propter peccata remiſſa: nam eo ipſo faceret contra hanc obligationem, & contra ius datum peccatori ad hoc, vt propter peccata remiſſa non poſſit ampliùs odio haberi, & puniri.

19. Quæri poteſt ſecundo, vtrum Deus poſſit remittere peccata conditionatè ſub hac conditione, vt ſi vlterius peccauerimus, redeant quoad reatum culpæ, & pœnæ?

20. Reſpondeo duas eſſe ſententias. Prima Scoti, Gabrielis, & Almaini, quos refert Suarius de pœnit. diſp. 14. ſect. 2. num. 10 & ſequentibus, eſt affirmatiua. Sequitur hanc ſententiam Valentia hic diſp. 7. quæſt. 5. puncto 1. eamque probabilem exiſtimat Coninch.

21. Secunda ſententia Suarij loco citato, Vaſquez 1. 2. diſp. 208. cap. 5. Card. de Lugo de pœnit. diſp. 10. ſect. 1. num. 10. eſt negatiua.

22. Dicendum cum hac ſecunda ſententia: Deus non poteſt peccata verè remittere, ita vt reatum culpæ, & pœnæ verè auferat, ac non ſolùm tegat, ita vt redeant.

23. Probatur: nam vt dictum eſt, eo ipſo, quod redirent, reatus culpæ, & pœnæ non auferretur, ſed ſolùm tegeretur; ergo implicat, vt redeant, ſi verè reatus culpæ, & pœnæ fuit remiſſus, ac non ſolum tectus, ac proindè remiſſio illa conditionata non verè remitteret, & auferret peccata, ſed ſolum tegeret.

24. Quæri poteſt tertio, vtrum ſi peccata mor-

mortalia remittantur per gratiam ſanctificantem, poſſint de potentia abſoluta redire quoad culpam, vel pœnam æternam?

25. Reſpondeo negatiuè. Ratio eſt, quia gratia ſanctificans per ſeipſam verè tollit peccata, ac non ſolum tegit; ſed ſi peccata verè fuerint ablata, per nullam potentiam poſſunt redire; ergo ſi peccata remiſſa fuerint per gratiam ſanctificantem, per nullam potentiam poſſunt redire. Confirmatur: nam Tridentinum ſeſſ.6.cap.7. docet iuſtitiam inhærentem, hoc eſt gratiam ſanctificantem eſſe vnicam cauſam formalem,ac proindè adæquatam noſtræ iuſtificationis; ſed per iuſtificationem, quæ datur de facto, peccata auferuntur, ac non ſolum teguntur, ergo gratia ſanctificans eſt adæquata cauſa formalis peccata commiſſa verè auferens, ac non ſolum tegens; ſed cauſa formalis adæquata alicuius effectus formalis non poteſt dari, quin cauſet talem effectum formalem; ergo gratia ſanctificans non poteſt dari, quin peccata mortalia verè auferat, ac non ſolum tegat: ſed ſi peccata verè fuerint ablata, implicat, vt redeant, vt iam probatum eſt; ergo implicat, vt peccata remiſſa per gratiam ſanctificantem redeant.

26. Ad 1. diſtinguo conſequens; ergo Deus aliquando, poſtquam peccata remiſit, reuocat remiſſionem formaliter, nego; æquiualenter, concedo; & diſtinguo eodem pacto conſequens. Dupliciter poteſt intelligi,quod Deus, poſtquam remiſit peccata, reuocet remiſſionem: primo, vt reuocet formaliter,ita vt peccatorem odio habeat, & puniat propter peccata iam remiſſa, & in hoc ſenſu Deus nũquam reuocat remiſſionem: ſecundo æquiualenter, ita vt propter peccatum ſubſequens exerceat erga peccatorem inimicitiam ſubſtantialiter eandem, eumque puniat pœna æterna damni, & ſenſus ſubſtantialiter eadem, ac ſi non remiſiſſet priora peccata: & in hoc ſenſu Deus reuocat remiſſionem æquiualenter. Proportionaliter reatus culpæ, & pœnæ per peccatum ſubſequens non redit formaliter, ſed redit æquiualenter, ſiquidem incurritur reatus diuinæ inimicitiæ. ac pœnæ æternæ damni, & ſenſus ſubſtantialiter idem, licet diuerſus quoad intenſionem,quæ videtur pertinere non ad ſubſtantiam,ſed ad modum reatus. In hoc ſenſu S. Thomas hac quæſt. 88. art.1. explicat illud Iacobi 2. *qui delinquit in vno factus eſt omnium reus*, quia qui peccat mortaliter contra vnum præceptum, incurrit reatum culpæ, & pœnæ æternæ ſubſtantialiter eundem, ac ſi peccaſſet contra omnia præcepta.

27. Dices primo: Rex, de quo loquitur parabola, reuocauit remiſſionem debiti non ſolum æquiualenter, ſed formaliter; ergo etiam Deus propter ſubſequens peccatum contra charitatem fraternam reuocat remiſſionem datam antecedentium peccatorum, non ſolum æquiualenter, ſed formaliter. Confirmatur: nam Chriſtus ea parabola voluit ſignificare, quod Deus aliquo modo ſpeciali propter peccatum non remittendi debita fratribus reuocat remiſſionem datam peccatorum; ſed hic ſpecialis modus non poteſt conſiſtere in alio, quam in hoc,quod cum Deus propter quodlibet ſubſequens peccatum mortale reuocet æquiualenter remiſſionem datam antecedentium peccatorum, propter peccatum contra charitatem fraternam reuocet formaliter; ergo &c.

28. Reſpondeo, concedo antecedens, & nego conſequentiam. Parabolæ, ſimilitudines, paritates &c. non debent eſſe ſimiles omnino, ſed ſolum ſecundum quandam proportionem. Proportio in caſu noſtro conſiſtit in hoc, quod ſicut Rex ille reuocauit formaliter remiſſionem debiti, & in hoc fortaſſe peccauit contra iuſtitiam; ſic Deus propter ſubſequens peccatum contra charitatem fraternam ſine vlla iniuſtitia reuocat, non quidem formaliter, ſed æquiualenter remiſſionem datam præcedentium peccatorum.

29. Ad confirmationem, concedo maiorem, & nego minorem. Modus ſpecialis,quo Deus propter peccatum contra fraternam charitatem reuocat remiſſionem datam præcedentium peccatorum, non conſiſtit in hoc, quod remiſſionem datam reuocet formaliter, ſed in hoc, vt permittat hominem labi in tot peccata, vt incurrat reatum culpæ, & pœnæ æqualem, & etiam maiorem reatu, cuius remiſſionem obtinuerat. Hanc permiſſionem minatur Chriſtus per illa verba, quibus parabolam concludit: *Sic & Pater veſter faciet vobis, ſi non remiſeritis vnuſquiſque fratri ſuo de cordibus veſtris*. Quia verò Deus non ſemper infligit pœnas, quas minatur, ideo non eſt neceſſe, vt ſemper qui peccat contra charitatem fraternam permittatur labi in tot peccata, vt incurrat reatum æqualem illi, cuius remiſſionem obtinuerat. Videri poteſt Vaſquez 1.2. diſp. 208. cap. 7. vbi ex profeſſo agit de ſenſu huius parabolæ.

30. Ad 2. Patres dum dicunt Deum propter peccatum ſubſequens præſertim contra charitatem fraternam reuocare remiſſionem peccatorum præcedentium, loquuntur de reuocatione æquiualenti in ſenſu explicato. Videri poteſt Vaſquez citata diſp.208. cap.8.

31. Ad 3.concedo antecedens,& nego conſequentiam. Etiamſi cum dominus donauit abſolutè libertatem ſeruo, lex, Princeps ſupremus, ac Reſpublica, quæ eſt ſuperior ſingulis ciuibus, poſſit propter ſerui ingratitudinem reuocare donationem etiam abſolutam domini, & ſeruum redigere in antiquam ſeruitutem, nihilominus ſi Deus abſolutè donauerit remiſſionem peccatorum præteritorum, nulla datur lex Deo ſuperior, quæ poſſit hanc donationem reuocare, ac proinde peccata abſolutè à Deo remiſſa per nullam potentiam poſſunt redire.

32. Ad 4. nego maiorem. Reatus peccati per gratiam non tegitur, mortificatur, & impeditur, ſed aufertur, & omnino extinguitur;

tur; at merita per peccatum mortale ſubſequens non auferuntur, & extinguuntur, ſed ſolum teguntur, mortificantur, & impediuntur, vt explicabitur quæſt. 88. ergo non eſt mirum, quod merita reuiuiſcant, peccata autem non redeant. Confirmatur ſolutio, & retorquetur argumentum. Nam quia merita redeunt, ideo per peccatum non auferuntur, & extinguuntur, ſed ſolum mortificantur, & teguntur; ergo ſi peccata redirent, non auferrentur, & extinguerentur per gratiam, ſed ſolum tegerentur, quod eſt abſurdum, & hæreticum.

33. Ad 5. nego maiorem. Dictum enim eſt, quod ſi Deus remitteret peccata ſub conditione, qua non poſita, redirent, non verè peccata remitteret, & auferret, ſed ſolum tegeret, ac proinde implicat, vt ſi verè remittuntur, & auferuntur, redeant.

QVAESTIO LXXXVII.

Vtrum, & in quo ſenſu peccata remiſſa per ſubſequens peccatum redeant virtualiter, & æquiualenter?

1. VIdentur non redire. Vt enim redirent virtualiter, & æquiualenter, reatus peccati mortalis ſubſequentis deberet eſſe æqualis reatui peccatorum remiſſorum; ſed non ſemper eſt æqualis, ſed aliquando eſt multo minor; ergo &c.

2. Reſpondeo plures eſſe quæſtiones. Prima eſt, vtrum peccata remiſſa per quodlibet peccatum mortale ſubſequens redeant virtualiter, & æquiualenter quoad reatum ſubſtantialem culpæ, & pœnæ?

3. Reſpondeo affirmatiuè ex doctrina S. Thomæ 3. p. quæſt. 88. art. 1. Ratio eſt, quia reatus ſubſtantialis culpæ eſt reatus diuinæ inimicitiæ, reatus ſubſtantialis pœnæ eſt reatus pœnæ æternæ damni, & ſenſus; ſed per quodlibet peccatum mortale ſubſequens incurritur reatus diuinæ inimicitiæ, & reatus pœnæ æternæ damni, & ſenſus; ergo &c.

4. Secunda quæſtio eſt, vtrum per aliqua peccata ſpeciali modo peccata remiſſa redeant virtualiter, & æquiualenter?

5. Reſpondeo cum S. Thoma art. 2. quod ſpeciali modo peccata remiſſa redeunt propter quatuor genera peccatorum. Primum eſt, cum quis non vult remittere offenſam proximo veniam petenti. Secundum eſt apoſtaſia à fide. Tertium eſt contemptus confeſſionis. Quartum eſt, cum aliquem pœnitet, quod pœnitentiam peccatorum habuerit. Ratio eſt, quia peccata remiſſa ſpeciali modo redeunt propter illa peccata, quæ ſpeciali modo opponuntur accepto beneficio remiſſionis peccatorum; ſed quatuor enumerata peccata ſpeciali modo opponuntur beneficio accepto remiſſionis peccatorum; ergo &c. Probatur minor. Primo enim quandoquidem Deus præcipit, vt ſicut ipſe dimittit nobis debita peccatorum, ſic nos remittamus proximo debita offenſarum, quibus nos læſit, qui non vult remittere proximo debita offenſarum, ſpecialiter peccat peccato ingratitudinis contra beneficium acceptum remiſſionis peccatorum, & ſpecialiter meretur, vt peccata remiſſa redeant virtualiter. Secundo quandoquidem beneficium remiſſionis peccatorum obtinuimus per fidem, confeſſionem, & pœnitentiam, qui apoſtatat à fide, contemnit confeſſionem, vel retractat pœnitentiam, ſpeciali modo peccat contra ea, per quæ conſequutus eſt remiſſionem peccatorum, ideoque ſpeciali modo meretur, vt peccata dimiſſa redeant virtualiter.

6. Quæri poteſt tertio, vtrum peccata remiſſa per ſubſequens peccatum mortale redeant virtualiter ita perfectè, vt reatus peccati ſequentis propter circumſtantiam ingratitudinis ſit æqualis peccatis remiſſis?

7. Reſpondeo affirmaſſe aliquos, quos tacito nomine refert S. Thomas 3. p. quæſt. 88. art. 3. Dicendum cum S. Thoma loco citato, alijſque communiter: poteſt quidem reatus peccati ſequentis æquare, & etiam excedere reatum peccatorum antecedentium remiſſorum, ſed non eſt neceſſe, vt ſemper æquet: poteſt enim non æquare, ſed eſſe minor. Probatur prima pars. Nam ſi aliquis poſtquam obtinuit remiſſionem peccati fornicationis, incidat in peccatum adulterij, homicidij, odij Dei, vel apoſtaſiæ à fide, reatus peccati ſequentis eſt multo maior, quam reatus peccati remiſſi; ergo &c. Probatur ſecunda pars. Nam ſi quis è conuerſo poſtquam obtinuit remiſſionem peccatorum grauiſſimorum, puta adulterij, homicidij, odij Dei, apoſtaſiæ à fide &c. incidat in peccatum mortale furti vnius aurei, procul dubio reatus talis furti non eſt æqualis reatui peccatorum remiſſorum.

8. Dices, & fuit fundamentum oppoſitæ ſententiæ: peccatum mortale, quod committitur poſt obtentam remiſſionem peccatorum, propter circumſtantiam ingratitudinis eſt æquale omnibus peccatis remiſſis; ergo &c. Probatur antecedens; tantum eſt peccatum ingratitudinis, quantum eſt beneficium, contra quod ſumus ingrati; ergo ingratitudo, qua ſumus ingrati beneficio remiſſionis peccatorum, tanta eſt, quantum fuit beneficium remiſſionis peccatorum: ſed beneficium remiſſionis peccatorum tantum eſt in genere beneficij, quanta ſunt peccata remiſſa; ergo peccatum ingratitudinis contra beneficium remiſſionis peccatorum tantum eſt, quanta ſunt peccata remiſſa.

9. Reſpondeo, nego antecedens. Ad probationem, diſtinguo antecedens; tantum eſt peccatum ingratitudinis, quantum eſt beneficium, contra quod fit, ſi ly *tantum*, & *quantum* ſignificet æqualitatem arithmeticam, nego;

nego; ſi geometricam proportionem, concedo; ac diſtinguo eodem pacto conſequens. Falſum eſt, quod peccatum ingratitudinis ſit æquale arithmeticè beneficio, contra quod fit. Patet, Nam ſi peccatum ingratitudinis eſſet arithmeticè æquale beneficio, contra quod fit, omnia peccata ingratitudinis contra idem beneficium eſſent æqualia eidem tertio, hoc eſt eidem beneficio; ſed quæ ſunt æqualia eidem tertio, ſunt æqualia inter ſe; ergò omnia peccata ingratitudinis contra idem beneficium eſſent æqualia inter ſe: quod eſt falſum: ſiquidem contra idem beneficium poſſumus peccare peccato ingratitudinis graui, vel leui, grauiori, vel minus graui, mortali, vel veniali. Confirmatur; nam quis dicat omnia peccata, quibus ſumus ingrati beneficio redemptionis, eſſe æqualia beneficio redemptionis, cum potius certum ſit beneficium redemptionis eſſe incomparabiliter maius omnibus peccatis etiam ſimul ſumptis? Dum ergo dicitur peccatum ingratitudinis eſſe tantum, quantum eſt beneficium, contra quod peccatur, ſignificatur ſolum peccatum ingratitudinis proportione quadam geometrica creſcere ratione beneficij, contra quod peccamus, ita vt cæteris paribus, ingratitudo contra maius beneficium, ſit peccatum maius, licet poſſit non adæquare beneficium acceptum, & magis, ac magis, deficere ab æqualitate cum beneficio accepto, eo pacto, quo beneficium redemptionis non poteſt adæquari ab vlla ingratitudine, ac poſſunt dari peccata ingratitudinis magis, & magis deficientia à beneficio redemptionis. In caſu noſtro peccata ingratitudinis contra beneficium remiſſionis peccatorum poſſunt eſſe arithmeticè minora beneficio remiſſionis peccatorum, ac proinde etiam minora peccatis remiſſis, & ſic poſſunt afferre reatum minorem reatu peccatorum remiſſorum. Videri poteſt S. Thomas 3. p. quæſt. 88. art. 3. in corpore, & ad primum.

10. Quæri poteſt quarto, vtrum peccatum commiſſum à pœnitente, cæteris paribus, ratione ingratitudinis ſit maius peccato commiſſo ab innocente?

11. Reſpondeo affirmatiuè. Ratio eſt, quia cæteris paribus, peccatum ratione ingratitudinis eo eſt maius, quo fit contra maius beneficium; ſed beneficium remiſſionis peccatorum, quod collatum eſt pœnitenti, cæteris paribus, eſt maius beneficio præſeruationis à peccatis, quod collatum eſt innocenti; ergo &c. Probatur minor; nam beneficium, quod confertur poſitiuè indigno, cæteris paribus, eſt maius, quam beneficium, quod confertur ei, qui poſitiuè non eſt indignus; ſed beneficium præſeruationis à peccatis confertur ei, qui poſitiuè non eſt indignus tali beneficio, beneficium remiſſionis peccatorum confertur ei, qui poſitiuè eſt indignus remiſſione, ideoque Apoſtolus beneficium redemptionis, & remiſſionis peccati extollit, quia *cum inimici eſſemus, dilexit nos; & tradidit ſemetipſum pro nobis*; ergo &c. Confirmatur; nam ſi conſideremus beneficium præſeruationis à peccato *A.* & beneficium remiſſionis eiuſdem peccati *A.* beneficium præſeruationis à peccato *A.* datum fuit poſitiuè non indigno, at beneficium remiſſionis peccati *A.* datum fuit poſitiuè indigno; ergo cæteris paribus, beneficium remiſſionis eſt maius, non quidem ex parte boni collati, ſiquidem præſeruatio à peccato eſt maius bonum, ſed ex parte indignitatis ſubiecti. Videri poteſt S. Thomas hac quæſt. 88. art. 3.

12. Quæri poteſt quinto, vtrum circunſtantia ingratitudinis in eo, qui peccat poſt acceptam remiſſionem peccatorum commiſſorum, ſit ſpeciale peccatum?

13. Reſpondeo cum S. Thoma hac quæſt. 88. art. 4. quod ſi quis de nouo peccet in contemptum accepti beneficij, committit ſpeciale peccatum ingratitudinis. Ratio eſt, quia intentio peccantis dat ſpeciem peccato; ſed hic intendit contemptum beneficij; ergo peccat ſpeciali peccato contra beneficium acceptum. E conuerſo ſi quis non intendat contemptum beneficij, ſed peccet, videns ſe facere contra beneficium acceptum, non eſt ſpeciale peccatum ingratitudinis, ſed ſolum eſt circumſtantia quædam generalis incluſa in omnibus peccatis, & in quacunque ſpecie peccati. Ratio eſt, quia malitia illa, quæ includitur in quolibet peccato, non conſtituit nouam ſpeciem peccati; ſed in omnibus peccatis includitur circunſtantia ingratitudinis contra diuina beneficia; ergo circunſtantia ingratitudinis contra diuina beneficia non dat nouam ſpeciem peccato, ſed ſolum eſt circunſtantia incluſa in omnibus peccatis. Confirmatur; nam circumſtantia offenſæ Dei, quia includitur in omnibus peccatis mortalibus, non dat nouam ſpeciem peccatis; ergo à pari &c. Hinc ſequitur, quod circumſtantia ingratitudinis, ſicut circumſtantia offenſæ, vt pote incluſa in quolibet peccato, non debet explicari in confeſſione.

14. Ad argumentum in contrarium patet ex dictis. Dictum eſt enim, quod vt peccata redeant virtualiter imperfectè, non eſt neceſſe, vt reatus peccati ſubſequentis ſit æqualis reatui peccatorum commiſſorum.

QVÆSTIO LXXXVIII.

Vtrum per pœnitentiam merita reuiuiſcant, & recuperentur gratia, & virtutes?

1. VIdentur merita per peccata mortificata non reuiuiſcere per pœnitentiam, & iuſtificationem; primo quia peccata per pœnitentiam dimiſſa non redeunt per peccatum ſubſequens, vt dictum eſt quæſtione 86.

ergo

ergo merita per peccatum mortificata non redeunt per pœnitentiam ſubſequentem.

2. Secundo ſi dicatur peccata ideo non reuiuiſcere, quia per pœnitentiam, & iuſtificationem omnino extinguuntur, merita ideo reuiuiſcere, quia per peccatum non extinguuntur, ſed ſolum mortificantur, contra eſt, quia peccata per iuſtificationem ita extinguuntur, vt non poſſint redire; ergo etiam merita per peccatum ſubſequens ita extinguuntur, vt non poſſint reuiuiſcere.

3. Tertio ſi merita reuiuiſcerent, vel reuiuiſcerent ex ipſa natura iuſtificationis, vel ex nouo Dei fauore; neutrum dici poteſt; ergo &c.

4. Quarto ſi reuiuiſcerent merita facta in ſtatu gratiæ, & deindè per ſubſequens peccatum mortificata, deberent etiam reuiuiſcere opera mortua, hoc eſt facta in ſtatu peccati mortalis: Deus enim ſicut poteſt viuificare mortificatum, ſic poteſt viuificare mortuum; ſed opera mortua non viuificantur; ergo nec merita mortificata reuiuiſcunt.

5. Quinto vt merita perfectè reuiuiſcerēt, peccator in iuſtificatione deberet recuperare totam gratiam, quam ex meritis habebat, antequam peccaret; ſed non recuperat totam hanc gratiam; ergo &c. Probatur minor: nam in iuſtificatione gratia datur ſecundum diſpoſitionem ſubiecti, vt docet S. Thomas 1. 2. quæſt. 113. art. 5. & 7 & 3. p. quæſt. 89. art. 2. ergo ſi quis haber ſolum diſpoſitionem *vt vnum*, accipit gratiam ſolum vt vnum; ergo non recuperat gratiam, quam prius habebat ex meritis, alioquin cum diſpoſitione *vt vnum* acciperet gratiam non ſolum vt vnum, ſed maiorem, & ſi ante ex meritis habuiſſet gratiam vt centum, in iuſtificatione cum diſpoſitione vt vnum acciperet gratiam vt centum, & maiorem.

6. Sexto ſi recuperaretur ſtatim tota gratia, recuperarentur etiam omnes virtutes amiſſæ cum tota intenſione, in qua habebantur ante peccatum: ſiquidem virtutes infuſæ proportionantur gratiæ; conſequens eſt falſum; ergo &c. Probatur minor: nam ſi recuperarentur omnes virtutes in ea intenſione, in qua habebantur ante peccatum, qui antequam peccaret, per virtutes habebat magnam facilitatem ad exercenda opera virtutum, & deinde peccauit, & longo tempore volutatus eſt in cæno peccati, ſtatim ac iuſtificaretur, recuperaret totam illam facilitatem: quod eſt falſum, & contra experientiam.

7. Reſpondeo plures quæſtiones eſſe examinandas. Quæritur ergo primo, vtrum merita habita ex actibus honeſtis elicitis in ſtatu gratiæ, & per peccatum ſubſequens mortificata, per iuſtificationem reuiuiſcant in ordine ad obtinendum præmium, quod illis debebatur?

8. Reſpondeo affirmatiuè cum S. Thoma 3. p. quæſt. 89. art. 5. & Theologis communiter. Concluſio exiſtimatur certa, ideoque aliqui cum Nunno hic dicunt illam eſſe de fide; alij cum Suario opuſc. de reuiuiſcentia meritorum dicunt illam non poſſe ſine temeritate negari; alij cum Bannez 1. 2. quæſt. 24. art. 6. dub. 6. aſſerunt contrarium eſſe errori proximum.

9. Probatur primo authoritate. Primus locus eſt Apoſtoli ad Hebræos 6. vbi dicit: *Confidimus de vobis dilectiſſimi meliora, & viciniora ſaluti, tametſi ita loquimur. Non enim iniuſtus eſt Deus, vt obliuiſcatur operis veſtri, & dilectionis, quam oſtendiſtis in nomine ipſius, qui miniſtraſtis ſanctis, & miniſtratis:* ſed eo loco Apoſtolus alloquitur Hebræos, qui poſt illa opera bona peccarant; ergo docet priora illa opera remunerationem acceptura, ſi pœnitentiam agerent à peccatis. In hoc ſenſu locum illum interpretatur vtraque gloſſa, interlinearis, & communis.

10. Dices primo: non conſtat Hebræos, quos alloquitur Apoſtolus, poſt illa bona opera peccaſſe, imò Caietanus exponens eum locum exiſtimat illos non peccaſſe, ſed in gratia perſeueraſſe, idque colligit ex illis verbis, *qui miniſtraſtis ſanctis, & miniſtratis*; ergo Hebræi perſeuerabant in bonis operibus miniſtrandi ſanctis.

11. Sed contra primo: nam Chryſoſtomus, Theodoretus, & Anſelmus in eum locum, nec non S. Thomas lectione 3. & vtraque gloſſa, alijque communiter exiſtimant Paulum alloqui Hebræos, qui poſt baptiſmum peccarant, & gratiam amiſerant, idque claré ſatis colligitur ex contextu. Nam primo acriter illos terret difficultate obtinendi veniam peccatorum commiſſorum poſt baptiſmum, dicens: *impoſſibile eſt eos, qui ſemel ſunt illuminati &c. & prolapſi ſunt, rurſus renouari ad pœnitentiam*: deinde ne de venia deſperent, ſubdit: *Confidimus de vobis dilectiſſimi meliora*; ergo alloquitur eos, qui poſt baptiſmum peccando, gratiam amiſerant, & nondum recuperarant. Secundo contra eſt; nam Tridentinum ſeſſ. 6. cap. 16. videtur in hoc ſenſu locum illum intellexiſſe, dum dicit: *Hac igitur ratione iuſtificatis hominibus, ſiue acceptam gratiam perpetuò conſeruauerint, ſiue amiſſam recuperauerint, proponenda ſunt Apoſtoli verba: abundate in omni opere bono, ſcientes, quod labor veſter non eſt inanis in domino. Non enim iniuſtus eſt Deus, vt obliuiſcatur operis veſtri, & dilectionis, quam oſtendiſtis in nomine ipſius*; ergo Concilium etiam ijs, qui amiſſam gratiam recuperarunt, applicat verba, *non enim iniuſtus eſt Deus, vt obliuiſcatur operis veſtri, ac dilectionis*, ac proinde ſentit merita reuiuiſcere, cum recuperatur gratia, & in hoc ſenſu intelligit verba Apoſtoli.

12. Dices ſecundo: Apoſtolus dicit Deum non eſſe iniuſtum, ac proinde non obliuiſci miniſterij, quo miniſtrauerant ſanctis, & adhuc miniſtrabant; ſed miniſterij, quo miniſtrabant in ſtatu peccati, Deus non re-

cor-

cordatur in ordine ad præmium vitæ æternæ; ergo non probatur, quod miniſterij exhibiti, antequam peccarent, Deus recordetur in ordine ad præmium vitæ æternæ.

13. Reſpondeo, quod Apoſtolus docet Deum non obliuiſci operum in ordine ad præmium promiſſum; ſed operibus bonis factis in gratia Deus promittit præmium vitæ æternæ, dummodo moriamur in ſtatu gratiæ, operibus factis in ſtatu peccati mortalis, promittit ſæpè ſe daturum auxilia efficacia ad conuerſionem, dicens Matthæi 5. *Beati miſericordes, quoniam ipſi miſericordiam conſequentur*; Lucæ 5. *date eleemoſynam, & omnia munda ſunt vobis*; ergo Apoſtolus excitat Hebræos ad ſperandam gratiam conuerſionis, & poſt conuerſionem ad ſperandum præmium vitæ æternæ pro operibus factis in ſtatu gratiæ, & per peccatum mortificatis. Videri poteſt Vaſquez diſp. 221. cap. 1.

14. Secundus locus eſt eiuſdē Apoſtoli ad Galatas 3. vbi alloquens Galatas, qui poſt baptiſmū multa pro fide paſſi fuerant, & deinde defecerant, dicit: *tanta paſſi eſtis ſine cauſa, ſi tamen ſine cauſa*: ſed vt explicat Hieronymus in Commentario huius loci, per hæc verba ſignificat Galatas ſine cauſa, & fruſtra paſſos, ſi perſeuerarent in peccato, non fruſtra, & ſine cauſa paſſos, ſi reſipiſcerent; ergo &c. Verba Hieronymi ſunt. *Spes eſt, quod quicunque ob Chriſti fidem laborauerit, ſi poſtea lapſus fuerit in peccatum, ſicut priora ſine cauſa dicitur paſſus fuiſſe, dum peccat, ſic rurſus non perdet ea, ſi ad priſtinam fidem, & ad priſtinum ſtudium reuertatur*. In eodem ſenſu verba illa videntur interpretari Gloſſa, & Anſelmus, vel quicunque eſt author Commentarij in Epiſtolas Pauli, quod extat inter opera Anſelmi.

15. Tertius locus eſt Tridentini, quod ſeſſ. 6. cap. 16. dicit. *Nihil ipſis iuſtificatis deeſſe credendum eſt, quominus plenè illis quidem operibus, quæ in Deo ſunt facta, diuinæ legi pro huius vitæ ſtatu ſatisfeciſſe, & vitam æternam ſuo tempore, ſi tamen in gratia deceſſerint, conſequendam promeruiſſe cenſeantur*; ergo Concilium ad hoc, vt per opera ſupernaturalia conſequamur præmium vitæ æternæ, requirit ſolum duas conditiones, nimirum vt fiant virtute gratiæ, ac in ſtatu gratiæ, & vt decedamus in gratia; ſed ſi merita non reuiuiſcerent, non ſufficerent iſtæ duæ conditiones, ſed requireretur tertia, nimirum vt gratia non interrumperetur per ſubſequens peccatum mortale; ergo merita reuiuiſcunt. In eundem ſenſum Canone 32. eiuſdem ſeſſionis dicit: *Si quis dixerit iuſtificatum bonis operibus, quæ ab eo per Dei gratiam, & Ieſu Chriſti merita, cuius viuum membrum eſt, fiunt, non verè mereri augmentum gratiæ, vitam æternam, & ipſius vitæ æternæ, ſi tamen in gratia deceſſerit, conſequutionem, atque etiam gloriæ augmentum, anathema ſit*. Ideo Canone 26. dum ad conſecutionem præmij requirit perſeuerantiam in gratia vſque in finem, requirit illam, abſtrahendo ab hoc, quod fuerit interrupta, vel non fuerit interrupta.

16. Quartus locus eſt Felicis Papæ III. in Epiſtola ad Acacium Epiſcopum Conſtantinopolitanum, qui poſtquam contra hæreticos pro fide catholica decertauerat, lapſus fuerat, vbi eum Pontifex ſic alloquitur: *Vbi eſt frater Acaci labor tuus, quo tyrannidis Hæreticæ tempore deſudaſti? Patieris hoc damno conſcientiæ tuæ eiuſmodi perire mercedem?* ergo Pontifex ſentit, illum, ſi reſipiſceret, non cariturum præmio bonorum operum antea factorum. Habetur hæc Epiſtola apud Baronium tomo 5. anno 483. Videri poſſunt Vaſquez 1. 2. diſp. 221. Suarius opuſculo de reuiuiſcentia meritorum, & Card. de Lugo diſput. 11. ſect. 1.

17. Probatur ſecundo concluſio duplici ratione. Prima deſumpta ex natura ipſius meriti eſt: Opera bona ſupernaturalia facta in ſtatu gratiæ per gratiam ſanctificantem dignificantur ita, vt mereantur de condigno augmentum gratiæ, & augmentum gloriæ conferendum ſuo tempore, ſi deceſſerimus in gratia, vt colligitur ex verbis Tridentini paulo ante citatis: ſed Deus non eſt ita iniuſtus, vt neget bonis operibus præmium, quod de condigno merentur; ergo Deus bonis operibus factis in gratia non negat augmentum gloriæ, ſi deceſſerimus in gratia, ac proinde merita per iuſtificationem reuiuiſcunt in ordine ad obtinendum augmentum gloriæ; ſed augmentum gloriæ proportionatur augmento gratiæ; ergo merita reuiuiſcunt etiam in ordine ad obtinendum augmentum gratiæ. Maior probatur ex Tridentino duobus locis citatis ſeſſ. 6. cap. 16. & Canone 32. in quibus definit bona opera per gratiam, & in ſtatu gratiæ facta verè mereri augmentum gratiæ, & gloriæ, ſi tamen operans in gratia deceſſerit; ſed augmentum gratiæ merentur de condigno; ergo etiam augmentum gloriæ, ſi operans in gratia deceſſerit, merentur de condigno. Gratia igitur ſanctificans habet hanc excellentiam, vt opera meritoria facta in gratia dignificet ad merendum de condigno augmentum gloriæ, ſub conditione, quod quis deceſſerit in gratia.

18. Secunda ratio deſumpta ex natura perfectæ iuſtificationis, & remiſſionis peccatorum eſt. Peccatum eſt offenſa Dei, in quantum priuat peccatorem diuina gratia, & amicitia; ergo ad perfectam remiſſionem peccati requiritur, vt peccator reſtituatur in priſtinum gradum gratiæ, & amicitiæ; ſed gratia ſanctificans perfectè remittit peccatum; ergo cum peccatum remittitur per gratiam ſanctificantem, Deus reſtituit peccatorem in priſtinum gradum gratiæ, & amicitiæ: ergo peccator recuperat totam gratiam, & charitatem, quam habebat ante peccatum, & quam meruerat per opera meritoria facta in ſtatu gratiæ; ergo opera ſupernaturalia facta in ſtatu gratiæ reuiuiſcunt in ordine ad conſequendum augmentum gratiæ, quod merue-

fuerunt, & proportionatum augmentum gloriæ, ſi deceſſerint in gratia, ac proinde gratia ſanctificans ſicut habet hanc excellentiam, vt perfectè remittat peccata, ſic habet hanc excellentiam, vt viuificet merita, & qui hæc negat, multum derogat excellentiæ gratiæ ſanctificantis.

19. Confirmatur: nam cum peccatum mortale remittitur per gratiam, ſimul cum culpa remittitur tota pæna æterna damni, & ſenſus; ſed priuatio æterna illorum graduum gloriæ, qui propter merita debebantur peccatori ante peccatum, ſpectat ad pænam æternam damni; ergo remittitur hæc pæna, ac proinde merita reuiuiſcunt in ordine ad merendos illos gradus gloriæ, & gratiæ correſpondentes.

20. Quæritur ſecundo, vtrum in iuſtificatione merita reuiuiſcant ex natura, & exigentia ipſius iuſtificationis, an potius ex fauore Dei ſuperaddito ſupra exigentiam iuſtificationis.

21. Reſpondeo cum P. Vaſquez dubio 1. in art. 4. quæſtionis 89. 3. p. & 1. 2. diſp. 221. cap 3. & 4. merita reuiuiſcere ex natura ipſorum meritorum, & ex natura iuſtificationis. Probatur: nam ex dictis reuiuiſcentia meritorum probatur, & infertur ex natura meriti, & iuſtificationis.

22. Hinc primo infertur, quod merita ſaltem connaturaliter non poſſunt non reuiuiſcere, ſiquidem ipſa natura meritorum, & iuſtificationis exigit, vt merita reuiuiſcant.

23. Infertur ſecundo reuiuiſcentiam meritorum non eſſe gratiam ſuperadditam iuſtificationi, ſed incluſam in gratia iuſtificationis. Ratio eſt, quia gratia, quæ connaturaliter debetur priori gratiæ, includitur in illa priori gratia.

24. Infertur tertio cum P. Vaſquez loco citato Deum neque de potentia abſoluta poſſe facere, vt in iuſtificatione per gratiam merita non reuiuiſcant. Ratio eſt, quia merita reuiuiſcere eſt, quod cum quis iuſtificatur per gratiam, debeatur illi augmentum gloriæ pro meritis habitis in ſtatu gratiæ; ſed Deus non poteſt facere, vt iuſtificato per gratiam non debeatur augmentum gloriæ pro meritis habitis in ſtatu gratiæ; ergo &c. Probatur minor: nam hoc debitum identificatur cum ipſa natura meriti, & iuſtificationis, vt explicatum eſt: ſed Deus poſitis meritis, & iuſtificatione per gratiam, non poteſt facere, vt non detur debitum, & exigentia cum ipſis identificata; ergo &c. Confirmatur, & explicatur. Nam quia Sol per ſuam naturam exigit lucem, Deus poteſt quidem priuare Solem luce, ſed non poteſt priuare Solem exigentia lucis; ergo quia bonis operibus factis in gratia debetur præmium vitæ æternæ, licet Deus poſſet illis non dare præmium vitæ æternæ, tamen non poteſt facere, vt illis non debeatur præmium vitæ æternæ; ſed meritis factis in gratia debetur, vt ſi merens moriatur in ſtatu gratiæ, accipiat augmentum gloriæ; ergo licet Deus fortaſſe poſſit non dare augmentum gloriæ, non poteſt facere, vt non debeatur: ſed reuiuiſcentia meritorum non conſiſtit in ipſa datione augmenti gloriæ, ſed conſiſtit in hoc, quod homini iuſtificato debeatur augmentum gloriæ, quod debitum Deus impedire non poteſt; ergo Deus non poteſt impedire reuiuiſcentiam meritorum in iuſtificatione per gratiam.

25. Si verò quæratur, vtrum Deus poſſit iuſtificato negare augmentum gratiæ, & gloriæ, quod debetur propter merita, quæ reuiuiſcunt. Reſpondeo quod ſaltem connaturaliter non poteſt. Nam non poteſt connaturaliter operari contra exigentiam meritorum, & iuſtificationis. Si vlterius quæratur, vtrum Deus poſſit hoc augmentum negare de potentia abſoluta. Reſpondeo, quod ſi poteſt de potentia abſoluta negare præmium meritis non interruptis per peccatum, poteſt etiam illud negare meritis interruptis: ſi non poteſt negare illis, nec iſtis. Eadem enim eſt ratio.

26. Dices: meritum de condigno includit acceptationem Dei, & pactum, quo Deus ſe obligat ad dandum præmium; ſed Deus poteſt ita hominem iuſtificare per gratiam, vt non acceptet merita interrupta per peccatum, & vt non ſe obliget ad dandum illis augmentum gloriæ; ergo Deus poteſt ita hominem iuſtificare per gratiam, vt merita interrupta per peccatum non reuiuiſcant in ordine ad merendum de condigno augmentum gloriæ.

27. Reſpondeo, negando maiorem. Opera ſupernaturalia facta in ſtatu gratiæ, cum ſint opera filiorum adoptiuorum Dei, de condigno merentur hoc ipſum, vt acceptentur à Deo in ordine ad præmium filiorum, quod eſt hæreditas, & gloria æterna; ergo condignitas meriti, cum præcedat acceptationem, non includit acceptationem, nec per illam conſtituitur. Confirmatur: nam peccata mortalia, quia conſtituunt hominem inimicum Dei, de condigno merentur pænam æternam, & mortem æternam antecedenter ad diuinam acceptationem, imò merentur de condigno, vt acceptentur ad pænam, & mortem æternam; ergo opera ſupernaturalia iuſtorum, quia ſunt opera filiorum, & amicorum Dei, merentur de condigno vitam, & gloriam æternam antecedenter ad diuinam acceptationem, imò merentur de cōdigno acceptari ad gloriam, & vitam æternam. Ratio à priori eſt, quia condignitas meriti cum præmio, & demeriti cum pæna, conſiſtit in æqualitate quadam geometrica, per quam tantæ dignitati meriti correſpondet, & debetur tantum præmium, & tantæ indignitati demeriti correſpondet, & debetur tanta pæna; ſed Deus antecedenter ad ſuam acceptationem videt, quantum præmium correſpon-

pondeat, & debeatur vnicuique merito, vt geometricè æquale eius dignitati, & quanta pœna correſpondeat, & debeatur vnicuique demerito, vt geometricè æqualis eius dignitati, & merita, ac demerita accepiat ad præmium, & pœnam geometricè æqualia eorum dignitati, & indignitati; ergo condignitas antecedit diuinam acceptationem, & pactum diuinum. Diuina igitur acceptatio, & pactum diuinum non dat condignitatem merito, ſed meritum conſtituit infallibiliter connexum cum præmio: ſiquidem poſito pacto, neque de potentia abſoluta poteſt negari prœmium, quod fortaſſe poſſet de potentia abſoluta negari, niſi poſitum fuiſſet pactum. Si verò dicatur cum Suario Prælectione de reuiuiſcentia meritorum ſect. 3. ad condignitatem meriti requiri hanc infallibilem connexionem cum præmio, fit quæſtio de nomine, quam vt vitemus, poſſumus diſtinguere duplicem condignitatem. Prima eſt condignitas æqualitatis meriti, vel demeriti cum præmio, & pœna, propter quam præmium, & pœna debentur vt æqualia; & hæc condignitas non includit pactum diuinum. Secunda eſt condignitas non ſolum æqualitatis, ſed infallibilis connexionis, & hæc includit pactum, & per illud vltimo conſtituitur. Deus de potentia abſoluta poteſt ita hominem iuſtificare, vt merita non reuiuiſcant in ordine ad merendum de condigno augmentum gloriæ condignitate infallibilis connexionis includentis pactum: at neque de potentia abſoluta poteſt hominem ita iuſtificare, vt merita non reuiuiſcant in ordine ad merendum de condigno augmentum gloriæ condignitate æqualitatis.

28. Infertur obiter, quid ſit meritum de congruo, & quomodo differat à merito de condigno. Dicendum, quod meritum de congruo eſt ad illa præmia, quæ licet non ſint in linea eorum præmiorum, quæ debentur merito, congruum tamen eſt, vt dentur intuitu meriti. Exempli gratia opera bona facta in ſtatu gratiæ merentur de condigno ſolum augmentum gratiæ, & gloriæ, quia hæc debentur ex natura rei, ideoque ſemper dantur; at merentur de congruo etiam perſeuerantiam finalem, quia licet hæc non debeatur, ideoque aliquando non detur, tamen congruum eſt, vt bene operantibus detur intuitu meriti, ideoque ſæpè datur. Similiter qui ſunt in ſtatu peccati mortalis, per eleemoſynas, & alia pia opera merentur de congruo gratiam efficacem ad conuerſionem, per quam obtineant remiſſionem peccatorum, iuxta illud Matthæi 11. *date eleemoſynam, & omnia munda ſunt vobis*: Matthæi 5. *Beati miſericordes, quoniam ipſi miſericordiam conſequentur*, quia licet non debeatur, ideoque aliquando negetur, tamen congruum eſt, vt detur, ideoque ſæpè datur.

29. Quæres tertio, vtrum per iuſtificationem viuificentur opera mortua?

Reſpondeo cum S. Thoma 3. p. art. 6. quæſtionis 89. opera dici mortua dupliciter, cauſatiuè nimirum, & priuatiuè. Opera mortua cauſatiuè ſunt, quæ cauſant mortem ſpiritualem animæ: & quia mors animæ conſiſtit in priuatione vitæ ſpiritualis, hoc eſt gratiæ, & charitatis, qua anima coniungitur Deo per coniunctionem, per quam anima viuit, proportionaliter ac corpus viuit per vnionem cum anima, ideo opera mortua cauſatiuè ſunt peccata mortalia, quæ priuant animam gratia, & charitate. Opera mortua priuatiuè ſunt actus boni, qui tamen carent vita ſpirituali gratiæ, & charitatis, eo quod fiant ab homine exiſtente in peccato mortali, ac proinde priuato gratia, & charitate. In hoc ſenſu etiam fides infuſa ſine charitate dicitur mortua, iuxta illud Iacobi 3. *fides ſine operibus*, ex charitate nimirum procedentibus, *mortua eſt*. Certum eſt, quod opera cauſatiuè mortua, hoc eſt peccata mortalia, per pœnitentiam, & iuſtificationem non viuificantur, ſed extinguuntur, & auferuntur, vt dictum eſt quæſtione 86. Quæritur, vtrum opera bona ſupernaturalia priuatiuè mortua, hoc eſt facta in ſtatu peccati mortalis, per ſubſequentem iuſtificationem viuificentur, ita vt reddantur meritoria vitæ æternæ, hoc eſt gratiæ, & gloriæ?

30. Dicendum cum S. Thoma, alijſque communiter; opera priuatiuè mortua per ſubſequentem iuſtificationem non viuificantur, nec conſtituuntur meritoria de condigno vitæ æternæ, ſiue augmenti gratiæ, & gloriæ.

31. Probatur primo ex Apoſtolo 1. ad Corinth. 13. *Si diſtribuero in cibos pauperum omnes facultates meas, & ſi dedero corpus meum, ita vt ardeam, charitatem autem non habuero, nihil mihi prodeſt*; ſed multum prodeſſent, ſi per gratiam ſubſequentem dignificarentur ad merendam vitam æternam; ergo &c. Confirmatur: nam ad Galatas 3. loquens de operibus factis in ſtatu gratiæ, ac deinde mortificatis per ſubſequens peccatum, dicit: *tanta paſſi eſtis ſine cauſa, ſi tamen ſine cauſa*, quia per iuſtificationem ſubſequentem poterant reuiuiſcere, ita vt non fruſtra facta fuiſſent: at hoc loco loquens de operibus factis ſine charitate, & gratia, abſolutè dicit *nihil mihi prodeſt*.

32. Probatur ſecundo ratione. Nam opera ſupernaturalia conſtituuntur viua, hoc eſt meritoria de condigno vitæ æternæ per gratiam, à qua formaliter dignificantur, ideoque opera facta ſine gratia ſanctificante ſunt mortua, quia carent hac dignitate; ſed gratia ſubſequens non poteſt dignificare opus bonum præteritum; ergo &c. Confirmatur: nam id, quod quando eſt, eſt tenebroſum, non poteſt conſtitui lucidum per lucem ſubſequentem: id, quod quando eſt, eſt mor-

tuum, non poteſt conſtitui viuum per formam ſubſequentem, & quæ ponitur, quando amplius non eſt; ergo opus, quod quando eſt, propter carentiam gratiæ non eſt dignum vita æterna, non poteſt dignificari per gratiam ſubſequentem.

33. Oppones: Hieronymus in caput 1. Aggæi in illa verba, *ſeminaſtis multum* &c. dicit: *Si quando videris inter multa mala opera facere quemquam peccatorem aliqua, quæ iuſta ſunt, non eſt tam iniuſtus Deus, vt propter multa mala obliuiſcatur paucorum bonorum*: Author libri de falſa, & vera pœnitentia, qui tribuitur Auguſt. tom. 4. dicit: *Pium eſt tamen credere, vt recepta Dei gratia, quæ in eo deſtruit mala priora, etiam remuneret bona, & cum deſtruxerit, quod ſuum non inuenit, amet, & diligat bonum, quod etiam in peccante plantauit*; ergo Deus remuneratur opera bona etiam facta in ſtatu peccati mortalis.

34. Reſpondeo cum S. Thoma art. 6. quæſt. 89. ad 3. diſtinguo conſequens; ergo Deus bona opera facta in ſtatu peccati mortalis remuneratur præmio aliquo temporali, concedo; præmio vitæ æternæ, nego. Deus bona opera mortua remuneratur præmio aliquo temporali, non autem præmio vitæ æternæ. Quod Deus bona opera peccatorum remuneretur præmio aliquo temporali, confirmat S. Thomas ex Sancto Gregorio, hom. de diuite, & Lazaro, vbi dicit, quod niſi diues ille aliquid bonum egiſſet, nec in præſenti ſeculo remunerationem accepiſſet, nequaquam ei Abraham diceret: *recepiſti bona in vita tua*. Addit Vaſquez 3. par. in explicatione art. 6. quæſt. 89. Deum opera bona facta in ſtatu peccati ſæpe remunerari etiam præmio vitæ æternæ, ſiquidem ſæpe dat illis in præmium gratiam efficacem, qua conuertantur, & conſequantur vitam æternam. Bona enim opera peccatorum de congruo merentur præmiũ vitæ æternæ in ſenſu explicato. Addit S. Thomas ex Auguſt. lib. de pœnit. cap. 26. tom. 4. peccatores per bona opera facta in ſtatu peccati obtinere, vt in inferno mitius puniantur. Verba Auguſtini ſunt, *Non poſſumus dicere Schiſmatico melius fuiſſe, vt Chriſtum negando, nihil eorum pateretur, quæ paſſus eſt confitendo, ſed exiſtimandum eſt tolerabilius ei futurum iudicium, quam ſi Chriſtum negando, nihil eorum pateretur, vt illud, quod ait Apoſtolus prima ad Corinth. 13. ſi tradidero corpus meum ita vt ardeam, charitatem autem non habuero, nihil mihi prodeſt, intelligatur ad regnum cælorum obtinendum, non ad extremi ſupplicij iudicium tolerabilius ſubeundum*. Porro hæc opera facta in ſtatu peccati mortalis tolerabilius reddunt iudicium, non quod minuant pœnas in inferno debitas alijs peccatis, ſed quod per illa vitentur alia peccata, propter quæ peccator maiores pœnas meritus fuiſſet.

35. Quæritur quarto, vtrum merita ſemper reuiuiſcant in ordine ad merendum, & obtinendum totum augmentum gratiæ, & gloriæ, quod illis debebatur ante peccatũ.

36. Reſpondeo affirmatiuè cum Suario opuſc. de reuiuiſcentia meritorum, diſp. 2. ſect. 2. num. 17. Vaſquez 1. 2. diſp. 121. cap. 6. Card. de Lugo diſp. 11. de pœnit. ſect. 2. & omnibus alijs authoribus Societatis, qui hanc ſententiam tribuunt etiam pluribus antiquis, nimirum Alberto, Henrico, Scoto, Marſilio, Durando, & alijs.

37. Probatur; nam rationes probantes merita reuiuiſcere, probant illa reuiuiſcere in ordine ad obtinendum totum augmentum gratiæ, & gloriæ; ergo &c. Probatur antecedens: prima enim ratio deſumpta ex natura ipſius meriti eſt, quia vt colligitur ex Tridentino, ſeſſ. 6. cap. 16. & Canone 32. opera bona ſupernaturalia facta in ſtatu gratiæ merentur de condigno augmentum gratiæ, & gloriæ conferendum ſuo tempore, ſi deceſſerimus in gratia; ſed ſub hac conditione, quod decedamus in gratia, merentur de condigno totum hoc augmentum gratiæ, & gloriæ, & non ſolum partem ipſius; ergo ſub conditione, quod decedamus in gratia, obtinent totum augmentum gloriæ, & non ſolum partem ipſius, ac proinde reuiuiſcunt in ordine ad merendum, & obtinendum totum augmentum gratiæ, & gloriæ. Secunda ratio deſumpta ex natura perfectæ iuſtificationis, & remiſſionis peccatorum eſt, quia gratia perfectè iuſtificat, & remittit peccata; ſed ad perfectam remiſſionem peccati ablatiui amicitiæ diuinæ requiritur, vt homo reſtituatur in priſtinum gradum gratiæ, & amicitiæ diuinæ; ergo debet homo recuperare totam gratiam amiſſam per peccatum, ac proinde merita reuiuiſcunt in ordine ad recuperandam gratiam, & gloriam; ſed hæc ratio probat merita reuiuiſcere in ordine ad recuperandum totum augmentum gratiæ, & gloriæ; alioquin homo non reſtitueretur in priſtinum gradum gratiæ, & amicitiæ diuinæ, & ſic non obtineret perfectam remiſſionem peccati; ergo &c.

38. Quæritur quinto, vtrum peccator in iuſtificatione recuperet etiam illam gratiam, quam antea habuerat, non ex meritis, ſed ex opere operato, virtute ſacramentorum ſuſceptorum.

39. Reſpondeo affirmatiuè cum Suario opuſc. de reuiuiſcentia meritorum diſp. 2. ſect. 3. num. 56. Card. de Lugo diſp. 11. ſect. 3. & alijs contra Vaſquez, qui in 1. 2. diſp. 221. cap. 7. & alibi docet in iuſtificatione recuperari ſolam gratiam, quæ habebatur ex meritis, non autem gratiam, quæ habebatur ex ſacramentis ex opere operato. Probatur ex ſecunda ratione allata, ac deſumpta ex natura perfectæ iuſtificationis, & remiſſionis peccatorum. Ad perfectam enim iuſtificationem reconciliatiuam, & remiſſiuam peccatorum requiritur, vt reſtituamur in priſtinum gradum gratiæ, & amicitiæ; ſed gratia ſanctificans perfectè remittit peccata, & peccatorem reconciliat Deo; ergo gratia ſanctificans ex

ga-

natura ſua poſtulat, vt homo reſtituatur in pristinum gradum gratiæ, & amicitiæ, adeoque vt illi reſtituatur tota gratia, & amicitia, quam antea habebat, ſiue illam habuiſſet ex meritis, ſiue ex opere operato, virtute ſacramentorum.

40. Infertur primo cum Suario, & Card. de Lugo locis immediatè ante citatis, peccatorem, cum iuſtificatur per pœnitentiam, ſemper reſurgere ad maiorem gratiam illa, quam ante peccatum habebat. Ratio eſt, quia vel iuſtificatur per ſacramentum, vel per contritionem ſine ſacramento re ſuſcepto; ſi per ſacramentum, recuperat totam gratiã, quam habebat, & præterea acquirit nouam gratiam, quam ſacramentum confert ex opere operato iuxta menſuram diſpoſitionis; ſi iuſtificatur per contritionem, recuperat totam gratiam, & præterea acquirit nouam, iuxta menſuram, & meritum contritionis.

41. Oppones Hieronymum, qui vt refertur diſt. 50. cap *quicunque* dicit. *Quicunque dignitatem diuini gradus non cuſtodiunt, contenti ſiant animam ſaluare; reuerti in priſtinum gradum difficile eſt poſt lapſum.* Simile quid habet Baſilius Canone 27. ad Amphilochium, & 6. Synodus Canone 26.

42. Reſpondeo Canonem illum, & alios ſimiles eſſe intelligendos de reſtitutione priſtinæ dignitatis, quam quis in ordine eccleſiaſtico habebat, de qua agit Gratianus tota illa diſt. 50. vt explicat gloſſa in eum Canonem.

43. Infertur ſecundo peccatorem in iuſtificatione recuperare omnes virtutes infuſas in gradu perfectiori, quam haberet ante peccatum. Ratio eſt, quia virtutes infuſæ emanant ex gratia, proportionaliter ac potentiæ animæ emanant ex anima, & in intenſione proportionantur intenſioni gratiæ: ſed peccatores in iuſtificatione recuperant gratiam in gradu intenſiori, quam haberent ante peccatum, vt dictum eſt; ergo recuperant virtutes infuſas in gradu intenſiori, quam haberent ante peccatum.

44. Infertur tertio, quid dicendum ſit de alijs ſententijs, quæ referuntur, & examinantur à Suario opuſculo de reuiuiſcentia meritorum, diſp. 2. ſect. 3. & ſequentibus, & à Vaſquez 1. 2. diſp. 22. cap. 5. Card. de Lugo diſp. 11. ſect. 3.

45. Primo aliqui dixerunt merita redire, non in ordine ad præmium eſſentiale augmẽti gratiæ, & gloriæ, ſed in ordine ad ſolum præmium accidentale, quod præmium conſiſtit in hoc, vt beatus per totam æternitatem habeat gaudium ſpeciale de operibus meritorijs, quæ fecit ante peccatum. Occaſionem dedit huic ſententiæ S. Thomas 3. parte quæſtione 89. art. 5. ad 3. Hæc ſententia reijcitur ab omnibus, & ab aliquibus, inter quos eſt Suarius, opuſculo de reuiuiſcentia meritorum damnatur nota temeritatis. Ratio eſt, quia argumenta allata probant merita reuiuiſcere in ordine ad præmium eſſentiale gratiæ & gloriæ, ac non ſolum in ordine ad gaudium aliquod accidentale. Confirmatur: nam beati habebunt gaudium accidentale etiam de bonis operibus factis in ſtatu peccati: ſed illa verè, & propriè non reuiuiſcunt; ergo iuxta hanc ſententiam neque merita habita in ſtatu gratiæ reuiuiſcerent verè, & propriè.

46. Secundo Bannez 2. 2. quæſt. 24. art. 6. & quidam alij dicunt merita reuiuiſcere in ordine ad præmium ſubſtantiale gratiæ, & & gloriæ, non ita, vt in iuſtificatione accipiant maiorem gratiam, & poſt mortem maiorem gloriam, quam acciperent, ſi merita non præceſſiſſent, ſed ita, vt eandem gratiam, & gloriam accipiant duplici titulo, hoc eſt titulo nouo iuſtificationis, & titulo antiquo meritorum, adeoque ita, vt eadem gratia, & gloria ſit maior, & deſiderabilior in ratione præmij, cum detur vt corona maioris meriti. Explicatur exemplo. Nam in humanis idem materialiter præmium, ſi detur in teſtimonium maioris meriti, eſt multo æſtimabilius, ac proinde maius in ratione præmij; ergo à pari.

47. Reijcitur: nam rationes, & authoritates allatæ probant merita reuiuiſcere in ordine ad obtinendum augmentum gratiæ, & gloriæ, quod illis debebatur ante peccatum: ergo non ſolum reuiuiſcunt in ordine ad hoc, vt gratia, & gloria, quæ datur nouo titulo iuſtificationis, detur etiam titulo antiquorum meritorum. Exemplum deſumptum ex humanis non eſt ad rem. Nam in humanis præmium ſubſtantiale non ſolet eſſe res, quæ datur, ſed teſtimonium meritorum, & honor inde reſultans; ergo qui accipit eandem rem in teſtimonium maiorum meritorum, ac proinde accipit maiorem honorem, accipit maius præmium ſubſtantiale. At præmium ſubſtantiale noſtrorum meritorum eſt ipſa gratia, & gloria, ſeu beatitudo, honor autem extrinſecus eſt præmium merè accidentale; ergo ſi merita non acciperent maiorem gratiam, & gloriam, ſeu maiorem beatitudinem, non acciperent maius præmium ſubſtantiale, ſed ſolum accidentale.

48. Tertio aliqui dicunt merita reuiuiſcere in ordine ad obtinendum maius augmentum gratiæ, & gloriæ, quam daretur, ſi merita non præceſſiſſent, ſed non ſemper reuiuiſcere in ordine ad obtinendum totum illud augmentum. Non conueniunt tamen in explicando, qua proportione recuperetur augmentum gratiæ, & gloriæ. Sotus, & Ledeſma dicunt, quod qui ſummo conatu ſe diſponit ad iuſtificationem, recuperat totam gratiam, quam ante obtinuerat ex meritis; qui ſe diſponit cum dimidio conatu, recuperat dimidium gratiæ, & ſic proportionaliter. Alij dicunt, quod ſicut peccator in iuſtificatione nouam gratiam acquirit ſecundum diſpoſitionem præſentem, ſic antiquam recuperat

ſecundum diſpoſitionem præſentem, itá vt qui accipit duos gradus nouæ gratiæ, totidem recuperet antiquæ, qui accipit quatuor gradus nouæ gratiæ, quatuor recuperet antiquæ. Ratio eſt, quia ſicut gratia noua datur ſecundum diſpoſitionem ſubiecti, ſic antiqua recuperatur ſecundum diſpoſitionem ſubiecti.

49. Reijciuntur primo: nam argumenta allata probant recuperari totam gratiam debitam ex meritis. Secundo gratia recuperatur, quia perfecta remiſſio peccati exigit, vt homo reſtituatur in priſtinam gratiam, & amicitiam; ſed perfecta remiſſio peccati obtinetur cum qualibet diſpoſitione ſufficienti; ergo tota gratia antiqua recuperatur cum qualibet diſpoſitione ſufficienti ad iuſtificationem. At gratia noua acquiritur ſecundum diſpoſitionem ſubiecti, ac proinde proportionari debet diſpoſitioni ſubiecti.

50. Sotus, & alii, quos affert Suarius opuſculo citato ſect. 5. num. 10. docet recuperari totam gratiam, at non dari in hac vita, ſed in futura ſimul cum gloria.

51. Reijcitur: nam perfecta reconciliatio, & remiſſio peccatorum exigit, vt peccator ſtatim reſtituatur in priſtinum gradum gratiæ, & amicitiæ, ac proinde ſtatim recuperet totam gratiam, & charitatem, quam habebat.

52. Ad 1. concedo antecedens, & nego conſequentiam. Diſparitas eſt, quia peccata per remiſſionem extinguuntur omninó, merita per peccatum non extinguuntur, ſed ſolum mortificantur, vt probatum eſt.

53. Ad 2. concedo antecedens, & nego conſequentiam. Diſparitas eſt, quia Deus remittendo peccata, deſtruit omninó culpam, & reatum, qui reatus eſt opus hominis, itá vt nullo pacto remaneat etiam in iure Dei. At peccator per peccatum non poteſt deſtruere merita, quæ ſunt opus, & donum Dei, itá vt non remaneant in acceptatione Dei, ſed ſolum poteſt impedire, ne conſequantur beatitudinem, ponendo impedimentum ex parte hominis, hoc eſt indignitatem beatitudinis; ergo ablato hoc impedimento, merita, quæ remanſerunt in acceptatione diuina, reuiuiſcunt in ordine ab obtinendum ſuum effectum, hoc eſt augmentum gratiæ, & gloriæ.

54. Ad 3. Iam dictum eſt in reſponſione ad ſecundum quæſitum merita reuiuiſcere ex ipſa natura iuſtificationis, & perfectæ remiſſionis peccatorum ſine nouo fauore, & ſine noua gratia ſuperaddita iuſtificationi, ac ſolum fauore incluſo in gratia iuſtificationis.

55. Ad 4. diſtinguo maiorem: Deus ſicut poteſt viuificare mortificatum, ſic poteſt viuificare mortuum per formam coexiſtentem ei, quod viuificatur, concedo: per formam non coexiſtentem, nego; concedo minorem; & nego conſequentiam. Deus poteſt quidem viuificare cadauer mortuum per animam coexiſtentem cadaueri, ſed non poteſt facere, vt nunc cadauer viuat per animam exiſtentem, & vnitam poſt. Opera facta in ſtatu peccati, cum fuerunt facta, fuerunt mortua, quia caruerunt gratia; ergo non poſſunt viuificari per gratiam datam poſt, quando amplius non remanent. At opera facta in ſtatu gratiæ, cum fuerunt facta, fuerunt viua vita gratiæ, & remanent in diuina acceptatione, ac per peccatum ſubſequens fuerunt ſolum mortificata, hoc eſt impedita á ſua operatione, & effectu; ſed Deus remittendo peccatum, aufert hoc impedimentum; ergo viuificat illa in ordine ad conſequendum ſuum effectum, hoc eſt augmentum gratiæ, & gloriæ.

56. Ad 5. concedo maiorem, & nego minorem. Ad probationem diſtinguo maiorem: in iuſtificatione gratia noua datur ſecundum diſpoſitionem ſubiecti, concedo; gratia antiqua reſtituitur ſecundum diſpoſitionem ſubiecti, nego; & diſtinguo conſequens; ergo ſi quis habet ſolum diſpoſitionem ad gratiam vt vnum, accipit de nouo ſolum gratiam vt vnum, concedo; recuperat gratiam antiquam ſolum vt vnum, nego conſequentiam. In iuſtificatione gratia noua datur ſolum ſecundum diſpoſitionem ſubiecti, ac proinde ſi ſubiectum habet ſolum diſpoſitionem ad recipiendam in ſacramento gratiam vt vnum, in ſacramento recipit de nouo ſolum gratiam vt vnum. At gratia antiqua redditur ſecundum antiqua merita, & ſecundum antiquum ius ex meritis proprijs, vel ex meritis Chriſti applicatis per ſacramentum, ideoque ſi quis habebat ius ad gratiam vt octo, recipit antiquam gratiam vt octo, & ſic recuperat totam gratiam amiſſam. Ratio eſt, quia ablato impedimento peccati, debetur tota gratia amiſſa per peccatum; ſed per quamlibet diſpoſitionem ſufficientem ad iuſtificationem aufertur impedimentum peccati; ergo per quamlibet diſpoſitionem ſufficientem ad iuſtificationem recuperatur tota gratia amiſſa.

57. Ad 6. concedo maiorem, & nego minorem. Ad probationem nego ſequelam. In iuſtificatione peccator recuperat omnes virtutes infuſas in gradu, in quo illas habebat antè peccatum, & etiam in gradu intenſiori, vt dictum eſt. Non tamen recuperat totam facilitatem, quam habebat antè. Ratio eſt, quia illa facilitas non cauſabatur adæquatè á virtutibus infuſis, ſed etiam á virtutibus acquiſitis, & á negatione contrariorum habituum; ſed in iuſtificatione licèt peccator recuperet omnes virtutes infuſas in gradu, in quo illas habebat antè, non recuperat acquiſitas, nec; liberatur á contrarijs habitibus, & diſpoſitionibus, quæ ſunt reliquiæ peccatorum; ergo &c. Videri poteſt S. Thomas 3. par, quæſt. 89. art. 1. ad 3.

TRA-

TRACTATVS XI.

De merito, qui eſt effectus gratiæ.

EXPLICATIS quæſtionibus de gratia in genere, ac de gratia actuali, & habituali ſanctificante, & iuſtificante, ac de ipſa iuſtificatione, ſupereſt, vt hoc vndecimo tractatu agamus de merito, qui eſt effectus gratiæ. Et quia meritum aliud eſt perfectum, & de condigno, aliud imperfectum, ac ſolum de congruo, primò fusè agamus de merito condigno, deinde breuiter agemus de congruo. Primò ergo quæſt. 89. & 90. quæremus, an ſit, & contra hæreticos oſtendemus iuſtos per bona opera poſſe mereri de condigno vitam æternam. Secundò quæſtione 91. & ſequentibus, vſque ad 96. examinabimus, quid ſit, & quænam conditiones ad illud requirantur, tum ex parte operis meritorij, tum ex parte perſonæ merentis, tum ex parte Dei, apud quem iuſti merentur. Tertiò à quæſtione 97. vſque ad 104. examinabimus, quænam poſſint cadere ſub meritum de condigno. Quæſtione demùm 105. & vltima breuiter agemus de merito de congruo, examinando, an ſit, & quænam ad illud conditiones requirantur, ac demùm quænam cadant ſub meritum de congruo, vt melius videri poteſt in indice quæſtionum initio propoſito.

QVÆSTIO LXXXIX.

Vtrum iuſti per bona opera, quæ exercent, poſſint de condigno mereri vitam æternam?

1. VIdetur vera ſententia Lutheri, Caluini, & aliorum hæreticorum, qui vt refert Bellarminus lib. 5. de Iuſtificat. cap. 1. docuerunt iuſtos per opera, quæ exercent, nullo modo poſſe mereri vitam æternam, vel augmentum gratiæ, & iuſtitiæ; primò quia omnia opera etiam iuſtorum verè ſunt peccata mortalia; ſed opera mortaliter peccaminoſa procul dubio non merentur præmium vitæ æternæ, ſed merentur ſupplicium; ergo &c.

2. Secundò Scriptura damnat eos, qui exiſtimant ſe poſſe per ſua opera iuſtificari, hoc eſt mereri augmentum gratiæ, & iuſtitiæ; ergo iuſti per ſua opera non poſſunt mereri augmentum gratiæ, & iuſtitiæ, ac multo minùs poſſunt mereri vitam æternam. Probatur antecedens, afferendo loca Scripturæ. Ad Rom. 4. *Si Abraham ex operibus iuſtificatus eſt, habet gloriam, ſed non apud Deum.* Ad Eph. 2. *Non ex operibus, ne quis glorietur.* Ad Gal. 3. *Ex operibus legis ſpiritum accepiſtis, an ex auditu fidei?* & paulò poſt, *quicumque ex operibus legis ſunt, ſub maledicto ſunt.* Conſonat Auguſt. conc. 2. Pſ. 70. dicens: *Supplicium tibi debetur, & cum præmium veneris, ſua dona coronabit Deus, non merita tua*; & ſerm. 15. de verbis Apoſtoli: *Prorſus gratis das, gratis ſaluas, qui nihil inuenis in eis, vnde ſalues, & multum inuenis, vnde damnes.* Confirmatur; nam Scriptura docet vitam æternam dandam ex miſericordia; ergo non propter merita. Probatur antecedens: Pſ. 102. *Qui coronat te in miſericordia, & miſerationibus*: Matth. 5. *Beati miſericordes, quoniam ipſi miſericordiam conſequentur*: Iacobi 2. *Iudicium ſine miſericordia ei, qui non facit miſericordiam.*

3. Tertiò eſt ſingularis gloria, & excellentia Chriſti, vt ipſe ſolus potuerit apud Deum mereri, ac eſſe cæteris hominibus auctor ſalutis, & gloriæ æternæ; ergo qui ſibi tribuunt merita vitæ æternæ, detrahunt gloriæ Chriſti, eamque ſibi ex parte vſurpant, ac nolunt totum meritum tribuere Chriſto.

4. Quartò nemo apud alterum meretur per hoc, quod reddat illi quod debet, & quod ipſius eſt, ac illud ipſum accipiat ab ipſo; ſed iuſti dum bona opera exercent, reddunt Deo quod debent, & quod Dei eſt, & ipſa opera bona accipiunt à Deo; ergo non merentur apud Deum, ſed vt habetur Lucæ 17. debent Deo dicere, *Serui inutiles ſumus: quod debuimus facere fecimus.*

5. Quintò nemo meretur apud alterum per opus, per quod ſibi ſolum prodeſt, & non illi; ſed iuſti, dum bona opera exercent, ſibi tantum proſunt, & non Deo, ideoque Iob. 35. dicitur: *ſi iuſtè egeris, quid donabis ei, aut quid de manu tua accipiet?* ergo &c.

6. Sextò videtur vera ſententia Durandi in 2. diſt. 27. quæſt. 2. num. 12. cui fauet Burgenſis additione ad Lyranum in Pſalm. 35. & Vualdenſis tract. 3. de Sacramentalibus, cap. 7. qui docent iuſtos poſſe mereri gloriam merito de condigno latè, & impropriè dicto, ex diuina nimirum ordinatione, & acceptatione proueniente, non autem merito de condigno propriè ſumpto, quod inducit debitum, & obligationem iuſtitiæ, ob dignitatem ipſius operis. Vt enim dicitur ad Rom. 8. *Non ſunt condignæ paſſiones huius temporis ad futuram gloriam, quæ reuelabitur in nobis*; ergo non poſſumus mereri de condigno gloriam condignitate operis meritorij.

7. Septimò meritum de condigno eſt opus, cui ex iuſtitia debetur merces, ita vt ſi is, apud quem merens meretur, mercedem neget, ſit iniuſtus; ſed homo non poteſt per ſuum opus reddere Deum ſibi debitorem ex iuſtitia, & temerarium, ac blaſphemum eſt dicere, quod ſi Deus negaret iuſtis mercedem vitæ æternæ, eſſet iniuſtus; ergo &c.

8. Reſpondeo, quod quia Lutherus, Cal-

uinus, aliique ſectarij exiſtimarunt omnia opera iuſtorum verè eſſe peccata mortalia, ab initio conſequenter negarunt illa mereri vllam mercedem, præſertim vitæ æternæ: nam proculdubio opera mortaliter peccaminoſa non merentur vitam æternam, ſed æternam damnationem. Deindè cœperunt docere bona opera iuſtorum eſſe meritoria præmiorum temporalium, ſeu ſpiritualium, ſed non vitæ, & ſalutis æternæ. Addiderunt opera iuſtorum non eſſe meritoria ex propria dignitate, quaſi verè iuſta ſint, & non peccaminoſa, ſed ſolum ex fide, & indulgentia Dei, quia nimirum Deus in iis, qui credunt ſibi remiſſa peccata, ſua indulgentia tegit operum fœditatem, & illa acceptat, quaſi iuſta ſint. Ità docuerunt confeſſio Auguſtana, & Apologia cap. 20. Brentius in confeſſione Vuirtembergenſi, cap. de bonis operibus, Kemnitius in examine Tridentini, ad finem ſeſſ. 6. & alij, quos refert Bellarminus lib. 5. de Iuſtificat. cap. 1. At Caluinus lib. 3. Inſtitut. cap. 15. §. 2. licet re cum Lutheranis conſentiat, verbis diſcrepat, ac docet, non eſſe vtendum nomine meriti, ſed dicendum operibus bonis dari à Deo aliquam remunerationem, & liberalem compenſationem, & inuehitur in Patres, qui paſſim vſi ſunt nomine meriti, ac mercedis, & dicit eum, qui primus nomen meriti operibus tribuit, peſſimè conſuluiſſe fidei. Bucerus in actis colloquij Ratisbonenſis negat Scripturas, & Patres vſos fuiſſe nomine meriti, & addit, quod ſi fortè Patres hoc nomine ſunt vſi, duram Catacreſim in ea voce vſurparunt. Videri poſſunt Bellarm. loco citato, Lindanus lib. 3. Panopliæ, cap. 20. Stapletonius lib. 10. de Iuſtificat. in principio, & cap. 8. Tiletanus in Apologia pro decretis Tridentini, & Vega in Opuſc. de Iuſtificat. quæſt. 4.

9. Catholici licet vnanimiter fateantur iuſtos apud Deum mereri, tamen aliqui eorum, quos retulimus argum. 6. negarunt poſſe eos mereri de condigno condignitate propria, & ſtricta gloriam æternam.

10. Dicendum primo contra Caluinum: nomen meriti fundatur in Scriptura, ac proindè non malè ſinceritati fidei conſuluerunt Patres, dum nomen meriti vſurparunt.

11. Probatur, afferendo loca Scripturæ. Primo Eccleſiaſt. 16. dicitur: *omnis miſericordia faciet locum vnicuique ſecundum meritum operum ſuorum.* Reſpondet Caluinus, quod ex Græco non habetur *ſecundum meritum*, ſed ſecundum opera *cata erga*. Sed contra, nam idem eſt reddere alicui ſecundum opera, ac reddere ſecundum meritum operum. Ideò non ſolum hic interpres, ſed etiam S. Hieronymus, cum Græcè dicitur *catà erga*, vertit *ſecundum meritum.* Ad Heb. 13. dicitur: *Beneficentiæ, & communionis nolite obliuiſci. Talibus enim hoſtijs promeretur Deus.* Græcè *euareſtitei delectatur, placatur*; ſed verbum placendi, & placandi adiunctum hoſtijs ſignificat vim inducendi ad benefaciendum, quod idem eſt, ac mereri; ergo &c.

12. Secundo, quod nos Latini dicimus mereri, Græci dicunt *axiuſthai, dignum eſſe*; ſed ſæpe in Scripturis habemus nomen dignitatis, vt cum ad Theſſal. 1. dicitur: *vt digni habeamini regno Dei*: Apocal. 3. *Ambulabunt mecum in albis, quia digni ſunt*; ergo &c.

13. Tertiò vt docet S. Thomas 1. 2. quæſtione 114. artic. 1. merces, & meritum ad idem referuntur: *Id enim merces dicitur, quod alicui recompenſatur pro recompenſatione operis, & laboris, quaſi quoddam pretium ipſius*; ſed plura ſunt loca Scripturæ, in quibus dicitur Deum retribuere mercedem; ergo &c. Probatur minor, afferendo loca Scripturæ. Geneſ. 15. *Ego protector tuus ſum, & merces tua magna nimis.* 2. Paralipomenon 15. *Vos verò confortamini: erit enim merces operi veſtro.* Prouerb. 10. *Seminanti iuſtitiam, merces fidelis.* Sap. 5. *Iuſti autem in perpetuum viuent, & apud Dominum merces eorum.* Eccleſiaſt. 18. *Ne verearis vſque ad mortem iuſtificari, quoniam merces Domini manet in æternum.* Iſai. 40. *Ecce Dominus veniet, & merces eius cum eo.* Matth. 5. *Merces veſtra copioſa eſt in cœlis.* 1. ad Corinth. 3. *Vnuſquiſque propriam mercedem accipiet.* Apoc. vltimo, *Ecce venio cito, & merces mea mecum eſt.*

14. Dicendum ſecundò contra hæreticos: bona opera iuſtorum verè, & propriè ſunt merita, non cuiuſcunque præmij, ſed vitæ æternæ. Concluſio eſt de fide, ac definita à Concilio Tridentino, ſeſſ. 6 can. 32. dicente: *Si quis dixerit hominis iuſtificati bona opera ita eſſe dona Dei, vt non ſint bona ipſius iuſtificati merita, aut ipſum iuſtificatum bonis operibus, quæ ab eo per Dei gratiam, & Ieſu Chriſti meritum, cuius viuum membrum eſt, fiunt, non verè mereri augmentum gratiæ, vitam æternam, & ipſius vitæ æternæ, ſi tamen in gratia deceſſerit, conſequutionem, anathema ſit.*

15. Probatur primò ex Scripturis. Primò in Scripturis vita æterna, ſeu regnum cœlorum vocatur merces; ſed merces eſt, quæ debetur meritis; ergo opera iuſtorum ſunt verè meritoria vitæ æternæ. Probatur maior, afferendo loca Scripturæ. Matth. 5. cum Dominus dixiſſet, *Beati qui perſecutionem patiuntur propter iuſtitiam*, ſubdit, *gaudete, & exultate, quoniam merces veſtra copioſa eſt in cœlis*, ac proindè ipſum regnum cœlorum vocat mercedem. Matth. 20. Dominus dicit: *Voca operarios, & redde illis mercedem*; ſed nomine denarij diurni, qui fuit merces, ſignificatur regnum cœlorum, & vita æterna, vt docent communiter Patres in Commentarijs huius loci, necnon Hieronymus lib. 2. contra Iouinianũ, Auguſtinus lib. 2. de Virginibus, cap. 26. Gregorius lib. 4. moral. capit. 46. & alij; ergo &c. Nec dicas cum Caluino vitam æternam ſolum figuratè dici mercedem, cum propriè ſit hæreditas debita filijs adoptiuis. Cum enim non minùs ſæpè, ſed fortaſſe ſæpius vita æter-

na vocetur merces, quam hæreditas, vndè probat, quod magis propriè dicatur hæreditas, quam merces? Dicendum igitur, quod vita æterna eſt propriiſſimè hæreditas, quia debetur filiis adoptiuis, & eſt propriiſſimè merces, quia debetur etiam operariis ratione operum. Non enim repugnat, vt detur duplici titulo, eo pacto, quo gloria corporis, & exaltatio nominis debita Chriſto, quia erat filius Dei, data etiam fuit, quia humiliauit ſemetipſum, &c. vt dicitur ad Philipp. 2. Proportionaliter vita æterna, quæ infantibus baptizatis datur ſolum ratione adoptionis, adultis datur ſimul ratione adoptionis, & ratione operum meritoriorum.

16. Secundò in Scripturis vita æterna, & regnum cœlorum dicitur dari ſecundum menſuram, & proportionem operis, ac laboris, vt cum Pſalmo 65. dicitur; *Reddet vnicuique ſecundum opera ſua*: Matth. 16. *Tunc reddet vnicuique ſecundum opera ſua*: Luc. 6. *Eadem menſura, qua menſi fueritis, remetietur vobis*: 1. ad Corinth. 3. *Vnuſquiſque mercedem ſuam accipiet ſecundum ſuum laborem*; ergo non datur ratione ſolius promiſſionis, liberalitatis, & indulgentiæ Dei, vt docuit Melancton in Apolog. Confeſs. Auguſtanæ, ſed etiam ratione dignitatis, & efficaciæ ipſorum operum.

17. Reſpondent primò ſe concedere in hac vita, & etiam in futura danda eſſe præmia operibus, ac ſolum ſe negare vitam æternam dandam eſſe in præmium.

18. Sed contrà; nam ad Rom. 2. Apoſtolus cum dixiſſet; *Qui reddet vnicuique iuxta opera eius*, ſubdit: *his, qui ſecundum patientiam boni operis gloriam, & incorruptionem quærunt, vitam æternam*; ergo expreſsè docet vitam æternam dandam iuxtà opera vniuſcuiuſque. Ad Galat. 6. cum dixiſſet; *Quæ ſeminauerit homo, hæc & metet*, ſubdit; *qui ſeminat in ſpiritu, de ſpiritu metet vitam æternam*. Secundò ſicut pœna retribuenda in vita futura eſt mors æterna, ſic præmium retribuendum eſt vita æterna.

19. Reſpondent ſecundò Caluinus, & alii vitam æternam dici reddi operibus, quia redditur fidei, cuius ſigna, & fructus ſunt opera.

20. Sed contra, nam Scriptura non ſolum dicit vitam æternam reddi operibus, ſed reddi propter opera, vt cum Matth. 25. Dominus legitur dicturus in die iudicii: *Venite benedicti, poſſidete paratum vobis regnum; eſuriui enim, & dediſtis mihi manducare &c.* & ibidem; *Quia in pauca fuiſti fidelis, ſupra multa te conſtituam, intra in gaudium Domini tui*: Apocal. 3. *Hi ſunt, qui venerunt ex magna tribulatione &c. & ideò ſunt ante thronum Dei, & agni*; ſed particulæ *enim*, *quia*, *ideò* ſunt cauſales; ergo &c. Confirmatur primò: nam Scriptura eodem pacto loquitur de præmio bonorum, dicens, *Eſuriui enim, & dediſtis mihi manducare*, ac de ſupplicio malorum, dicens: *Eſuriui enim, & non dediſtis mihi manducare*; ſed ſignificat ſupplicium mortis æternæ dandum propter mala opera; ergo ſignificat etiam præmium vitæ æternæ dandum propter bona opera. Confirmatur ſecundò: nam Scriptura paſſim docet opera bona ſalutem, & vitam æternam efficere, & cauſare. Nam 2. ad Corinth. 4. dicitur: *Momentaneum, & leue tribulationis noſtræ æternum gloriæ pondus operatur in nobis*: Ad Phil. 2. *Cum timore, & tremore veſtram ſalutem operamini*; Ad Galat. 6. *Qui ſeminat in ſpiritu, de ſpiritu metet vitam æternam*: ergo Scriptura docet opera bona exercere cauſalitatem moralem, & meritoriam ſalutis, ac vitæ æternæ. Confirmatur tertiò: nam Scriptura paſſim docet vitam æternam promiſſam fuiſſe operibus bonis. Matth. 19. *ſi vis ad vitam ingredi, ſerua mandata*: Et ibidem: *omnis, qui reliquerit domum, centuplum accipiet, & vitam æternam poſſidebit*; ſed promiſſio facta ſub conditione operis, dat ius operanti, & conditionem implenti ad mercedem exigendam; ergo &c. Videri poſſunt alia loca Scripturæ apud Bellarm. lib. 5. de Iuſtif. cap. 4.

21. Probatur ſecundò concluſio ex traditione Patrum, tum Græcorum, tum Latinorum, quos affert Bellarminus lib. 5. de Iuſtificat. capit. 4. Libet paucos afferre. Ignatius Epiſt. ad Romanos dicit: *Sinite me, vt beſtiarum eſca ſim, per quam poſſim Deum promereri*: Irenæus lib. 4. aduerſus hæreſes, cap. 72. *Pretioſam arbitramur coronam, quæ per labores nobis acquiritur*. Baſilius lib. de Spiritu Sancto, cap. 24. *Homo ex operibus iuſtitiæ ſaluatur*: & Orat. in initium Prouerb. *Omnes, qui vitam euangelicam incedimus, mercatores ſumus, per opera mandatorum poſſeſſionem cæleſtium comparantes*. Chryſoſtomus Homil. 4. de Lazaro: *Si iuſtus eſt Deus, & his, & illis retribuet pro meritis*. Ex Latinis Cyprianus lib. de Vnitate Eccleſiæ: *Iuſtitia opus eſt, vt promereri quis poſſit Deum. Præceptis eius, & monitis obtemperandum eſt, vt accipiant opera noſtra mercedem*. Hilarius can. 5. in Matth. *Regnum Dei vita noſtra ſtipendiis quærimus*. Ambroſius lib. 1. de officiis, cap. 15. *Nonne euidens eſt meritorum aut præmia, aut ſupplicia poſt mortem manere?* Hieronymus lib. 2. aduerſus Iouinianum: *Noſtri laboris eſt pro diuerſitate virtutum diuerſa nobis præmia præparare*. Auguſtinus epiſt. 105. ad Sixtum: *Sicut merito peccati, tanquam ſtipendium redditur mors, ſic merito iuſtitiæ, tanquam ſtipendium vita æterna*. Et lib. de Moribus Eccleſiæ cap. 25. *Vita æterna eſt totum præmium, cuius promiſſione gaudemus: nec præmium poteſt præcedere merita. Quid enim hoc eſt iniuſtius, & quid iniuſtius Deo? An ergo debemus petere præmium, antequam mereamur accipere?* ergo Patres vnanimiter docent iuſtorum opera bona mereri gloriam, & vitam æternam.

22. Accedunt Patribus teſtimonia Conciliorum. Arauſicanum 2. Can. 18. dicit: *Debetur merces bonis operibus, ſi fiant, ſed gratia, quæ non debetur, præcedit, vt fiant*. Concilium Lateranenſe ſub Innocentio III. cap. *Firmiter* dicit: *non ſolum virgines, & continentes, verum etiam coniugati per rectam fidem, & operationem bo-*

nam

nam placentes Deo ad æternam merentur beatitudinem peruenire. Concilium Florentinum in Decreto de Purgatorio docet: *animas, quæ nihil expiandum habent, in cælum mox recipi, Deumque videre pro meritorum diuerſitate aliàm alia clarius, atque perfectius*; ergo antiqua fides Eccleſiæ docet iuſtos per bona opera mereri vitam æternam, ac inæqualibus meritis correſpondere inæqualem viſionem, & beatitudinem.

23. Probatur tertiò concluſio rationibus. Prima ratio eſt: eatenus hæretici negant opera iuſtorum eſſe verè meritoria vitæ æternæ, quatenus dicunt illa non eſſe verè iuſta, ſed eſſe peccaminoſa; ſed ſunt verè iuſta, vt ſæpè docent Scriptura, & Patres, & probat Bellarminus lib. 4. de Iuſtificat. cap. 15. & ſeq. ergo &c.

24. Secunda ratio eſt: ordo ſupernaturalis non debet eſſe minus perfectus, quam ordo naturalis; ſed in ordine naturali homo poteſt verè mereri felicitatem naturalem per opera bona naturalia; ergo etiam in ordine ſupernaturali homo debet poſſe verè mereri felicitatem ſupernaturalem per opera bona ſupernaturalia, & facta cum auxilijs gratiæ. Confirmatur; nam gratia, per quam Deus adiuuat nos ad bene agendum, debet eſſe perfecta in ſuo ordine; ſed non eſſet perfecta in ſuo ordine, ſi nobis non daret vires ſufficientes ad exercendos actus verè meritorios vitæ æternę, & felicitatis ſupernaturalis; ergo &c.

25. Dicendum quartò: iuſti per bona opera exercita per vires gratiæ merentur de condigno vitam æternam propria condignitate. Hæc concluſio non eſt de fide, cum ſub his terminis non ſit definita. Concilium enim Tridentinum licet definierit iuſtos per bona opera verè mereri vitam æternam, non dixit expreſsè illos mereri merito de condigno. Eſt tamen communis Theologorum contra Durandum, & alios relatos in ſexto argumento.

26. Probatur; nam meritum de condigno eſt, per quod operans ità eſt dignus præmio, & mercede, vt tale præmium ſit illi debitum ex quadam iuſtitia; ſed iuſti per bona opera, quæ exercent, ita conſtituuntur digni præmio, & mercede vitæ æternæ, vt vita æterna ſit illis debita ex quadam iuſtitia; ergo &c. Prima pars minoris, quod nimirum iuſti per bona opera, quæ exercent, ſint digni præmio, & mercede vitæ æternæ, probatur ex Scriptura. Sapient. 3. dicitur: *Deus tentauit illos, & inuenit eos dignos ſe*. 2. ad Timoth. 1. *vt digni habeamini regno Dei, pro quo & patimini*; Iacobi 2. *Qui digni habebuntur ſæculo illo, & reſurrectione ex mortuis*. Apocal. 3. *Ambulabunt mecum in albis, quia digni ſunt*. Lucæ 10. *Dignus eſt operarius mercede ſua*. Nec ſubſiſtit reſponſio quorumdam dicentium his teſtimonijs Scripturæ probari quidem opera iuſtorum eſſe digna, ſed non probari eſſe condigna vitæ æternæ. Nam eamdem vocem græcam latinus interpres aliquando interpretatur per vocem *digni*, aliquando per vocem *condigni*; vt cum ad Rom. 8. vertit: *Non ſunt condignæ paſſiones huius temporis ad futuram gloriam*; ergo in Scriptura dignitas, & condignitas idem ſunt.

27. Probatur iam ſecunda pars minoris, quod nimirum opera iuſtorum ita ſint digna vita æterna, vt vita æterna debeatur illis ex quadam iuſtitia. Nam 2. ad Timoth. 4. dicitur: *Bonum certamen certaui, curſum conſummaui, fidem ſeruaui: in reliquo repoſita eſt mihi corona iuſtitiæ, quam dabit mihi Dominus in illa die iuſtus Iudex*; ſed non eſſet corona iuſtitiæ, ſi non eſſet debita ex quadam iuſtitia; ergo &c.

28. Confirmatur primò: nam quod non poteſt negari ſine iniuſtitia, proculdubio debetur ex quadam iuſtitia; ſed præmium vitæ æternæ iuſtis decedentibus in gratia non poteſt negari à Deo ſine iniuſtitia, iuxta illud Apoſtoli ad Heb. 6. *Non iniuſtus eſt Deus, qui obliuiſcatur operis veſtri, ac laboris*; ergo &c.

29. Confirmatur ſecundò: nam Prouerb. 19. dicitur: *Fœneratur Domino, qui miſeretur pauperi*; 1. ad Corinth. 9. *Neſcitis, quod hi, qui in ſtadio currunt, omnes quidem currunt, ſed vnus accipit brauium*: 2. ad Timoth. 1. *Certus, ſum quia potens eſt depoſitum meum ſeruare*: ſed hæc omnia ſignificant debitum iuſtitiæ: nam ex iuſtitia debet reddi mutuum, reſtitui depoſitum, & brauium dari vincenti in ſtadio; ergo &c.

30. Confirmatur tertiò: nam promiſſio facta ſub conditione operis fundat debitum quoddam iuſtitiæ dandi mercedem promiſſam ei, qui opus impleuit; ſed vita æterna promiſſa fuit iuſtis ſub conditione operum bonorum; ergo &c. Probatur minor, afferendo teſtimonia Scripturæ, quibus vita æterna promittitur iuſtis exercentibus opera bona. Matth. 19. *Si vis in vitam ingredi, ſerua mandata*: & ibidem; *omnis, qui reliquerit domum, centuplum accipiet, & vitam æternam poſſidebit*: 1. ad Timotheum 4. *Pietas ad omnia vtilis eſt, promiſſionem habens vitæ, quæ nunc eſt, & futuræ*: Iacobi 1. *Accipiet coronam vitæ, quam repromiſit Deus diligentibus ſe*.

31. Confirmatur quartò ex locis, in quibus Deus dicitur eſſe iuſtus iudex, & non eſſe acceptor perſonarum. Ad Rom. 2. *Non eſt acceptio perſonarum apud Deum*: Ad Gal. 2. *Deus perſonam hominis non accipit*: 1. Petri 1. *qui ſine acceptione perſonarum iudicat ſecundum vniuſcuiuſque opus*. Act. 10. *In veritate comperi, quia non eſt perſonarum acceptio apud Deum*; ſed acceptio perſonarum eſt vitium contrarium iuſtitiæ diſtributiuæ, conſiſtens in hoc, vt detur maius præmium minoribus meritis; ergo ſupponitur præmium, & mercedem deberi meritis.

32. Confirmatur quintò ex Patribus. Cyprianus Serm. de Eleemoſyna loquens de eo, qui benè operatur, dicit: *Deum computat debitorem*. Baſilius orat. ad diuites: *Opera oſtende, & exige retributionem*. Ambroſius ſerm. 7. in Pſalm.

Pſalm. 118. *Vult Deus connueniri, vt ſi quis propoſita ſeruetus virtutibus præmia, bene certauerit, fructum retributionis expectet, quin etiam exig.t.* Chryſoſtomus Homil.3. in Matth. *Vt ſe Deus ſibi debitorem fateatur, non ſolum pro operibus, ſed etiam pro hac gratia, humilique ſententia.* Auguſtinus in Pſalm.83. *Videmus, quia tenet eum Paulus debitorem*; ergo &c.

33. Probatur ſecundo concluſio ratione. Nam Deus, qui eſt ſummè potens, & ſummè ſapiens, debet res ordinare ad ſuos fines per media proportionata; ſed Deus in ordine ſupernaturali naturas rationales ordinauit ad hoc, vt conſequantur finem ſupernaturalem felicitatis, ac vitæ æternæ per opera meritoria, tanquam per media; ergo debuit dare naturis rationalibus virtutem exercendi opera meritoria proportionata felicitati ſupernaturali, ac vitæ æternæ; ſed merita proportionata præmio, eo ipſo merentur de condigno illud præmium, ſiquidem nomine meriti condigni intelligimus meritum proportionatum præmio; ergo &c.

34. Confirmatur primò: nam ordo ſupernaturalis non debuit eſſe minus perfectus, quam ordo naturalis; ſed in ordine naturali merita naturalia eſſent proportionata felicitati naturali, ac proindè mererentur illam de condigno; ergo etiam in ordine ſupernaturali merita ſupernaturalia debent eſſe proportionata felicitati ſupernaturali, ac illam mereri de condigno.

35. Confirmatur ſecundò: nam Deus ſuam iuſtitiam præcipuè exercet in hoc, quod creaturis rationalibus retribuat præmia, & pœnas; ſed proprium iuſtitiæ eſt, vt ponat æqualitatem proportionis inter meritum, & præmium, inter demeritum, & pœnam; ergo Deus dat præmia, & pœnas proportionaliter æqualia meritis, ac demeritis; ſed merita proportionaliter æqualia præmio ſunt merita condigna; ergo &c. Hinc ſequitur, quod qui negant iuſtos mereri de condigno præmium vitæ æternæ, valdè derogant perfectioni diuinæ prouidentiæ, & iuſtitiæ.

36. Ad 1. nego antecedens. Dictum eſt ſupra num. 23. iuſtos per vires gratiæ poſſe exercere opera, quæ verè non ſunt peccata, ſed ſunt iuſta, ac proindè meritoria. Addo ſectarios, dum dicunt omnia opera iuſtorum eſſe peccata mortalia, valdè derogare gratiæ Chriſti, & redemptioni per Chriſtum. Qualis enim eſt gratia Chriſti, ſi non dat vires iuſtis exercendi opera verè iuſta, & quæ non ſint peccata mortalia? Qualis eſt redemptio per Chriſtum, ſi relinquit iuſtos ita obnoxios ſeruituti peccati, vt non poſſint exercere alia opera, quam mortaliter peccaminoſa? ergo vt gratia, & redemptio per Chriſtum ſit perfecta, iuſti per gratiam debent ita liberati à ſeruitute peccati, vt poſſint exercere opera non peccaminoſa, ſed verè iuſta.

37. Ad 2. Scriptura damnat eos, qui exiſtimant ſe poſſe iuſtificari per opera ſua, hoc eſt facta ex viribus naturæ; non autem eos, qui exiſtimant ſe poſſe iuſtificari per opera facta ex viribus gratiæ, & ex fide, quæ ſit donum gratiæ. Dum ergo Apoſtolus dicit, *Si Abraham ex operibus iuſtificatus eſt, habet gloriam, ſed non apud Deum*, negat Abraham iuſtificatum ex operibus factis ex viribus naturæ, non autem negat iuſtificatum ex operibus factis ex viribus gratiæ, alioquin ſibi ipſi contradiceret, dum ad Rom. 2. dicit, *factores legis iuſtificabuntur*. Hinc patet, quo pacto Iacobus cap.2. dicens, *Abraham pater veſter nonne ex operibus iuſtificatus eſt, offerens filium ſuum ſuper altare?* non contradicat Paulo neganti Abraham iuſtificatum fuiſſe ex operibus. Nam Iacobus docet Abraham iuſtificatum, hoc eſt accepiſſe augmentum iuſtitiæ ex operibus factis ex fide, & ex viribus gratiæ; Paulus negat Abraham iuſtificatum ex operibus factis ante fidem, & ex viribus naturæ. Similiter dum Paulus ad Epheſ. 2. dicit: *Non ex operibus, ne quis glorietur*: Ad Galatas 3. *Ex operibus legis ſpiritum accepiſtis, an ex auditu fidei?* negauit iuſtitiam obtineri ex operibus factis ex viribus naturæ, non autem negauit iuſtitiam obtineri ex operibus factis ex viribus gratiæ. Proportionaliter dicens ad Galat.3. *Quicumque ex operibus legis ſunt, ſub maledicto ſunt*, ſignificat eos, qui volunt iuſtificari, & liberari à peccato per opera facta ex viribus naturæ, eſſe ſub maledicto, cum per illa non poſſint liberari à peccato, & à maledictione debita peccato: at non dicit eſſe ſub maledicto eos, qui volunt iuſtificari per opera facta ex viribus gratiæ. Eodem pacto intelligendus eſt Auguſtinus dicens: *Supplicium tibi debetur, & non præmium*. Significat enim hominem operantem per vires naturæ non poſſe liberari à peccato, per quod meretur ſupplicium, non negat hominem operantem per vires gratiæ, & per merita, quæ ſimul ſunt dona Dei, mereri præmium, & coronam, imò hoc expreſſè concedit, dicens, *ſua dona coronabit Deus, & non merita tua*, hoc eſt coronabit merita facta ex gratia, quæ proindè ſunt dona Dei, non autem merita tua, hoc eſt facta ex viribus naturæ. In eodem ſenſu dicit Deum gratis ſaluare, quia gratis dat gratiam, & merita, propter quæ ſaluat, ſed non negat Deum, poſitis meritis gratis datis, dare gloriam ex iuſtitia.

38. Opponunt: Apoſtolus ad Rom.3. dicens, *Vbi eſt ergo nunc gloriatio tua?* excludit omnem gloriationem; ſed ſi poſſemus iuſtificari, & mereri vitam æternam per merita facta ex viribus gratiæ, poſſemus gloriari de noſtris meritis, ac proindè non excluderetur omnis gloriatio; ergo &c.

Reſpondeo Apoſtolum excludere omnem gloriationem, qua gloriemur in nobiſmetipſis, hoc eſt de meritis habitis ex viribus naturæ, non autem gloriationem, qua gloriemur in Domino, & de meritis habitis ex viribus gratiæ. Addo, quod Apoſtolus

hanc gloriationem non excludit, ſed ſuadet, dicens 1. ad Corinth. 11. *Qui gloriatur, in Domino glorietur*: ideòque Bernardus Serm. 13. in Cant. dicit: *Hæc nobis gloriatio non ſolum non prohibetur, ſed etiam ſuadetur, cum dicitur: gloriam ad inuicem quæritis, & gloriam, quæ à ſolo Deo eſt, non vultis*. Proportionaliter dicendum, quod dum Apoſtolus ad Philippenſ. 3. dicit: *Hæc omnia, quæ mihi erant lucra, propter Chriſtum detrimentum feci, & arbitror vt ſtercora, vt Chriſtum lucrifaciam, & inueniar in illo non habens meam iuſtitiam, quæ ex lege eſt, ſed illam, quæ ex fide eſt Ieſu Chriſti*, loquitur de operibus, quæ fecerat in Iudaiſmo, ſequens errorem Iudæorum exiſtimantium ſe poſſe iuſtificari ex operibus factis ex viribus naturæ, ac dicit ſe illa opera arbitrari detrimentum, & ſtercora: at nunquam dicit ſe arbitrari vt ſtercora opera, quæ faciebat ex fide Chriſti. Ita hunc locum explicat Auguſtinus lib. 3. ad Bonifacium, cap. 7. lib. de Gratia, & libero arbitrio, cap. 12. & ſerm. 15. de verbis Apoſtoli.

39. Ad confirmationem reſpondeo ex Auguſtino epiſt. 105. lib. de corrept. & Gratia, capit. 13. & alibi, quod Scriptura dicit, beatitudinem, ſeu vitam æternam dari ex miſericordia, non quia non ſit vera merces meriti, ſed quia ipſa merita dantur ex miſericordia. Eamdem explicationem affert Gregorius Commentario in ſeptimũ Pſalmum Pœnitentialem. Explicatur. Nam ſi Princeps donaret alicui pecuniam ad emendum agrum, & deindè venderet agrum, poſſet dici, quod ille habet agrum ex dono Principis, non quia agrum non emiſſet iuſto prætio, ſed quia ipſum pretium, quo emiſſet, fuiſſet illi à Principe donatum; ergo à pari.

40. Vrgent; Iſaiæ 55. dicitur; *venite, emite abſque argento, & abſque vlla commutatione vinum, & lac*: Daniel 9. *non in iuſtificationibus noſtris proſternimus preces noſtras, ſed in miſericordijs tuis magnis*.

41. Reſpondeo ex Hieronymo in Commentario eius loci Iſaiæ, nomine vini, & lactis, quæ offeruntur abſque argento, & abſque vlla commutatione, non intelligi gloriam alterius vitæ, ſed primam gratiam, quæ offertur abſque vllo merito præcedente. Daniel loquitur de liberatione à captiuitate peccati, quæ non datur ex meritis, vtpotè quæ nunquam poſſunt de condigno mereri remiſſionem peccati, ſed ex gratia, & miſericordia Dei.

42. Ad 3. Gloria, & excellentia vitis non conſiſtit in hoc, vt ipſa ſola producat fructum, ſed in hoc, vt etiam palmitibus communicet virtutem ferendi fructum: ſed Chriſtus Ioannis 15. dicit; *Ego ſum vitis, & vos palmites*; ergo gloria, & excellentia Chriſti non conſiſtit in hoc, vt ipſe ſolus producat fructus actuum meritoriorum, ſed in hoc, vt nobis etiam communicet gratiam, & virtutem ferendi fructus actuum meritoriorum vitæ æternæ. Ideò ipſemet dixit: *Sicut palmes non poteſt ferrè fructum, niſi manſerit in vite, ſic nec vos, niſi in me manſeritis. Qui manet in me, & ego in eo, hic fert fructum multum*.

43. Addo primò Chriſtum habere gratiam, gloriam, & merita in gradu quodam excellentiori, in quo nulli communicat, proportionaliter, ac Sol habet lucem in gradu, in quo nulli corpori communicat.

44. Addo ſecundò nos multò plus tribuere meritis Chriſti, quam tribuant aduerſarij. Patet. Nam aduerſarij dicunt Chriſtum mereri nobis ſolam gloriam, non autem mereri nobis gratiam, qua poſſimus exercere opera verè iuſta, & de condigno meritoria gloriæ; ſed nos dicimus Chriſtum non ſolum mereri nobis gloriam, ſed etiam gratiam exercendi opera verè iuſta, & de condigno meritoria gloriæ, ac mereri ipſa merita; ergo &c. Dum ergo nobis tribuimus merita, non detrahimus gloriæ, & meritis Chriſti, cum fateamur, quod ipſa merita habemus à Chriſto, & ab eius meritis.

45. Ad 4. diſtinguo maiorem: nemo meretur apud alterum per hoc, quod reddat illi quod debet, ſi debeat hoc ipſum, vt mereatur, nego: ſi non debeat hoc ipſum, tranſeat: diſtinguo eodem pacto minorem; & nego conſequentiam. Deus ita ordinat nos ad finem ſupernaturalem vitæ æternæ, vt exigat à nobis hoc ipſum, vt per bona opera mereamur vitam æternam; ergo proculdubio nos reddendo Deo opera, quæ debemus ad merendam vitam æternam, meremur vitam æternam: proportionaliter ac ſi dominus proponat ſeruo mercedem, & exigat, vt ad illam lucrandam laboret, ſeruus reddendo laborem debitum, meretur mercedem à domino. Rurſus poſſumus mereri, reddendo Deo quod eſt ſuum, ſi ſit etiam noſtrum, eo quod ſit liberum nobis, & illud accipiamus ab ipſo ad hoc, vt mereamur apud ipſum; ſed actus boni ita ſunt Dei, vt ſint etiam noſtri, cum ſint liberi nobis, & accipiamus illos à Deo, vt per ipſos mereamur vitam æternam; ergo per actus bonos poſſumus mereri vitam æternam. Deus ergo eſt ita dominus creaturæ rationalis, vt poſſit à creatura rationali exigere hoc ipſum, vt mereatur vitam æternam, & vt poſſit illi dare hoc ipſum, vt mereatur vitam æternam, & poſſit facere, vt actus boni ita ſint creaturæ, vt remaneant perfectè ſub dominio Dei.

46. Ad 5. diſtinguo maiorem: nemo meretur apud alterum, qui quærat vtilitatem, per opus, quod ſibi ſoli proſit, ac non illi, concedo; qui quærat ſolam gloriam, nego; concedo minorem; & nego conſequentiam. Vt mereamur apud aliquem, requiritur, & ſufficit, vt demus illi id, quod ex noſtris operibus quærit; ſed Deus ex noſtris, & ſuis operibus non quærit vllam vtilitatem, ſed ſolum quærit gloriam, & honorem; ergo vt per noſtra opera mereamur apud Deum, ſufficit, vt

per

per illa demus Deo gloriam, & honorem, licet tota operum vtilitas ſit noſtra. Quia noſtra opera bona ſunt Deo debita, & non ſunt illi vtilia, ideò Chriſtus monet, vt hoc ipſum ex affectu veræ humilitatis fateamur, dicens: *Cum feceritis hæc omnia, dicite, ſerui inutiles ſumus, quod debuimus facere fecimus*; & ita hunc locum explicat Beda in Commentario. Neque ex hoc ſequitur opera noſtra non eſſe apud Deum meritoria, cum Deus dicat Matth. 25. *Euge ſerue bone, & fidelis, quia in modico fuiſti fidelis, ſupra multa te conſtituam; intra in gaudium domini tui*. Videri poteſt Chryſoſtomus in illud, *Elatum eſt cor Oziæ*.

47. Ad 6. pro ſententia Durandi negantis meritis propriam condignitatem, reſpondeo, quod Paulus dum dicit, *non ſunt condigna &c.* negat opera noſtra meritoria ſecundum ſe præcisè, abſtrahendo ab hoc, quod dignificentur à gratia ſanctificante, eſſe condigna vita æternæ: at non negat illa prout dignificata per gratiam ſanctificantem habere hanc condignitatem, vt magis explicabitur, cum oſtendemus ad meritum de condigno requiri, vt opera dignificentur per gratiam ſanctificantem. Ita reſpondet Bellarm. lib. 5. de iuſtificat. cap. 3. in 6. argum. Suarius lib. 12. de Gratia cap. 2. num. 17. & alij.

48. Ad 7. Tranſeat maior, & nego minorem. Mirum eſt, quod Durandus dicat temerarium, & blaſphemum eſſe dicere, quod ſi Deus negaret iuſtis mercedem vitæ æternæ, eſſet iniuſtus, cum hoc expreſsè aſſerat Auguſtinus lib. 4. aduerſus Iulianum, cap. 5. dicens, *Deus nemodè ipſe, quod abſit, erit iniuſtus, ſi ad eius regnum non admittatur iuſtus*; & lib. de Natura, & Gratia, cap. 2. *non eſt iniuſtus Deus, qui iuſtos fraudet mercede iuſtitiæ*. Apoſtolus etiam ad Heb. 6. dicit: *Non enim iniuſtus eſt Deus, vt obliuiſcatur operis veſtri, & laboris*; ergo ſupponit, quod ſi obliuiſceretur, eſſet iniuſtus. An, & quo pacto ad meritum de condigno requiratur, vt præmium ſit illi debitum ex iuſtitia, examinabitur infra.

49. Opponuntur aliqua loca Patrum, quibus videntur dicere vitam æternam non dari ex meritis, ſed ex diuina miſericordia. Reſponderi poteſt Patres loqui de meritis habitis ex viribus naturæ, quibus profectò non debetur vita æterna, hoc eſt beatitudo ſupernaturalis: at verò concedunt dari meritis habitis ex viribus gratiæ, quæ merita quia dantur ex diuina miſericordia, ideò vita æterna datur ex diuina miſericordia; & eſt gratia pro gratia. Videri poteſt Bellarm. lib. 5. de Iuſtificat. cap. 6.

QVAESTIO XC.

Vtrum aliqua ſpes poni poſſit in meritis?

1. Videtur, quod non poſſit. Dan. enim 9. dicitur: *non in iuſtificationibus noſtris proſternimus preces noſtras, ſed in miſerationibus tuis multis*; ergo &c.

2. Reſpondeo ex Bellarmino lib. 5. de Iuſtificat. cap. 7. quod hæretici, qui docent omnia opera etiam iuſtorum verè eſſe peccata mortalia, conſequenter docent nullam in meritis poſſe collocari fiduciam, vel ſpem. Ideò Caluinus lib. 3. Inſtitut. cap. 2. Parag. vltimo tragicè declamans contra Petrum Lombardum, quod dixerit ſpem gigni in nobis ex gratia Dei, & meritis præcedentibus, dicit. *Quis non merito tales beſtias execretur? O magiſtrum talibus dignum diſcipulis, quales in inſanis rabularum ſcholis nactus eſt*. Catholici docent præcipuam ſpem, & fiduciam in Deo ponendam, aliquam tamen etiam in meritis poni poſſe, modo ſuperbia caueatur. Ratio eſt manifeſta. Nam licet principalis cauſa ſalutis ſit Deus, tamen etiam merita noſtra ſunt in ſuo genere cauſa ſalutis; ergo licet ſpes conſequendæ ſalutis ſit principaliter ponenda in Deo, tamen poteſt poni ſecundario etiam in meritis.

3. Confirmatur primo ex Scriptura, & Patribus. 2. Eſdræ 1. Nehemias dicit Deo; *Memento mei Domine in bono ſecundum omnia, quæ feci populo huic*. Pſalm. 17. *Et retribuet mihi Dominus ſecundum iuſtitiam meam, quia cuſtodiui vias eius*. Ezechias apud Iſaiam cap. 38. *Obſecro Domine, memento quæſo, quomodo ambulauerim coram te in veritate, & in corde perfecto*. Apoſt. 2. ad Timoth. 4. *Bonum certamen certaui, &c.*

4. Confirmatur ſecundo, ex Patribus. Apud Hieronymum in vita Sancti Pauli primi Heremitæ Paulus dicit: *Peracto curſu ſupereſt mihi corona iuſtitiæ*. S. Hilarion apud eumdem Hieronymum moriens dicit. *Egredere anima mea, quid times? ſeptuaginta prope annis ſeruiſti Deo*. Sanctus Martinus apud Sulpitium in eius vita diabolo dicit; *Quid hic aſtas cruenta bellua? nihil apud me funeſte reperies*. S. Bonauentura in vita Sancti Franciſci refert eius morientis vltima verba fuiſſe: *Educ de cuſtodia animam meam: me expectant iuſti, donec retribuas mihi*.

5. Dicendum ſecundo cum Bellarmino ibidem, quod propter incertitudinem propriæ iuſtitiæ, & pericula vanæ gloriæ, tutius eſt propria merita non conſiderare, & totam fiduciam in diuina miſericordia conſtituere.

6. Probatur: nam vel homo habet vera merita, vel non; ſi non habet, dum fiduciam ponit in proprijs meritis, perniciosè ſe ipſum decipit: ſi habet, ex eo, quod illa non conſideret, ſed totam ſuam ſpem ponat in Deo, nihil amittit apud Deum, qui ſcit illum habere merita. In hoc ſenſu poteſt intelligi illud Luc. 17. *Cum feceritis hæc omnia, dicite; ſerui inutiles ſumus: quod debuimus facere fecimus*: hoc eſt cum feceritis hæc omnia, conſilium do, vt non ponatis ſpem veſtram in proprijs meritis, ſed ſolum in diuina miſericordia, ac dicatis, *ſerui inutiles ſumus*: &c. Ideo Eccleſia in

Collecta Dominicæ ſexageſimæ dicit: *Deus, qui conſpicis, quia ex nulla noſtra actione confidimus*: in Collecta ſecreta Dominicę 2. aduectus; *Vbi nulla ſuppetunt ſuffragia meritorum*; Canone poſt conſecrationem; *Intra quorum nos conſortium, non æſtimator meriti, ſed veniæ quæſumus largitor admitte*. Confirmatur ex Patribus, quos affert idem Bellarminus loco citato.

7. Addit Bellarminus, quod licet fiducia non ponatur in meritis, nihilominus poteſt oriri ex meritis. Explicatur. Nomine fiduciæ à S.Thoma intelligitur ſpes quædam perfecta, & confirmata, quod etiam Seneca inſinuauit, dicens Epiſt.16. ad Lucilium: *De te ſpem habeo, nondum fiduciam*. Hoc poſito: iuſti per bona opera creſcunt in charitate, & conſequenter etiam in ſpe: ergo in iuſtis per bona opera perficitur, & confirmatur ſpes, & euadit fiducia, ac proinde fiducia oritur ex bonis operibus iuſtorum. Confirmatur primò ex Scriptura. Tobiæ 4. *Fiducia magna coram Deo eleemoſyna omnibus facientibus eam*. Iob.11. *Si iniquitatem, quæ eſt in manu tua, abſtuleris, & non manſerit in tabernaculo tuo iniuſtitia, tunc leuare poteris faciem tuam, & habebis fiduciam*. Ad Rom.5. *Tribulatio patientiam operatur, patientia verò probationem, probatio verò ſpem*. 1. ad Timoth.3. *Qui bene miniſtrauit, gradum bonum ſibi acquiret, & multam fiduciam*. 1. Ioann.3. *Si cor noſtrum non reprehenderit nos, fiduciam habemus ad Deum*.

8. Confirmatur ſecundò ex Patribus. Chryſoſtomus Homil.2. in 2. *ad Corinth. Nos optamus, vt ex benefactis habeas fiduciam*. Auguſtinus ſerm.16. de verbis Apoſtoli: *Quæ ſpes eſt, niſi de aliqua conſcientia bonitate?*

9. Ad argumentum in contrarium, reſpondeo exemplo Danielis probari optimum eſſe, vt totam fiduciam collocemus in diuina miſericordia, merita noſtra non conſiderando, non autem probari illicitum eſſe ponere ſecundario aliquam fiduciam in meritis noſtris, vt oſtendimus feciſſe plures viros ſanctiſſimos veteris, & noui teſtamenti.

QVÆSTIO XCI.

Vtrum ad meritum requiratur actus rationalis, liber, moraliter bonus, & qui ſit ſupererogationis?

1. PRimò videtur ad meritum non requiri, vt ſit actus rationalis. Nam etiam naturæ irrationales dicuntur mereri, & exigere ſuas proprietates; ergo &c.

2. Secundò videtur ad meritum præmij non requiri actus poſitiuus bonus, ſed ſufficere negatio, & omiſſio actus mali. Vt enim quis mereatur pœnam, ſufficit, vt omittat actum præceptum; ergo vt mereatur præmium, ſufficit, vt omittat actum prohibitum, ideoque Eccleſ.31. laudatur, *qui inuentus eſt ſine macula; qui potuit tranſgredi, & non eſt tranſgreſſus, facere mala, & non fecit*. Confirmatur: nam ex Pſalmo 46. duo ſunt præcepta iuſtitiæ, nimirum *declina à malo, & fac bonum*; ergo ſicut meremur præmium, faciendo bonum, ſic meremur, declinando à malo.

3. Tertiò videtur, quod licet ex natura rei, & de lege ordinaria ad meritum requiratur, vt ſit actus non ſolum voluntarius, & liber à coactione, ſed etiam liber à neceſſitate, tamen de potentia abſoluta Dei propria ratio meriti poſſet conuenire etiam actibus neceſſarijs, vt docuerunt Maior in 3. diſtinct. 18. quæſt. 1. Gabr. ibidem artic. 1. & Olchoth ibidem quæſt.1. art.4. Meritum enim pendet ab inſtitutione, & acceptatione diuina: ſed Deus potuit ad meritum acceptare etiam actum neceſſarium, & videtur de facto acceptaſſe ad meritum actum neceſſarium, quo Chriſtus amabat Deum clarè viſum; ergo &c. Confirmatur: nam actus charitatis neceſſarius, puta quo Chriſtus amabat Deum, non erat minus, ſed magis honeſtus, quam actus, quo nos amamus Deum; ergo poterat illum acceptare ad meritum, non minus, quam actus, quibus nos diligimus Deum.

4. Quartò videtur vera ſententia quorumdam Theologorum, quos refert, & ſequitur Almainus Tract. 1. moral. cap.13. docentium nos poſſe mereri per actus ſubſtantialiter bonos, & ex aliqua circunſtantia malos, puta per eleemoſynam factam ex amore Dei, & ſimul ex aliquo affectu vanæ gloriæ venialiter peccaminoſo. Illi enim actus, quia ſunt accidentaliter mali, merentur pœnam; ergo quia ſunt ſubſtantialiter boni, merentur præmium. Confirmatur primò; nam Deus in Scriptura legitur aliquando dediſſe præmium aliquibus propter mala opera, bona intentione facta; ergo &c. Confirmatur ſecundò; nam, vt dicitur Iſai. 64. *quaſi pannus menſtruatæ vniuerſæ iuſtitiæ noſtræ*: quia nimirum bona opera iuſtorum ſemper, vel ferè ſemper aliqua leui culpa inficiuntur; ergo opera bona iuſtorum ferè numquam eſſent meritoria apud Deum.

5. Quintò videtur vera ſententia Dionyſij Ciſtercienſis, qui in 3. quæſt.2. art.3. ſub initium, & quæſt.3. art.2. concluſ.6. docuit opera præcepta non eſſe apud Deum meritoria de condigno, ſed meritum de condigno conuenire ſolum operibus ſupererogationis, quæ nimirum fiunt ſine obligatione precepti. Nam apud rempublicam humanam licet qui tranſgreditur legem, per hoc præciſè, quod tranſgrediatur, mereatur pœnam, tamen qui legem obſeruat, per hoc præciſè, quod legem obſeruet, non meretur mercedem; ergo etiam apud Deum.

6. Confirmatur; nam ſeruus per hoc, quod facit actiones præceptas, nihil meretur apud dominum, ideóque Chriſtus, Luc.17. dicit: *Cum feceritis hæc omnia, dicite: ſerui inutiles ſumus, quod debuimus facere fecimus*.

7. Reſpondeo, quod cum oſtenderimus in

in actibus bonis iuſtorum dari meritum de condigno vitæ æternæ, ſequitur, vt examinemus, quid ſit meritum de condigno; & quia ad inueſtigandam quidditatem meriti de condigno, inueſtigandum eſt, quænam conditiones requirantur ad meritum de condigno, debemus inueſtigare, quænam conditiones requirantur ad meritum de condigno. Et primo quidem inueſtigabimus conditiones requiſitas ex parte actus meritorij; ſecundo conditiones requiſitas ex parte perſonæ merentis; tertio conditiones requiſitas ex parte Dei, apud quem meremur; quarto conditiones requiſitas ex parte Chriſti, per quem meremur.

8. Quæritur igitur primo, vtrum ad meritum propriè dictum requiratur actus liber?

9. Reſpondeo affirmatiuè. Probatur primo ratione. Nam meritum propriè dictum conſiſtit in hoc, vt aliquis per actionem ſuam, illique imputabilem ſit dignus compenſatione; ſed ſolæ actiones liberæ ſunt propriè noſtræ, & nobis imputabiles, ſiquidem per liberum arbitrium habemus dominium illas faciendi, vel non faciendi; actiones autem neceſſariæ non ſunt propriè noſtræ, cum non habeamus dominium illas faciendi, vel omittendi, ideoque non ſunt nobis imputabiles; ergo &c. Confirmatur; nam per illas ſolum actiones meremur, per quas nos ipſos agimus, & mouemus; ſed per ſolas actiones voluntarias, & liberas nos ipſos agimus, & mouemus, per actiones autem neceſſarias non tam agimus, & mouemus nos ipſos, quam agimur, & mouemur ab alio; ergo &c. Hæc ratio deſumpta eſt ex S. Thoma 1.2. quæſt. 14, art. 1. vbi concludit. *Creatura rationalis ſe ipſam mouet per liberum arbitrium. Vnde ſua actio habet rationem meriti: quod non eſt in alijs creaturis*; ergo ex S. Thoma ad meritum requiritur, vt agens ſe ipſum moueat per liberum arbitrium, & habeat dominium actus. Idem 1. 2. quæſt. 21. art. 3. ad 2. dicit. *Homo ſic mouetur à Deo, vt instrumentum: quod tamen non excludit, quin moueat ſe ipſum per liberum arbitrium; & ideo per ſuum actum meretur, vel demeretur apud Deum.*

10. Probatur ſecundò ex Scriptura. Eccleſiaſt. 31. dicitur; *Qui potuit tranſgredi, & non eſt tranſgreſſus, facere mala, & non fecit. Ideo ſtabilita ſunt bona illius*: ergo ratio meriti, propter quam in præmium ſtabilita ſunt bona illius, ponitur in ratione liberi, nimirum in hoc, quod non fuerit tranſgreſſus, cum poſſet tranſgredi &c. Apoſt. 1. ad Corinth. 9. *ſi volens hoc ago, mercedem habeo*; & 2. ad Corinth. 9. *Vnuſquiſque prout deſtinauit in corde, non ex triſtitia, aut ex neceſſitate: hilarem enim datorem diligit Deus*; ergo ratio meriti ponitur in hoc, quod actus fiat à volente, & non ex neceſſitate.

11. Probatur tertio ex Patribus, quos affert Bellarminus lib. 5. de iuſtific. cap. 10. Iuſtinus Apologia 1, circa medium; *Neque quicquam horum laude dignum eſſet, niſi illi in vtramque partem conuertere, & quaſi flectere ſe poſſent*. Iren. lib. 4. cap. 7. *Qui operati ſunt bonum, gloriam & honorem percipient, quoniam operati ſunt bonum, cum poſſent non operari*. Clemens Alexand. lib. 1. ſtromatum circa medium; *nec laudes, nec vituperationes, nec honores, nec ſupplicia iuſta ſunt, ſi anima non habeat poteſtatem, & appetendi, & aggrediendi*. Cyrill. Alexand. lib. 2. in Ioann. cap. 54. liberum arbitrium hominis his verbis oſtendit, *qui ad alterutrum ſecundum animi ſui iudicium poteſt proficiſci. Sic enim iuſtè laudem, ſi bene agimus, & contraria, ſi mala committimus, inuenimus*. Tertull. lib. 2. in Marcionem. *Cæterum nec mali merces iure penſaretur ei, qui aut bonus, aut malus neceſſitate fuiſſet inuentus, non voluntate*. Hieron. lib. 2. in Iouinianum: *Liberi arbitrij nos condidit Deus, nec ad vitia neceſſitate trahimur. Alioquin vbi neceſſitas, nec corona, nec damnatio eſt*. Auguſtinus lib. 2. de lib. arb. cap. 1. *Non enim rectè factum, aut peccatum eſſet, quod non fieret voluntate, ac per hoc, & pœna iniuſta eſſet, & præmium, ſi voluntatem non haberet liberam*. Bernardus Serm. 81. in Cant. *Vbi non eſt libertas, nec meritum*. Debet autem aduerti Scripturas, & Patres ad meritum requirere non ſolum libertatem à coactione, ſed etiam libertatem à neceſſitate, quæ eſt libertas indifferentiæ, qua quis poſſit facere malum, & non faciat, poſſit ſe ad vtramque partem conuertere &c.

12. Quæritur ſecundò, vtrum ad meritum apud Deum requiratur actus moraliter bonus & honeſtus?

13. Reſpondeo affirmatiuè cum omnibus Theologis. Ratio eſt, quia apud legiſlatorem, qui per præmia, & pœnas gubernet aliquam Rempublicam rationalem, nemo meretur præmium, niſi qui ſciens, & liberè volens, ſuam operationem conformat legi; nemo meretur pœnam, niſi qui ſciens, & liberè volens, operatur contra legem; ſed Deus eſt legiſlator, qui per præmia, & pœnas gubernat totam Rempublicam creaturarum rationalium; ergo apud Deum nemo præmium meretur, niſi qui ſciens, & liberè volens, ſuam operationem conformat legi æternæ, ac diuinæ; nemo meretur pœnam, niſi qui ſciens, & volens, operatur contra legem diuinam; ſed ſoli actus moraliter boni ſunt conformes legi diuinæ, ſoli actus moraliter mali ſunt difformes legi diuinæ; vt dictum eſt lib. 5. de actibus humanis, quæſt. 32. & ſequentibus; ergo creatura rationalis meretur apud Deum per ſolos actus moraliter bonos.

14. Confirmatur; nam actus moraliter mali procul dubio non merentur præmium, ſed pœnam. Vt enim dicit Auguſt. lib. de Gratia, & lib. arbitrio, cap. 6. *Quæ mala ſunt, non coronat Deus*; actus indifferentes, hoc eſt neque boni, neque mali non merentur præmium, neque pœnam; ergo ſoli actus moraliter boni merentur præmium apud Deum.

15. Infertur primò Deum, licet operetur honeſtiſſimè, eſſe incapacem meriti. Ratio eſt, quia qui meretur præmium, meretur apud legiſlatorem diſtinctum, cuius legi debeat

beat ſe conformare; ſed Deus cum ſit ipſa prima regula, non debet ſe conformare legi vilius legislatoris diſtincti; ergo &c.

16. Infertur ſecundò, quod ſi eſſet poſſibilis pura omiſſio libera, peccatum poſſet dari per puram omiſſionem ſine actu, meritum non poſſet dari per puram omiſſionem ſine actu, ſed ad meritum requireretur actus poſitiuus. Docet hoc expreſsè S. Thomas pluribus in locis, ac præſertim 1.2. quæſt.71. art.5. ad 1. dicens: *Et ideò meritum non poteſt eſſe ſine actu, ſed peccatum poteſt eſſe ſine actu*. S. Thomam ſequuntur communiter Theologi, quos refert Suarius lib.12. de Gratia, cap.2.num.5. Ratio deſumpta ex S. Thoma loco citato eſt, quia ad meritum requiritur actus moraliter bonus; ſed ſolus actus poſitiuus poteſt eſſe moraliter bonus; ergo &c. Probatur minor. Vt enim docet Dionyſius cap.4. de diuinis nomin. *bonum ex integra cauſa, malum ex vnius defectu*; ergo vt actus ſit moraliter bonus, debet eligere obiectum, quod videat eſſe vndique honeſtum, & conforme legi, & ex hoc motiuo, quia honeſtum eſt, & conforme legi, vt ex Ariſtot.2.Ethic. docet S. Thomas 1.2. quæſtion.19. artic.7. ad 3. & omnes Theologi, ac Philoſophi morales; ſed vt obiectum honeſtum faciamus ex hoc motiuo, quia honeſtum eſt, procul dubio requiritur actus poſitiuus; ergo ad meritum procul dubio requiritur actus poſitiuus. E conuerſo ad peccatum ſufficit, vt vel liberè faciamus quod videmus eſse prohibitum, vel vt liberè omittamus quod videmus eſſe præceptum, ſiquidem malum ex vnius defectu; ergo ſi eſſet poſſibilis pura omiſſio libera, & per puram omiſſionē omitteremus actionem, quam cognoſceremus eſſe præceptam, peccaremus, & mereremur pœnam. Vide dicta lib.5. de actibus hum. qu.27. num.13.

17. Infertur tertiò cum Theologis communiter contra Almainum, & aliquos Theologos relatos in 4. argumento ad meritum requiri, vt actus vndique ſit bonus, ac ex nulla circunſtantia malus, & prohibitus. Ratio eſt, quia iuxta axioma Dionyſij paulò ante allatum, *bonum ex integra cauſa, malum ex vnius defectu*; ergo eo ipſo, quod aliquis eligit obiectum, videns vel obiectum, vel actum, propter aliquam circumſtantiam eſſe prohibitum, per talem electionem peccat, ac proindè talis electio ſimpliciter non eſt bona, ſed mala; ſed non poſſumus mereri apud Deum per actum ſimpliciter non bonum, ſed malum; ergo &c. Vide dicta lib. 5. de Actibus hum. quæſt. 27. num.13.

18. Confirmatur ex Scriptura, & Patribus. Matth.6. *Attendite, ne iuſtitiam veſtram faciatis coram hominibus, vt videamini ab eis: alioquin mercedem non habebitis apud Patrem veſtrum, qui in cœlis eſt*: & paulò poſt: *Receperunt mercedem ſuam*; ergo actus alioquin boni, ſi vitientur ex circunſtantia finis, non ſunt meritorij: ideoque Gregor. Homil.12. in Euang. monet: *Compellor dicere, vt bona, quæ agitis, cum magna cautela teneatis, ne per hoc, quod à vobis rectum geritur, fauor, aut gratia humana requiratur, ne appetitus laudis ſubrepat, & quod foris oſtenditur, intus à mercede euacuetur*: Ierem.48. dicitur: *maledictus homo, qui facit opus Dei negligenter*; ergo opus alioquin bonum, propter circunſtantiam negligentiæ amittit meritum, & euadit dignum maledictione. Baſilius Serm.2. de Bapt. cap.8. probat ex profeſſo non eſſe acceptum à Deo opus præcepti non competenter, ſeu non legitimè factum, & addit non legitimè fieri, cum deeſt aliqua circumſtantia debita, dicens: *quod vel præter locum debitum, vel præter temporis opportunitatem, vel præter perſonæ decorum, vel præter cauſam, vel præter menſuram, aut præter ordinem, ſiuè præter animi propoſitum agitur*. Videri poteſt Suar. lib.12. de Gratia cap.4. num.6. & ſequentibus.

19. Addo cum Suario ibidem num.11. actum, qui ex omnibus circunſtantijs ſit bonus, & honeſtus, non amittere meritum ex eo, quod ſimul in eodem inſtanti exerceatur aliquis alius actus realiter diſtinctus, venialiter peccaminoſus, & meritorius pœnæ. Ex. gr. ſi quis, dum exercet actum charitatis, in eodem inſtanti complaceat de actu charitatis, quem exercet, per actum vanægloriæ venialiter peccaminoſum, non amittit meritum actus charitatis. Ratio eſt, quia actus ille charitatis remanet vndique bonus, & honeſtus; ergo remanet placens Deo, & apud Deum meritorius, licet ſimul fiat alius actus Deo diſplicens, & meritorius pœnæ. Confirmatur: nam actus verus ex eo, quod ſimul fiat alius actus falſus, non amittit perfectionem veritatis; ergo à pari.

20. Quæritur tertiò, vtrum ad meritum requiratur opus ſupererogationis, ſeu conſilij, vel poſſimus mereri etiam per opera præcepta?

21. Reſpondeo cum omnibus Theologis contra Dionyſium Ciſtercienſem relatum in 5. argumento, poſſe nos mereri etiam per actus præceptos credendi, ſperandi, & amandi, & per opera præcepta?

22. Probatur primo. Nam in Scriptura vbique obſeruationi mandatorum, & operibus præceptis promittitur merces vitæ æternæ. Matth.19. *Si vis ad vitam ingredi, ſerua mandata*: Eccleſiaſt.31. *Qui potuit tranſgredi, & non eſt tranſgreſſus, facere mala, & non fecit: ideò ſtabilita ſunt bona illius in Domino*; ergo non tranſgreſſioni, quæ procul dubio eſt præcepta, promittitur ſtabilitas bonorum, hoc eſt vita æterna, Luc. 6. *Diligite inimicos veſtros, & erit merces veſtra multa nimis*; ergo dilectio inimicorum ſimul præcipitur, ac ſimul illi promittitur merces multa nimis.

23. Probatur ſecundò. Nam Scriptura operibus bonis promittit indifferenter, & vniuerſaliter mercedem; ergo promiſſio talis non debet reſtringi ad opera bona præcepta. Probatur antecedens, afferendo loca Scrip-

turæ 1. ad Corinth. 3 *Vnuſquiſque propriam mercedem accipiet ſecundum ſuum laborem*: Ad Gal. 6. *Vnuſquiſque quodcumque fecerit bonum, hoc recipiet à Domino*; Apocal. 14. *Opera enim illorum ſequuntur illos*. Concilium etiam Tridentinum ſeſſ. 6. cap. 16. docet: iuſtificatis nihil deeſſe, *quo minùs plenè illis operibus, quæ in Deo ſunt facta, diuinæ legi pro huius vitæ ſtatu ſatisfeciſſe, & vitam æternam verè promeruiſſe cenſeantur*; ergo Tridentinum vniuerſaliter docet bona opera in gratia facta mereri vitam æternam.

24. Probatur tertiò ratione. Nam ratio, quare opera bona apud Deum mereantur mercedem, eſt, quia ſunt moraliter bona, & Deo placentia, ſicut ratio, quare opera mala mereantur pœnam, eſt, quia ſunt mala, & Deo diſplicentia; ſed opera præcepta poſſunt eſſe æquè bona, ac meliora etiam, quam multa opera ſupererogationis; E.G. mors propter fidem præcepta eſt multò melior, quam plurimi actus ſupererogationis; ergo etiam opera præcepta ſunt meritoria apud Deum, & cum ſunt meliora, merentur maius præmiũ, quam opera ſupererogationis minus bona: nam Deus, qui eſt iuſtiſſimus, & ditiſſimus, dat præmium proportionatum bonitati meritorum. Propter hæc fundamenta, & propter auctoritatem communem Theologorũ Suarius lib. 12. de gratia, cap. 5. num. 2. exiſtimat contrariam ſententiam eſſe non ſolum temerariam, ſed etiam erroneam.

25. Addo cum Suario loc. cit. num. 4. opus bonum, cæteris paribus, cum ſit ex præcepto, eſſe magis meritorium, quam cum non eſt præceptum. Ratio eſt, quia ex dictis opus magis bonũ eſt magis meritorium: ſed opus ex eo, quod ſit præceptum, cæteris paribus, eſt magis bonum, vt docet Anſelmus lib. de ſimilitudinibus cap. 82. & 84. ſiquidem habet etiam honeſtatem obedientiæ; ergo &c. Confirmatur: nam vt ex S. Thoma, Caietano, & alijs docet Suar. tom. 2. de Relig. lib. 1. de Voto, cap. 17. idem opus, ſi fiat ex voto, cæteris paribus, eſt melius, & magis meritoriũ, quam ſi fiat ſine obligatione voti, quia cum fit ex voto, addit honeſtatem religionis; ergo à pari.

26. Ad 1. Meritum, quo naturæ irrationales dicuntur mereri proprietates, quas exigunt, eſt meritum improprium, & metaphoricum, ſiquidem proprietates non debentur illis propter actiones, quarum habeant dominium, & quæ ſint illis imputabiles, prout requiritur ad meritum proprium, vt dictum eſt num. 8.

27. Ad 2. concedo antecedens, & nego conſequentiam. Num. 14. allata eſt diſparitas. Qui ergo declinat à malo, & non tranſgreditur, cum poſſit tranſgredi, meretur laudem, & præmium, ſi declinat à malo, & non tranſgreditur ex amore honeſtatis, quæ elucet in ipſa non tranſgreſſione: ſi non tranſgreditur ſine amore vllius honeſtatis, non meretur laudem, neque præmium.

28. Ad 3. Patres, ac Theologi communiter docent, vel ſupponunt, actum, & opus non liberum, neque de potentia abſoluta poſſe à Deo acceptari ad meritum, vel demeritum. Probatur: nam ex Patribus allegatis num. 10. Clemens Alexandrinus, Cyrillus Alexandrinus, Tertullianus, & Auguſtinus dicunt præmia, & pœnas non poſſe à Deo iuſtè retribui, niſi actibus liberis; ſed ſi Deus poſſet etiam actus non liberos acceptare ad meritum, poſſet præmia iuſtè retribuere actibus non liberis; ergo ſupponunt Deum neq; de potentia abſoluta poſſe actus nõ liberos acceptare ad meritum. Confirmatur: nam nemo meretur pœnam per actum, quem vitare non poteſt; ergo nemo poteſt mereri præmium per actum non liberum. Ratio eſt, quia de eſſentia actus meritorij, ac demeritorij eſt, vt ſit imputabilis operanti; ſed imputabilitas conſiſtit in hoc, vt in poteſtate agentis ſit actum facere, vel omittere; ergo de eſſentia meriti eſt, vt actus ſit liber merenti. Nego igitur cum communi ſententia Chriſtum propriè meruiſſe per actum charitatis illi non liberum, ac dico, quod licet talis actus eſſet honeſtiſſimus, tamen non erat honeſtus honeſtate imputabili, ac proinde meritorius. Licet igitur meritum non poſſit dari ſine honeſtate, tamen honeſtas dari poteſt ſine merito, ac de facto actus diuini ſunt honeſtiſſimi, ac non ſunt meritorij: actus etiam beatorum ſunt honeſti, & tamen non ſunt meritorij.

29. Ad 4. dictum eſt num. 15. ad actum meritorium requiri, vt idem numero ex nulla circumſtantia ſit peccaminoſus. Ad exempla, quæ afferuntur ex Scriptura, reſpondeo ex doctrina S. Thomæ 1.2. quæſt. 114. art. 10. ad 2. negando Deum vnquam remuneratum eſſe aliquam actionem prauam bona intentione factam. Primò afferuntur obſtetrices Ægyptiæ, quæ, vt narratur Exodi 1. timentes Deum noluerunt interficere infantes maſculos Iudæorum, & apud Pharaonem ſe excuſarunt mendacio. Dicendum, quod Deus remuneratus eſt actum, quo noluerunt interficere infantes maſculos, qui actus vndique fuit bonus, & honeſtus, non autem remuneratus fuit mendacium, quo ſe excuſarunt, quod fuit venialiter peccaminoſum, & fuit actus diſtinctus ab eo, quo paruulos noluerunt occidere. Eodem pacto reſpondeo ad ſecundum exemplum Rahab meretricis ex Ioſue 2. & 6. & ex Apoſt. ad Hebr. 11. Dicendum enim, quod Deus remuneratus eſt actum vndique bonum, quo recepit, & abſcondit nuncios Iſraelitarum, non autem mendacium, quo ſe excuſauit apud Regem Iericho. Tertium exemplum eſt Nabuchodonoſor, quem vt legitur Ezechiel. 29. Deus remuneratus eſt ſpolijs Ægypti, quia Tyrum obſederat, & expugnarat, licet id egiſſet, non ex motiuo honeſtatis, ſed ex prauo motiuo ambitionis. Reſpondet S. Thomas Deum dediſſe Nabuchodonoſor, & eius exercitui

præ-

prædam Ægypti, non vt oſtenderet ſibi placuiſſe actus, quibus Nabuchodonor, & eius exercitus obſedit, & expugnauit Tyrum, ſed vt oſtenderet ſibi placuiſſe ſupplicium Tyriorum, ad quos puniendos vſus eſt Nabuchodonoſor, eius actus vtpotè prauos non intendendo, ſed permittendo. Addi poteſt Nabuchodonoſor cum exercitu in obſidione Tyri plurium annorum exercuiſſe plures actus moraliter bonos, quos Deus ſit propriè remuneratus præmio temporali. Ad ſecundam confirmationem dico noſtras iuſtitias dici ſicut pannum menſtruatæ, propter peccata venialia, quæ ſolemus committere ſimul cum actibus bonis, licet ſint realiter diſtincta ab actibus bonis.

30. Ad 5. dictum eſt num. 18. & ſeqq. etiam actus præceptos poſſe eſſe meritorios. Dum opponitur primò, quod apud Rempublicam humanam ſubditi non merentur præmium per hoc præcisè, quod leges obſeruent, reſpondeo id oriri ex paupertate Reipublicæ humanæ, quæ non poteſt remunerari ſingulos actus obſeruatiuos legum. At Deus, qui habet infinitas diuitias, poteſt, ac debet remunerari omnes, & ſingulos actus honeſtos, & conformes legi æternæ, & de facto ſingulis mercedem promiſit. Dum opponitur ſecundo, quod ſeruus per hoc, quod faciat actiones præceptas, non meretur apud dominum. Reſpondeo rationem eſſe, quia domini creati præcipiunt ſeruis, non ad vtilitatem ſeruorum, ſed ad vtilitatem dominorum. At Deus præcipit creaturis rationalibus ad vtilitatem creaturarum rationalium, vt per obſeruantiam præceptorum mereantur obtinere ſuum finem, hoc eſt felicitatem; ergo cum obſeruant præcepta, debet illas remunerari mercede felicitatis, ac vitæ æternæ.

QVÆSTIO XCII.

Vtrum ad meritum præmij ſupernaturalis, ac vitæ æternæ requiratur actus voluntatis intrinſecè ſupernaturalis, & habens motiuum, & finem ſupernaturalem?

1. Videtur, quod omnes actus moraliter boni, & honeſti, eliciti ab homine iuſto, & habente gratiam ſanctificantem, etiamſi fiant ex fine, & motiuo merè naturali, & neque extrinſecè ordinentur ad finem ſupernaturalem à charitate, vel alia virtute infuſa, ſint meritorij de condigno vitæ æternæ, & ſupernaturalis beatitudinis: primò quia licet homo ſit entitas naturalis, tamen per gratiam ſanctificantem dignificatur ita, vt ſit dignus vita æterna, & beatitudine ſupernaturali; ergo actus moraliter honeſti iuſtorum licèt ſint naturales, tamen per gratiam ſanctificantem poterunt dignificari ita, vt mereantur de condigno beatitudinem ſupernaturalem. Gratia enim proportionaliter dignificat hominem, ac actus honeſtos elicitos ab homine.

2. Secundò filius adoptiuus Dei per omnes actus moraliter bonos meretur præmium proportionatum filio adoptiuo: ſed præmium proportionatum filio adoptiuo eſt hæreditas, & ſupernaturalis beatitudo; ergo &c.

3. Tertiò, vt arguit Vaſquez, Scriptura omnibus bonis operibus iuſtorum promittit mercedem ſupernaturalis beatitudinis, nec ſuas promiſſiones reſtringit ad opera facta ex motiuo, & fine ſupernaturali; ergo tales promiſſiones non ſunt à nobis reſtringendæ ad ſola opera facta ex motiuo, & fine ſupernaturali.

4. Quartò etiam Patres, & Concilia, ac præſertim Tridentinum ſine vlla reſtrictione tribuunt merita vitæ æternæ omnibus bonis operibus iuſtorum.

5. Quintò omnia opera iuſtorum procedentia ex auxilijs gratiæ actualis per Chriſtũ, ſunt meritoria vitæ æternæ; ſed omnia opera bona iuſtorum procedunt ex auxilijs gratiæ per Chriſtum, vt ex Scriptura, Concilijs, & Patribus probat Vaſq. diſput. 217. cap. 5. ergò &c.

6. Sextò ſi ad meritum vitæ æternæ requireretur ordinatio ad finem ſupernaturalem, innumera opera bona iuſtorum, cum fiant ſine tali ordinatione, carerent mercede vitæ æternæ, quod eſt abſurdum.

7. Septimò iuſti per opera bona moralia ſemper fiunt magis iuſti; ergo fiunt digni maiori beatitudine ſupernaturali, ac proinde bona opera moralia ipſorum merentur vitam æternam, & ſupernaturalem beatitudinem.

8. Octauò videtur ſaltem, quod actus moraliter boni, & intrinſecè naturales, ſi imperentur extrinſecè per actum charitatis, vel alterius virtutis infuſæ, & extrinſecè ordinentur ad finem ſupernaturalem, mereantur præmium ſupernaturale. Nam actus externi intrinſecè naturales, ſi imperentur per actum ſupernaturalem, ſunt meritorij vitæ æternæ; ergo etiam actus interni honeſti, & intrinſecè naturales, ſi imperentur per actum ſupernaturalem, ſunt meritorij vitæ æternæ.

9. Reſpondeo plures eſſe ſententias, quas refert Suarius lib. 12. de Gratia, cap. 7. & 10. Prima Dominici Soti lib. 3. de Natura, & Gratia, cap. 4. Michaelis Medinę 1.2. quæſt. 18. artic. 9. num. penultimo, & quæſt. 114. art. 4. Vaſquez 1.2. diſput. 217. quam etiam tribuunt Victoriæ, S. Thomæ, & antiquis Thomiſtis, docet actus iuſtorum moraliter bonos, & honeſtos, intrinſecè naturales, etiamſi fiant ex fine, & motiuo merè naturali, & neque extrinſecè ordinentur ad finem ſupernaturalem per actum charitatis, vel alterius virtutis infuſæ, eſſe meritorios de condigno vitæ æternæ, & beatitudinis ſupernaturalis.

10. Secunda ſententia docet actus honeſtos

ſtos naturales iuſtorum poſſe eſſe meritorios de condigno vitæ æternæ, ſed ad hoc non ſufficere, vt eliciantur in ſtatu gratiæ, ſed requiri, vt aliquo pacto referantur ad Deum per actum charitatis: & addunt ſufficere, vt referantur in vniuerſali per actum præteritum, quo quis omnes ſuas actiones voluerit referre in Deum. Suarius loco citato hanc ſententiã tribuit Capreolo in 2. diſt.41. quæſt.1. art. 1. conc.2. Caietano 1.2. quæſt. 21. art. 3. & qu. 100. art.10. Valentię tom.2. diſp.8. q. 6. puncto 3. §. *porro*, dum dicit ad meritum ſufficere, quod ille actus vniuerſalis præceſſerit, vel quod iuſtus operans ſit ita affectus erga Deũ, vt quidquid boni facit, ſine difficultate in Deum referret, ſi de hoc cogitaret. Addit Suarius huic ſententiæ fauere S. Thomam in 2. diſt.40. quæſt.1. art.5. ad 3. & quæſt. 2. de Virtutibus, ſeu vnica de charitate art. 3. præſertim ad 3, & 9.

11. Tertia ſententia docet, quod ad hoc, vt actus iuſtorum moraliter honeſti, & naturales ſint meritorij vitæ æternæ, non ſufficit, vt referantur illo actu vniuerſali, ſed requiritur, & ſufficit, vt referantur ſaltem virtualiter, per actum nimirum præteritum remanentem in ſua virtute. Hanc opinionem, teſte Suario, ſequuntur aliqui moderni, qui hoc pacto interpretantur ſententiam S. Thomæ, nec non S. Bonauenturæ in 2. diſt. 41. art. 1. quæſt.3. & antiquorum Theologorum.

12. Quarta ſententia Suarij lib.12.de Gratia, cap.10. num. 15. & ſequentibus docet, quod ad hoc, vt actus honeſti intrinſecè naturales ſint meritorij, requiritur, & ſufficit, vt actualiter, vel virtualiter referantur ad finem ſupernaturalem per actum charitatis, vel alterius virtutis ſupernaturalis.

13. Quinta ſententia, quam aliqui tribuunt Durando in 2.diſt.40.quæſt.2. & Gabr. in 2. diſt.41. art.3. dub. 2. docet actus morales, vt ſint meritorij, debere referri actu in Deum per actum charitatis tunc exiſtentem. Verum Suarius putat Durandum, & Gabrielem loqui de relatione virtuali, ac proinde hanc quintam ſententiam nullum habere auctorem.

14. Sexta ſententia docet nullam relationem charitatis, vel alterius virtutis infuſæ ſufficere, vt actus honeſtus intrinſecè naturalis fiat meritorius vitæ æternæ, ſed ad meritum præmij ſupernaturalis requiri actus intrinſecè ſupernaturales, & habentes motiuũ, & finem ſupernaturalem. Suarius tribuit hanc opinionem Bannez 2.2. quæſt.24. art. 6. dub. 5. ac dicit illam ſatis expreſsè tradi à S. Bonauentura in 2. diſt. 40. art. 2. quæſt. 3. & habere magnum fundamentum in S. Thoma 1. p. q.95. art.4.

15. Sex iſtæ ſententiæ breuitatis gratia poſſunt reduci ad tres. Prima, quam ſequitur Vaſquez, docet actus honeſtos intrinſecè naturales elicitos à iuſtis eſſe meritorios de cõdigno vitæ æternæ, etiamſi per nullum actum ſupernaturalem referantur ad finem ſupernaturalem. Secunda extremè contraria docet actus honeſtos intrinſecè ſupernaturales non poſſe eſſe meritorios vitæ æternæ, vel vllius præmij ſupernaturalis, etiamſi referantur extrinſecè ad finem ſupernaturalem per aliquem actum ſupernaturalem. Tertia ſententia media, quam ſequitur Suarius, docet actus honeſtos intrinſecè naturales elicitos à iuſtis poſſe eſſe meritorios vitæ æternæ, ſi per aliquem actum ſupernaturalem referantur extrinſecè ad finem ſupernaturalem. Auctores huius tertiæ ſententiæ ſubdiuiduntur. Nam aliqui dicunt debere referri actualiter per actum tũc exiſtentem: alij dicunt ſufficere, vt referantur virtualiter per actum præteritum remanentem in ſua virtute; alij dicunt ſufficere, vt referantur per actum quomodocumque præteritum, licet non remaneat virtualiter in ſua virtute: aliqui dicunt debere referri per actũ charitatis: aliqui dicunt ſufficere, vt referantur per quemlibet actum ſupernaturalem.

16. Dicendum primò cum Suario lib. 12. de Gratia, cap.10. nu.15. contra Vaſquez 1. 2. diſp. 217. Actus honeſti intrinſecè naturales eliciti à iuſtis, cum nullo actu ſupernaturali referuntur ad finem ſupernaturalem, non ſunt meritorij vitæ æternæ, neque vllius præmij ſupernaturalis.

17. Probatur primò ratione deſumpta ex S. Thoma 1.2. quæſt. 109. art. 5. in corpore. Nam meritũ debet eſſe proportionatum præmio, ac debet eſſe eiuſdem ordinis; ſed præmium vitæ æternæ, hoc eſt viſio beatifica, eſt intrinſecè ſupernaturale; ergo actus meritorij vitæ æternæ debent eſſe intrinſecè ſupernaturales: & quia vires naturæ non ſufficiunt ad faciendos actus intrinſecè ſupernaturales, ideo ad faciendos actus meritorios vitæ æternæ neceſſaria eſt gratia intrinſecè ſupernaturalis. Idcirco Arauſicanum 2. can.7. docet: *Si quis per naturæ vigorẽ bonum aliquod, quod ad ſalutem pertinet vitæ æternæ, cogitare, vt expedit, aut eligere, ſiuè ſalutari, id eſt euangelicæ prædicationi conſentire poſſe confirmat, abſque illuminatione, & inſpiratione Spiritus Sancti, hæretico fallitur ſpiritu.* Ideo etiam S. Thomas in 2. diſt. 27. quæſt. 1. art. 3. docet meritum, & præmium debere eſſe eiuſdem ordinis, itaut ſi præmium excedit vires naturæ, etiam meritum excedat: & 1. p. quæſt.62. art.4. ad 1.& 2. dicit, Angelum non meruiſſe, niſi per bonum opus ſuperans eius vires.

18. Dices: homo licet ſit entitas intrinſecè naturalis, tamen per gratiam ſanctificantem dignificatur ita, vt illi debeatur vita æterna, & viſio beatifica per modum hæreditatis: ergo actus honeſti, licet ſint intrinſecè naturales, tamen per gratiam ſanctificantem poſſunt ita dignificari, vt debeatur illis vita æterna, & viſio beatifica per modum præmij.

19. Reſpondeo, concedo antecedens, & nego conſequentiam. Diſparitas eſt, quia poteſt quidem intelligi, quod ſubſtantia in-

qua, quæ ex ſua natura eſt inclinata, & apta moueri ſolum ad terminum inferiorem, per aliquid ſuperadditum inclinetur, & conſtituatur apta moueri, & conſequi terminum ſuperiorem; ex. gr. aqua per ſuam naturam eſt inclinata, & apta moueri deorſum, & tamen calefacta, & rarefacta à Sole conſtituitur inclinata, & apta aſcendere, ac moueri ſurſum; at non poteſt intelligi, quod ipſe motus ad aliquem terminum, & finem inferiorem, per aliquid ſuperadditum eleuetur ad hoc, vt moueatur ad terminum, & finem ſuperiorem: ex. gr. non poteſt intelligi, quod ipſe motus deorſum eleuetur ad hoc, vt moueatur ſurſum; ſed homo eſt ſubſtantia ex ſua natura inclinata, & apta moueri ad finem inferiorem beatitudinis naturalis; ergo optimè intelligitur, quod per gratiam ſuperadditam ordinetur ad finem ſuperiorem beatitudinis ſupernaturalis. E conuerſo actus honeſti intrinſecè naturales ſunt motus, quibus homo mouetur ad finem inferiorem beatitudinis naturalis; ergo non poteſt intelligi, quod per gratiam eleuentur ad hoc, vt per illos homo moueatur ad finem ſuperiorem, & ſupernaturalem, illumque mereatur.

20. Confirmatur: nam eſt abſurdum, quod quis amando propter ſe finem, & bona merè naturalia, & non ſe attollens ad amandum propter ſe bona ſupernaturalia, mereatur bona ſupernaturalia: actus enim non poteſt mereri bonum ſuperiùs eo, quod intendit, & ſi accipiat bonum, quod intendit, accipit totam ſuam mercedem; ſed actus merè naturales amant propter ſe finem, & bona merè naturalia; ergo &c. Videri poſſunt quæ de differentia actuum naturalium, & ſupernaturalium dixi ſupra quæſt. 77. num. 10. & ſeq.

21. Probatur ſecundo concluſio ex Scriptura. Nam Scriptura, cum promittit præmium vitæ æternæ bonis operibus moralibus, ſemper addit aliquid, quod ſignificat illa fieri debere ex motiuo, & fine ſupernaturali; ergo niſi fiant ex motiuo, & fine ſupernaturali, non merentur præmium ſupernaturale. Probatur antecedens, afferendo loca Scripturæ. Matth. 10. *Qui recipit prophetam in nomine prophetæ, mercedem prophetæ accipiet; & qui recipit iuſtum in nomine iuſti, mercedem iuſti accipiet: & qui potum dederit vni ex minimis iſtis calicem aquæ frigidæ tantum in nomine diſcipuli, non perdet mercedem ſuam:* Eodem cap. 10. *Ad præſides, & reges ducemini propter me;* Matth. 19. *Omnis, qui reliquerit domum, aut fratres &c. propter nomen meum, centuplum accipiet, & vitam æternam poſſidebit:* Marci 9. *Quicumque dederit vobis calicem aquæ in nomine meo, quia Chriſti eſtis;* Luc. 9. *Quicumque ſuſceperit puerum iſtum in nomine meo, me ſuſcipit;* ſed particulæ illæ *in nomine prophetæ, in nomine iuſti, in nomine diſcipuli, in nomine meo, propter me, propter nomen meum*, ſignificant motiuum ſupernaturale, ergo actibus honeſtis moralibus non promittitur præmium vitæ æternæ, niſi enim fiunt ex motiuo, & fine ſupernaturali. Ideò Apoſt. ad Coloſs. 3. monet: *Omne, quodcumque facitis in verbo, aut in opere, in nomine Domini Ieſu Chriſti facite*, vt nimirum ſint meritoria vitæ æternæ. Ideo Chriſtus Matth. 6. dixit: *Si diligitis eos, qui vos diligunt, quam mercedem habebitis?* ſignificans opera naturalia non mereri mercedem ſupernaturalem.

22. Confirmatur; nam Scriptura docet hominem non mereri, niſi per opera facta ex fide, & per illa ſola iuſtificari, hoc eſt in iuſtitia creſcere; ſed quandoquidem fides eſt *ſperandarum ſubſtantia rerum*, proponit finem ſupernaturalem, ac proinde illa ſolum fiunt ex fide, quæ fiunt ex fine, & motiuo ſupernaturali; ergo homo non meretur vitam æternam, neque iuſtificatur, niſi per opera facta ex motiuo, & fine ſupernaturali. Probatur minor, afferendo loca Scripturæ. Ad Gal. 5. *Neque circumciſio aliquid valet, neque præputium, ſed fides, quæ per charitatem operatur;* Iacobi 2. dicitur. *Abraham iuſtificatum ex operibus, quoniam fides cooperabatur operibus illius.* Ideo Scripturæ, Concilia, & Patres, ac præſertim Auguſtinus paſſim docent fidem eſſe initium omnis iuſtitiæ, & meriti.

23. Probatur tertiò ex patribus. S. Leo ſerm. 7. de quadrageſ. cap. 2. loquens de operibus miſericordiæ dicit; *Non ſunt fraudanda ſua laude, ſi propter naturæ communicationem fiant: ſed quia non ex fidei fonte procedit, ad præmia æterna non peruenit. Ideò alia eſt conditio operum cæleſtium, alia terreſtrium;* ergo admittit in iuſtis opera laudabilia, ac proindè honeſta, & tamen non meritoria vitæ æternæ, quia non procedunt ex fide, S. Gregor. homil. 27. *Sunt nonnulli, qui diligunt proximum, ſed per affectum cognationis, & carnis, quibus tamen in hac dilectione ſacra eloquia non contradicunt. Sed aliud eſt, quod ſponte tribuitur naturæ, aliud, quod præceptis dominicis tribuitur obedientiæ. Hi nimirum, & proximum diligunt, & tamen illa ſublimia dilectionis præmia non aſſequuntur.*

24. Dicendum ſecundò contra Suarium lib. 12. de gratia, cap. 10. num. 19. & cap. 12. num. 22. Actus honeſti intrinſecè naturales eliciti à iuſtis, etiamſi imperentur per actum ſupernaturalem, non addunt actibus imperantibus nouum meritum præmij ſupernaturalis.

25. Probatur. Nam actus ex ſe non meritorius additus actui meritorio non auget meritum; ergo actus ex ſe non meritorius præmij ſupernaturalis, ſed ſolum meritorius præmij naturalis, additus actui meritorio præmij ſupernaturalis, non auget meritum præmij ſupernaturalis, ſed ſolum addit meritum præmij naturalis; ſed actus intrinſecè naturalis ex ſe non eſt meritorius præmij ſupernaturalis, cum ſit improportionatus tali præmio, ſed ſolum eſt meritorius præmij naturalis; ergo non auget meritum præmij, ſupernaturalis.

26. Confirmatur, & explicatur. Nam quia actio externa imperata ex ſe non eſt meritoria, addita actui interno imperanti non auget meritum actus imperantis, vt fatetur Suarius lib. 12. de gratia cap. 6. & probabitur inferius quæſt. 94. ergo quia actus internus naturalis imperatus ex ſe non eſt meritorius præmij ſupernaturalis, additus actui imperanti ſupernaturali non auget meritum præmij ſupernaturalis.

27. Reſpondet Suarius, quod actus naturalis, ſicut ab actu imperante dirigitur ad finem ſupernaturalem, ità eleuatur ad hoc, vt ſit meritorius præmij ſupernaturalis.

28. Sed contra, nam ſicut cũ actio externa ex ſe non meritoria ab interno actu imperãte eleuatur extrinſecè ad hoc, vt ſit meritoria, non auget meritum actus imperantis, ità cum actus internus naturalis ex ſe non meritorius præmij ſupernaturalis, eleuatur extrinſecè ad hoc, vt ſit meritorius præmij ſupernaturalis, non auget meritum præmij ſupernaturalis actus imperantis. Eadem enim eſt ratio.

29. Ad 1. Num. 19. allata eſt diſparitas, propter quam tametſi homo, cum ſit entitas naturalis, per gratiam poteſt reddi dignus fine, & beatitudine ſupernaturali, tamen actus honeſtus naturalis per gratiam non poteſt reddi meritorius præmij ſupernaturalis.

30. Ad 2. diſtinguo maiorem; filius adoptiuus per omnes actus proportionatos dignitati, & fini filij adoptiui, meretur præmium proportionatum filio adoptiuo, concedo; per omnes actus etiam improportionatos dignitati, & fini filij adoptiui, nego maiorem; concedo minorem; & nego conſequentiam. Filius adoptiuus per omnes actus, proportionatos dignitati, & fini filij adoptiui meretur præmium ſupernaturale, hoc eſt felicitatem, & finem ſupernaturalem; per actus autem naturales improportionatos dignitati, & fini filij adoptiui, ac proportionatos ſolum præmiis naturalibus, meretur ſolum præmia naturalia. Explicatur, Ignis, qui habet pro fine locum ſurſum, per actus proportionatos igni, & loco ſurſum, mouetur ſurſum, per motus autem habentes pro fine locum deorſum, procul dubio non mouetur ſurſum, ſed deorſum; ergo à pari; nam proportionalis eſt ratio.

31. Ad 3. Scriptura dum promittit mercedem ſupernaturalis beatitudinis operibus iuſtorum, ſæpè reſtringit promiſſionem ad opera facta ex fine, & motiuo ſupernaturali, vt oſtenſum eſt num. 21. & 22. Quia verò ſæpè habetur expreſsè hæc reſtrictio, vt patet ex teſtimoniis allatis, ideò cum non habetur, eſt ſubintelligenda.

32. Ad 4. Patres etiam dum dicunt bonis operibus iuſtorum dari vitam æternam, ſæpè expreſsè reſtringunt hoc ad bona opera facta ex fine, & motiuo ſupernaturali, ideoquè cum talem reſtrictionem non exprimunt, illa eſt ſubintelligenda. Tridentinum ſatis clarè inſinuat opera bona iuſtorum ad hoc, vt ſint meritoria vitæ æternæ, debere eſſe intrinſecè ſupernaturalia, & ex ſupernaturali motiuo facta. Primò enim ſeſſ. 6. cap. 16. dicit. *Cum enim ille ipſe Chriſtus Ieſus, tanquam caput in membra, & tanquam vitis in palmites, in ipſos iuſtificatos iugiter virtutem influat, quæ virtus bona eorum opera ſemper antecedit, & comitatur, & ſubſequitur, & ſine qua nullo pacto Deo grata, & meritoria eſſe poſſunt, nihil ipſis iuſtificatis amplius deeſſe credendum eſt, quominus plenè illis quidem operibus, quæ in Deo facta ſunt, diuinæ legi pro huius vitæ ſtatu ſatisfeciſſe, & vitam æternam ſuo etiam tempore, ſi tamen in gratia deceſſerint, conſequendam promeruiſſe cenſeantur*; ergo Tridentinum ad hoc, vt bona opera iuſtorum ſint meritoria vitæ æternæ, duas conditiones exigit: prima eſt, vt Chriſtus in ea influat per ſuam virtutem, & gratiam; ſecunda vt talia opera in Deo ſint facta; ſed ex vtraque conditione ſequitur talia opera debere eſſe intrinſecè ſupernaturalia; ergo &c. Probatur minor; nam eatenus Chriſtus per ſuam virtutem, & gratiam debet influere in bona opera iuſtorum, quatenus debent eſſe ſupra vires naturæ; ergo ex neceſſitate talis influxus infertur ſupernaturalitas talium operum. Rursùs eatenus dicuntur in Deo fieri, quatenus fiunt ex virtute, & fine excedente naturam; ergo etiam ex eo, quod talia opera debeant eſſe facta in Deo, infertur operum ſupernaturalitas. Secundò Tridentinum eodem capite, poſtquã dixit opera bona iuſtorum mereri vitam æternam, ſubdit. *Abſit tamen, vt Chriſtianus homo in ſe ipſo vel confidat, vel glorietur, & non in Domino, cuius tanta eſt erga homines bonitas, vt eorum velit eſſe merita, quæ ſunt eius dona*; ſed eatenus non poſſumus gloriari in nobis ipſis, quatenus merita vitæ æternæ non poſſunt haberi viribus naturæ, ſed ſolum per vires gratiæ, ideoque ſpecialiter debent eſſe dona Dei; ergo actus meritorij vitæ æternæ non poſſunt haberi per vires naturæ, ſed ſolum per vires gratiæ, ac proindè debent eſſe intrinſecè ſupernaturales: nam actus intrinſecè naturales poſſunt haberi per vires naturæ. Tertiò eadem ſeſſione, can. 32. dicit. *Si quis dixerit hominis iuſtificati bona opera ità eſſe Dei dona, vt non ſint ipſius iuſtificati merita, aut ipſum iuſtificatum bonis operibus, quæ ab eo per gratiam Dei, & Ieſu Chriſti meritum, cuius viuum membrum eſt, fiunt, non verè mereri augmentum gratiæ, vitam æternam &c. anathema ſit*; ſed eatenus iuſti ad facienda opera meritoria indigent gratia Dei, quatenus ad ea non ſufficiunt vires naturæ, adeoque ſunt ſupernaturalia; ergo bona opera meritoria vitæ æternæ debent eſſe ſupernaturalia. Videri poteſt Suarius lib. 12. de gratia cap. 7. num. 2. & ſequentibus.

33. Ad 5. diſtinguo maiorem; omnia opera meritoria procedentia ex auxilijs gratiæ ordinis naturalis ſunt meritoria vitæ æternæ, nego; procedentia ex auxilijs ordinis ſupernaturalis, concedo; diſtinguo eodem pacto minorem; & nego conſequentiam. Vaſquez docet omnem cogitationem congruam ad ope-

ra bona, etiam naturalia eſſe gratiam per Chriſtum. Alij id negant. Tranſmiſſo hoc, dico cogitationem congruam ad opera bona merè naturalia eſſe gratiam ordinis merè naturalis; opera autem procedentia ex gratia ordinis merè naturalis, non eſſe meritoria vitæ æternæ, & præmij ſupernaturalis.

34. Ad 6. Reſpondeo iuſtos regulariter, cum faciunt bona opera, illa facere ex fide, quæ proponit finem ſupernaturalem, adeoque ex fine, & motiuo ſupernaturali, & per actum voluntatis intrinſecè ſupernaturalem, & ſic meritorium vitæ æternæ. Falſum proinde eſt innumera opera iuſtorum carere præmio ſupernaturali. Opera etiam bona naturalia, quæ aliquando exercent, poteſt Deus compenſare præmio aliquo naturali.

35. Ad 7. Iuſti per bona opera naturalia fiunt magis iuſti aliqua iuſtitia ſecundum quid, naturali, & imperfecta, qua merentur aliquod præmium naturale, at non fiunt magis iuſti iuſtitia ſupernaturali, ideoque non merentur præmium ſupernaturale.

36. Ad 8. Sicut actus externi ex ſe non meritorij, cum imperantur per actus internos, conſtituuntur meritorij denominatiuè, ſed ità, vt non augeant meritum actuum internorum; ſic actus interni naturales ex ſe non meritorij præmij ſupernaturalis, cum imperantur per actus internos ſupernaturales, conſtituuntur denominatiuè meritorij præmij ſupernaturalis, ſed ità, vt non augeant meritum ſupernaturale actuum ſupernaturalium, à quibus imperantur, vt dictum eſt num. 28.

QVÆSTIO XCIII.

Vtrum ad hoc, vt actus ſupernaturales ſiat meritorij vitæ æternæ, debeant eſſe eliciti, vel imperati à charitate?

1. Videtur ſolus actus elicitus à charitate eſſe meritorius de condigno præmij ſubſtantialis, hoc eſt augmenti gratiæ ſanctificantis, & viſionis beatificæ, actus autem aliarum virtutum infuſarum mereri de condigno ſolum præmium accidentale; primò quia S. Thomas 1. p. quæſt. 95. artic. 4. dicit. *Quantitas meriti ex duobus poteſt penſari; primò ex radice charitatis, & gratiæ, & talis quantitas meriti reſpondet præmio eſſentiali, quod conſiſtit in Dei fruitione; alio modo conſiderari poteſt quantitas meriti ex quantitate operis, quæ quidem eſt duplex, ſcilicet abſoluta, & proportionalis, & tamen vtraque reſpondet præmio accidentali, quod eſt gaudium de bono creato.* Idem videtur docere S. Bonauentura in 2. diſtint. 40. artic. 2. quæſt. 3.

2. Secundò Scriptura ſoli charitati, ſeu dilectioni Dei promittit præmium eſſentiale viſionis Dei; ergo &c. Probatur antecedens, afferendo loca Scripturæ. Ioann. 14. *Si quis diligit me, diligetur à Patre meo, & ego diligam eum, & manifeſtabo ei me ipſum.* Ad Gal. 5. *Neque circumciſio aliquid valet, neque præputium, ſed fides, quæ per charitatem operatur.* 1. ad Corinth. 2. *Oculus non vidit, neque auris audiuit, & in cor hominis non aſcenderunt, quæ præparauit Deus diligentibus ſe.* Iac. 1. *Beatus vir, qui ſuffert tentationem, quoniam cum probatus fuerit, accipiet coronam vitæ, quam præparauit Deus diligentibus ſe.*

3. Tertiò præmium ſubſtantiale correſpondet noſtræ iuſtitiæ apud Deum; ſed ſola charitas eſt noſtra iuſtitia iuxtà illud Auguſtini lib. de natura, & gratia, cap. 42. *Charitas eſt veriſſima, pleniſſima, perfectiſſimaque iuſtitia;* & cap. 70. *Charitas inchoata, inchoata iuſtitia eſt; charitas prouecta, prouecta iuſtitia eſt; charitas magna, magna iuſtitia eſt; charitas perfecta, perfecta iuſtitia eſt;* ergo &c.

4. Quartò meritum de condigno debet eſſe æquale præmio æqualitate proportionis; ſed ſolus actus charitatis poteſt eſſe æqualis æqualitate proportionis præmio ſubſtantiali viſionis, amoris, ac fruitionis beatificæ; ergò &c. Probatur minor: nam per viſionem, amorem, & fruitionem anima vnitur Deo perfectè, quantum in termino poteſt, ac debet vniri; ergo illis proportionatur actus, quo anima in via vnitur Deo perfectè, quantum in via poteſt, ac debet vniri; ſed per ſolum actum charitatis anima in via vnitur Deo perfectè, quantum poteſt, ac debet vniri; ergo &c.

5. Quintò videtur, quod actus ſupernaturales aliarum virtutum non poſſint eſſe de condigno meritorij vitæ æternæ, & præmij ſubſtantialis, niſi imperentur per actum charitatis, vel tunc exiſtentem, vel præteritum, ſed remanentem in ſua virtute. Vt enim opera mereantur de condigno præmium ſupernaturale, debent referri in Deum vltimum finem ſupernaturalem; ſed proprium charitatis eſt referre opera in Deum vltimum finem ſupernaturalem; ergo &c.

6. Sextò augmentum præmij ſubſtantialis, hoc eſt viſionis, amoris, & fruitionis beatificæ correſpondet augmento gratiæ, & charitatis habitualis; ſed habitus charitatis augetur ſolis actibus elicitis, vel imperatis à charitate; ergo ſoli actus eliciti, vel imperati à charitate augent, & merentur de condigno præmium ſubſtantiale, ac proinde actus aliarum virtutum infuſarum, vt mereantur de condigno præmium ſubſtantiale, debent imperari à charitate.

7. Reſpondeo tres eſſe ſententias. Prima Bannez 2. 2. quæſt. 24. art. 6. Dub. 5. & aliorum, qui illam tribuunt S. Thomæ, & S. Bonauenturæ locis citatis in ſecundo argumento, docet ſolos actus elicitos à charitate mereri de condigno præmium ſubſtantiale, actus aliarum virtutum infuſarum mereri tantum præmium accidentale.

8. Secunda docet (actus aliarum virtutum infuſarum, vt mereantur de condigno præmium ſubſtantiale, debere imperari, & referri in Deum per actum charitatis, vel actualiter, hoc eſt per actum tunc exiſtentem, vel virtualiter,

liter, hoc eſt per actum præteritum, & remanentem in ſua virtute. Ex auctoribus huius ſententiæ Durandus in 3. Diſt.25. quæſt.8. & Paludanus ibi quæſt.4. art.1. videntur docere, quod debent referri actualiter, & per actum tunc exiſtentem; Bellarminus lib.5. de Iuſtificat. cap.15. docet ſufficere, vt referantur virtualiter per actum præteritum, & remanentem in ſua virtute

9. Tertia ſententia Suarij lib.2. de Gratia, cap.9. & aliorum ſatis communiter, docet omnes actus virtutum infuſarum, & intrinſecè ſupernaturales factos ab homine iuſto eſſe de condigno meritorios augmenti gratiæ, & gloriæ ſubſtantialis, etiamſi neque actualiter, neque virtualiter imperentur per actum diſtinctum charitatis.

10. Dicendum primo cum Theologis communiter contra primam ſententiam; non ſoli actus charitatis, ſed etiam actus aliarum virtutum infuſarum intrinſecè ſupernaturales, & facti ab homine iuſto ex motiuo, & fine ſupernaturali, ſunt de condigno meritorij præmij ſubſtantialis, hoc eſt augmenti gratiæ, & gloriæ.

11. Probatur primo: nam iuſti per omnes actus honeſtos, per quos ſe mouent ad ſuum vltimum finem ſupernaturalem, merentur de condigno conſecutionem ſui vltimi finis ſupernaturalis, ac proindè præmium ſubſtantiale, quod conſiſtit in conſecutione talis finis; ſed iuſti per omnes actus ſupernaturales virtutum infuſarum etiam moralium ſe mouent ad ſuum vltimum finem ſupernaturalem; ergo &c. Probatur minor: nam vt dictum eſt ſupra quæſt.76. num.8. actus virtutum moralium ſupernaturalium per hoc differunt ab actibus virtutum moralium naturalium, quod per actus virtutum moralium naturalium amamus honeſtatem e.g. temperantiæ, iuſtitiæ &c. prout conducentem ad vltimum finem naturalem; per actus virtutum moralium ſupernaturalium amamus honeſtatem ipſarum, prout conducentem ad finem ſupernaturalem, ac proinde amamus etiam ipſum finem ſupernaturalem, & ad illum mouemur per amorem; ergo quandoquidem iuſti per omnes actus honeſtos ſe mouent ad finem ſupernaturalem, merentur de condigno eius conſecutionem, ac proinde præmium ſubſtantiale.

12. Probatur ſecundo concluſio: nam Scriptura promittit præmium ſubſtantiale beatitudinis, non ſolum actui charitatis, ſed bonis operibus iuſtorum factis propter Deum vltimum finem ſupernaturalem; ſed omnes actus honeſti ſupernaturales fiunt propter Deum vltimum finem ſupernaturalem, vt explicatum eſt; ergo &c. Probatur maior, afferendo loca Scripturæ. Matth.19. Chriſtus roganti: *Quid boni faciam, vt habeam vitam æternam*: reſpondet. *Si vis ad vitam ingredi, ſerua mandata*, & ſtatim enumerat præcepta moralia. Ioann. 5. vniuerſaliter dicitur; *procedent qui bona egerunt in reſurrectionem vitæ*: Matth.16. ad Rom. 2. 1. ad Corint. 3. 2. ad Corint. 9. Pſalm.61. Eccleſiaſt. 16. Deus dicitur *vnicuique daturus mercedem ſecundum opera ſua*: 1. ad Timoth. 6. *Diuitibus huius ſæculi præcipe bene agere, diuites fieri in bonis operibus, facile tribuere, communicare, theſaurizare ſibi fundamentum bonum in futurum, vt apprehendant vitam æternam*; ſed vita æterna eſt præmium ſubſtantiale; ergo &c.

13. Probatur tertio; nam Trident. ſeſſ.6. cap.16. dicit; *bene operantibus vſque in finem, & in Deo ſperantibus proponendam eſſe vitam æternam, & tanquam gratiam filijs Dei per Chriſtum Ieſum miſericorditer promiſſam, & tanquam mercedem ex ipſius Dei promiſſione bonis ipſorum operibus, & meritis fideliter reddendam*; ergo docet non ſoli actui charitatis, ſed alijs bonis operibus iuſtorum reddendam mercedem vitæ æternæ, quæ eſt præmium ſubſtantiale. Hoc idem etiam docent communiter Patres.

14. Dicendum ſecundo contra ſecundam ſententiam; vt actus ſupernaturales iuſtorum ſint meritorii vitæ æternæ, & præmij ſubſtantialis, non requiritur, vt referantur in Deum actualiter, vel virtualiter per diſtinctum actum charitatis.

15. Probatur: nam eatenus deberent referri in Deum per actum diſtinctum, quatenus per ſe ipſos non tenderent in Deum; ſed ex dictis num.11. omnes actus ſupernaturales virtutum infuſarum etiam moralium amant ſuas honeſtates, vt conducentes ad vltimum finem ſupernaturalem, ac proinde ſe ipſis tendunt in Deum ſub ratione vltimi finis ſupernaturalis, ideoque ſunt quædam participatio caritatis; ergo &c. Ex hoc fundamento facilè poſſunt ſolui fundamenta aliarum ſententiarum.

16. Ad 1. S. Thomas 1.p. quæſt.95. art.4. dicens, quantitatem præmij ſubſtantialis reſpondere quantitati charitatis, & gratiæ, quantitati autem operum correſpondere præmium accidentale, videtur loqui de gratia, & charitate habituali, ac videtur docere, quod tanta in vnoquoque erit beatitudo ſubſtantialis, quanta eſt gratia, & charitas habitualis, ſiue egerit plura, & maiora opera, ſeù pauciora, & minora; operibus autem correſpondebit præmium accidentale, itaut qui fecerit plura, & maiora opera, ſit habiturus maius gaudium accidentale de bono creato ipſorum operum. Explicatur. Monialis, quæ vixerit in monaſterio occulta oculis hominum, ſi moriatur cum æquali gratia, & charitate, ac S. Franciſcus Xauerius, vel S. Antonius de Padua, habebit æquale præmium ſubſtantiale, hoc eſt æqualem viſionem, & fruitionem Dei; at habebit minus præmium accidentale, hoc eſt minus gaudium de operibus factis. Nam S. Franciſcus Xauerius, & S. Antonius de Padua habebunt multo maius gaudium de operibus facti in conuerſione animarum, quam illa monialis de operibus factis in officijs monaſterij. Addo, quod ſi S. Thomas explicetur de charitate actuali, debet intelligi de charitate formali,

mali, vel participatiua, itaut ſenſus ſit, quod tantum ſit meritum præmij ſubſtantialis, quãta eſt gratia, & quantus eſt actus voluntatis, quo fit, qui actus, quia includit aliquem amorem vltimi finis ſupernaturalis, eſt actus charitatis formalis, vel participatiuæ; quantitati autem operis correſpondet præmium accidentale. Si ergò duo faciant opera inæqualia cum æquali gratia, & actu voluntatis æquè honeſto, merebuntur æquale præmium ſubſtantiale, hoc eſt æqualem viſionem, & fruitionem Dei, ſed inæquale præmium accidentale. Eodem pacto poteſt explicari S. Bonauentura, & alij antiqui.

17. Ad 2. Scriptura promittit præmium, non ſoli charitati, ac dilectioni, ſed omnibus operibus bonis factis ex motiuo, & fine ſupernaturali, vt dictum eſt num. 12. Addo, quod dum promittit præmium charitati, loquitur de charitate, non ſolum formali, ſed participatiua; omnes autem actus honeſti ſupernaturales, cum includant aliquem amorem vltimi finis ſupernaturalis, ſunt charitas quædam participatiua, vt dictum eſt num. 14.

18. Ad 3. concedo maiorem, & diſtinguo minorem: ſola charitas formalis eſt iuſtitia, nego: ſola charitas, vel formalis, vel participatiua eſt iuſtitia, concedo: & diſtinguo eodem pacto conſequens. Dum dicitur, quod charitas eſt iuſtitia, non ſignificatur, quod ſola charitas formalis, ſed etiam quod participatiua eſt iuſtitia; & quia omnes actus virtutum infuſarum ſunt charitas participatiua, ideò ſunt etiam iuſtitia, ac proindè merentur præmium ſubſtantiale.

19. Ad 4. nego minorem, ac dico, quod quia præmium ſubſtantiale conſiſtit in conſecutione Dei, vt vltimi finis ſupernaturalis, omnis actus, quo iuſtus mouetur in Deum, vt ſuum vltimum finem ſupernaturalem, eſt proportionatus tali conſécutioni, ideoque poteſt eſſe meritorius de condigno talis conſecutionis. Addo, quod ad actum meritorium de condigno fruitionis Dei, non requiritur proportio conſiſtens in hoc, vt ſicut beati in termino per amorem fruitiuũ vniuntur Deo, quantum poſſunt, ſic per amorem viæ vniantur Deo, quantum poſſunt; alioquin ſolus actus, quo amamus Deum quantum poſſumus, hoc eſt tota intenſione hic, & nunc nobis poſſibili, eſſet meritorius præmij ſubſtantialis, quod neque aduerſarij concedunt. Cum enim nunquam, vel pene nunquam amemus Deum tota intenſione amoris hic, & nunc poſſibili, ſequeretur, quod nunquam, vel pene nunquam mereremur præmium ſubſtantiale.

20. Ad 5. concedo maiorem, & diſtinguo minorem: proprium charitatis formalis, vel participatiuæ eſt referre opera in Deum vltimum finem ſupernaturalem, concedo; proprium ſolius charitatis formalis, nego minorem; & nego conſequentiam. Omnes virtutes infuſæ referunt ſua opera in Deum vltimum finem ſupernaturalem, ideoque participant aliquid de charitate, & poſſunt per ſuos actus mereri de condigno præmium ſupernaturale, abſque eo quod referantur in Deum per actum charitatis diſtinctum.

21. Ad 6. concedo maiorem, & diſtinguo minorem: habitus charitatis augetur meritoriè à ſolis actibus elicitis, imperatis, vel dignificatis à charitate habituali annexa gratiæ ſanctificanti, concedo: itaut non augeatur ab actibus dignificatis à charitate habituali, nego; & nego conſequentiam. Habitus per ſe infuſi non augentur ab actibus efficienter, ſed ſolum meritoriè, vt dictum eſt ſupra, quæſt. 72. num. 4. & 9. Ideo vt habitus gratiæ, & charitatis augeantur meritoriè ab actibus, ſufficit, vt tales actus dignificentur ab habitu gratiæ, & charitatis; ſed actus ſupernaturales aliarum virtutum, cum eliciuntur à iuſtis, dignificantur ab habitu gratiæ, & charitatis; ergo poſſunt meritoriè augere habitus gratiæ, & charitatis, à quibus dignificantur: Addo, quod quia gratia, & charitas in iuſtis ſunt radix omnium virtutum infuſarum, ſunt radix mediata omnium actuum elicitorum à virtutibus infuſis, ideoque cum omnes actus virtutum infuſarum procedant mediatè ab habitibus gratiæ, & charitatis, poſſunt meritoriè augere tales habitus.

QVÆSTIO XCIV.

Vtrum actus externi, & interni efficaciter, ac determinatè imperati addant meritum ſupra actus voluntatis imperantes?

1. Videtur vera ſententia Scoti Quod. lib. 18. art. 3. ac Durandi in 2. diſt. 42. quæſt. 2. docens actum externum ab honeſta voluntate imperatum habere ſuum proprium meritum, ratione cuius apud Deum magis meritorium ſit velle, & facere, quam ſolum velle, etiamſi vtrumque velle ſit æquale: primo quia actus exterior eſt ſimpliciter liber, & habet ſuam propriam difficultatem, & vtilitatem in ordine ad obſequium, & gloriam Dei, ideoque maius auxilium Dei neceſſarium eſt ad opus volendum ſimul, & exequendum, quam ad volendum tantum, vt docet Auguſtinus lib. de Grat. & lib. arb. cap. 17. & in Enchiridio, cap. 32. ergo actus externus habet etiã ſuum proprium meritum.

2. Secundo martyrium re ipſa toleratum eſt magis meritorium, quam ſola voluntate deſideratum, vt cum Bernardo Epiſt. 77. ad Hugonem communiter docent Theologi; ergo etiam alia opera externa addunt nouum meritum ſupra actum internum voluntatis.

3. Tertiò ſi executio operis non adderet meritum ſupra voluntatem exequendi opus, qui haberet voluntatem efficacem faciendi omnes actus honeſtos, quos fecerunt Apoſtoli.

li, & B. Virgo, haberet meritum æquale, ac habuerint Apoſtoli, vel B. Virgo, quod eſt abſurdum.

4. Quartò peccatum executioni mandatum meretur maiorem pœnam, ideoque leges ciuiles magis puniunt externa malefacta opere completa, quam attentata: & Eccleſia cenſuris, & irregularitatibus punit ſola peccata opere completa, & in confeſſione ſacramentali non ſufficit exprimere actus internos, ſed debent exprimi actiones externæ malæ; ergo etiam opera bona executioni mandata merentur maius præmium.

5. Quintò opera externa addunt ſatisfactionem ſupra actus internos; ergo addunt etiam meritum.

6. Sextò actus interni efficaciter, & determinatè imperati, licet non ſint liberi noua libertate, tamen addunt nouam honeſtatem, & nouum meritum ſupra actus imperantes; ergo à pari,

7. Reſpondeo, quod quia plura poſſunt occurrere dubia, claritatis gratia libet illa per aliqua quæſita proponere.

8. Quæritur igitur primo, quid intelligatur nomine actuum externorum?

9. Reſpondeo, quod in hac quæſtione actus externi ſumuntur latè, ac nomine actus externi intelligitur quilibet actus, qui quia eſt alterius potentiæ à voluntate, eſt externus voluntati. Actus ergo externi dicuntur non ſolum, qui dependenter ab imperio libero voluntatis exercentur per externa corporis membra, per interiores ſenſus, imaginationem, & appetitum ſenſitiuum, ſed etiam qui exercentur per ipſum intellectum, puta actus fidei, iudicium temerarium.

10. Quæritur ſecundo, vtrum actus externi, cum liberè per actus honeſtos, ac meritorios imperantur, & exercentur, ſint verè liberi, honeſti, ac meritorij?

11. Reſpondeo, quod ſunt liberi, non quidem formaliter, & immediatè, ſed denominatiuè. Non ſunt liberi formaliter, & immediatè, quia ſola voluntas eſt potentia formaliter, & immediatè libera, vt dictum eſt l. 5. queſt. 16. de actibus humanis. At ſunt liberi denominatiuè: nam omnes dicimus, quod liberè ambulamus, currimus, credimus &c. Ex eadem ratione ſunt ſimpliciter honeſti, ac meritorij, ideoque Scriptura non ſolum bonas voluntates, ſed etiam bona opera laudat, illiſq; æterna præmia promittit. 2. ad Corint. 5. *Omnes nos manifeſtari oportet ante tribunal Chriſti, vt referat vnuſquiſque propria corporis, prout geſſit, ſiue bonum, ſiue malum.* 1. ad Corint. 15. *Abundate in omni opere bono, ſcientes, quod labor veſter non eſt inanis apud Deum*: Matth. 10. promittitur merces danti potum aquæ frigidæ &c.

12. Quæritur tertiò, vtrum regulariter qui vult, & facit, magis mereatur, quam qui ſolum vult, & non facit?

13. Reſpondeo affirmatiuè. Ratio eſt, quia, vt aduertit S. Thomas 1. 2. quæſt. 20. art. 4. in corpore, qui vult, & facit, regulariter exercet liberè plures actus voluntatis, intenſiores, ac magis durantes, quam qui vult, & non facit; ſed qui liberè exercet plures actus voluntatis, intenſiores, ac magis durantes, magis meretur; ergo &c. Probatur, & explicatur maior. Sint enim duo, qui velint ieiunare in quadrageſima, ſed alter ieiunet, alter propter impedimentum, puta propter ægritudinem non ieiunet; ille, qui vult ieiunare, & ieiunat, ſingulis diebus, & ſæpius in die iterat voluntatem ieiunandi; qui non ieiunat, non iterat; rurſus qui ieiunat, perſeuerat diu in voluntatibus; ieiunandi qui verò non ieiunat, deſiſtit ab ea voluntate: tertio, qui ieiunat, propter difficultatem, & moleſtiam ieiunandi, quã experitur, exercet actus voluntatis magis intenſos; qui non ieiunat exercet actus magis remiſſos; ergo ex tribus iſtis capitibus qui vult ieiunare, & ieiunat in quadrageſima, regulariter multo magis meretur, quam qui vult ieiunare, ac non ieiunat. Addo primo, quod quia eſt valde difficile, vt ex duobus, qui ab initio conceperunt æqualem voluntatem ieiunandi, ſi alter ieiunat, alter propter impedimentum non ieiunat, ille, qui non ieiunat, exerceat circa hoc obiectum actus numero, intenſione, ac duratione æquales, ac qui ieiunat, eſt valdè difficile, vt qui non ieiunat, habeat meritum æquale. Addo ſecundo, quod quando neuter habet impedimentum ad exequendum quod vult, ſi alter exequitur, alter non exequitur, ſignum eſt, quod alter vult efficaciter, alter vult inefficaciter, vel minus efficaciter, ac proinde qui exequitur, magis meretur propter voluntatem meliorem, & efficaciorem. Quia verò non ſufficit, vt velimus voluntate inefficaci, ſed debemus velle voluntate efficaci, & qua exequamur quod volumus, ſi ſit in noſtra poteſtate, ideò Epiſt. 1. Io. cap. 3. dicitur: *Non diligamus verbo, neque lingua, ſed opere, & veritate*: Amb. lib. 2. de Offic. cap. 30. dicit, *non ſatis eſt bene velle, ſed opus eſt bene facere*; & Greg. in 7. Pſalmum Pœnit. *non ſufficit bene velle, niſi ſequatur bene facere.*

14. Quæritur quarto, vtrum actus externus habeat ſuum proprium meritum de condigno, ac proinde qui vult, & facit, apud Deum mereatur de condigno maius præmiũ ſubſtantiale, quam qui vult, & non facit?

15. Reſpondeo negatiuè cum communi ſententia Theologorum contra Scotum, & Durandum relatos in primo argumento. Docet hanc ſententiam S. Thomas 1. 2. quæſt. 20. art. 4. in corpore, vbi concludit: *Si verò poſſibilitas deſit, voluntate exiſtente perfecta, vt operaretur, ſi poſſet, defectus perfectionis, qua eſt ex actu externo, eſt ſimpliciter inuoluntarius. Inuoluntarium autem ſicut non meretur præmium, aut pœnam in operando bonum, aut malum, ſic non tollit aliquid de præmio, & pœna, ſi homo inuoluntariè ſimpliciter deficiat ad faciendum bonum, vel malum*: ergo ex S. Thoma defectus actus externi, cum non eſt in poteſtate volentis, non minuit meritum, ac

ac proinde actus externus, ſi fieret, non augeret meritum. Ideo pro hac ſententia S. Thomam interpretantur, & ſequuntur Thomiſtæ communiter, nimirum Conradus, Caietanus, & Medina in Commentarijs, Capreolus in 1. diſt. 42. quæſt. 1. art. 1. Concl. 4. & ad 5. Eandem ſententiam docuerunt Hugo Victorinus tom. 3. lib. 2. de Sacram. 4. pat. cap. 6. S. Bonauentura loquens de opere malo in 1. diſt. 40. art. 1. quæſt. 3. art. 3. & diſt. 42. art. 1. quæſt. 2. Richardus, Gabriel, Gregor. & alii, quos referunt, & ſequuntur Suarius lib. 12. de Gratia, cap. 6. & Vaſquez 1. 2. diſp. 76. cap. 2.

16. Probatur primo ex Scriptura, & Patribus. Matth. 5. *Qui viderit mulierem ad concupiſcendum eam, iam mœchatus eſt in corde ſuo.* Ad hunc locum alludens Auguſt. lib. 1. de libero arbitrio, cap. 77. dicit: *Sicui non contingat facultas concumbendi cum coniuge aliena, planum tamen aliquo modo ſit id eum cupere, & ſi poteſtas detur, facturum eſſe, non minus reus eſt, quam ſi in ipſo facto deprehendatur.* Si non minus reus eſt, factum non augeret reatum, ac demeritum; ſed eadem eſt ratio de merito; ergo &c. Ex eodem loco, & ex illo Io. 3. *Qui odit fratrem ſuum, homicida eſt*, Bernardus Epiſt. 77. ad Hugonem infert apud Deum tam in bonis, quam in malis, voluntatem reputari pro facto, vbi factum excludit neceſſitas, dicens. *Quid planius quam quod voluntas pro facto reputetur, vbi factum excludit neceſſitas? niſi forte putetur in malo, quam in bono efficacior voluntas inueniri apud Deum, qui charitas eſt* &c. ſed voluntas non reputaretur perfectè pro facto, ſi ex defectu facti diminueretur meritum, vel demeritum; ergo &c. Caſſianus etiam lib. 8. de Inſtitut. Renunciantium expendens illud: *Qui odit fratrem ſuum, homicida eſt*, dicit: *Qui nimirum, Deus, non ſolum pro operationis effectu, ſed etiam pro voluntatis, ac voti deſiderio, aut præmium reddit, aut pœnam*; ſed niſi redderet totum præmium, aut totam pœnam, pars illa, quæ correſpondet effectui operationis, non redderetur pro voluntatis, & voti deſiderio, ſed pro ſolo effectu operationis; ergo &c.

17. Confirmatur primò: nam Marci 12. & Luc. 21. Chriſtus de vidua mittente in gazophylacium duo minuta, dixit: *Vidua hæc pauper plusquam omnes miſit.* Hæc verba perpendens Ambroſius lib. 2. Offic. cap. 30. dicit: *Affectus igitur diuitem collationem, aut pauperem facit, & pretium rebus imponit.* Niſi opera inæqualia facta cum æquali affectu haberent idem meritum, non ſola quantitas affectus, ſed etiam quantitas operis pretium rebus imponeret: ergo opera inæqualia facta cum æquali affectu ſunt æquè meritoria. ideoque S. Leo Serm. 4. de Ieiunio 10. menſis dicit: *ſubinde æquatur merita, qui diſtat impendio, quia poteſt par eſſe animus, vbi diſpar eſt cenſus*; ergo cum æqualis eſt affectus, æquale eſt meritum, ſeu opus [illegible] non fiat: eadem enim eſt ratio. Cyprianus in Tractatu de Orat. & Eleemoſynis examinans idem factum viduæ dicit: *Dominus non de patrimonio, ſed de animo opus eius examinans, & conſiderans, non quantum, ſed ex quanto dediſſet, dixit: vidua iſta plus miſit in dona Dei.* Conſonat Cypriano Gregorius Homil. 5. in Euang. dicens de Deo: *Cor namque, non ſubſtantiam penſat*; ergo Dominus conſiderat non de patrimonio, ac de externis actionibus, ſed de animo, ac penſat cor, non ſubſtantiam: ſed ſi actio externa adderet nouum meritum ſupra voluntatem internam, Dominus examinaret, & conſideraret opera, non ſolum de animo, ſed de patrimonio, & de actione externa, ac penſaret non ſolum cor, ſed ſubſtantiam; ergo &c.

18. Confirmatur 2. Nam 2. ad Corint. 8. Paulus dicit: *Si voluntas prompta eſt, ſecundum id, quod habet, accepta eſt, non ſecundum id, quod non habet*: ſed ſenſus horum verborum non poteſt eſſe alius, niſi quod cum voluntas eſt prompta, & dat quod habet, ac facit quod poteſt, acceptatur ad meritum, ac non minuitur meritum ex eo, quod non det quod non habet, ac non poteſt, vel non faciat quod non poteſt; ergo defectus actionis, & operis externi non minuit meritum voluntatis. Videri poteſt Cornelius in eum locum, qui pro hac explicatione affert Patres.

19. Confirmatur tertiò: nam Auguſtinus Epiſt. 49. ad Deogratias, explicans illud Matth. 17. *In qua menſura menſi fueritis, remetietur vobis*, docet hanc menſuram præmii, ac pœnæ eſſe voluntatem bonam, ac malam, dicens: *In qua voluntate benefeceritis, in ipſa liberabimini: vel in qua voluntate malè feceritis, in ipſa puniemini*; & paulo poſt: *In voluntate quippe propria metitur bonus homo bona facta, & in ea metietur ei beatitudo. Item in voluntate propria metitur malus homo mala opera, & in ea metitur ei miſeria*: & infra: *ac per hoc ibi etiam ſi ſit beatus, vel miſer hoc eſt in ipſo ſuæ voluntatis affectu, quæ omnium factorum, meritorumque menſura eſt. Ex qualitatibus quippè voluntatum, non ex temporum ſpatijs, ſiue rectè facta, ſiue peccata metimur*: ergo Auguſtinus docet voluntatem eſſe menſuram meriti; ſed ſi æqualis voluntas cum inæqualibus factis minus mereretur, voluntas non eſſet menſura meriti: ergo &c.

20. Probatur ſecundo concluſio ratione. Nam ex dictis quæſt. 91. num. 8. de ratione actionis meritoriæ eſt, vt ſit actio imputabilis, ac proindè libera agenti; ergo de ratione actionis addentis meritum eſt, vt addat nouã imputabilitatem, ac libertatem; ſed actiones externæ non addunt nouam imputabilitatem, ac libertatem, ſed ſunt liberæ, & imputabiles ſolum per denominationem ab actibus voluntatis; ergo actiones externæ non addunt nouum meritum.

21. Quæritur quinto, vtrum qui [illegible] & facit, ſaltem mereatur de congruo [illegible] præmium accidentale, quam qui vult, & [illegible] facit?

22. Reſpondeo affirmatiuè, vt videtur do-

cere

cere S. Thomas 1. par. quæſt. 95. art. 4. ac claré docent Richardus, Capreolus, & Caietanus. Ratio eſt, quia vt docet S. Thomas loco citato, præmium accidentale eſt gaudium de bono creato; ſed congruum eſt, vt qui vult, & facit, vltra præmium ſubſtantiale viſionis, & fruitionis Dei, habeat etiam gaudium de bono opere facto; ergo &c. Confirmatur: nam S. Paulus, qui ſua prædicatione innumeros conuertit ad Chriſtum, vltra præmium ſubſtantiale habebit gaudium accidentale de hac ipſa conuerſione, quo gaudio careret, ſi illos non conuertiſſet. Vide dicta quæſt. 93. ſuperiori in primò argumento, & eius reſponſione, vbi explicauimus locum citatum S. Thomæ. Ratio à priori eſt, quia cum meritum ſubſtantiale actus voluntatis extendimus accidentaliter ad actionem externam, meremur, vt præmium ſubſtantiale viſionis, ac gaudij beatifici de bono increato, extendatur ad aliquod præmium accidentale conſiſtens in gaudio de aliquo bono creato. Aureolæ etiam, quæ dantur martyribus, Doctoribus, & Virginibus, ſpectant ad præmia accidentalia operum externorum.

23. Quæritur ſextò, vtrum actus internus voluntatis efficaciter, & determinatè imperatus, & eliciendus pro eodem inſtanti, ſit liber immediatè, & formaliter, an ſolum mediatè, & denominatiuè? ex. gr. vtrum cùm quis, quia videt ſe hic, & nunc obligari ad faciendum actum charitatis, & contritionis, vt ſatisfaciat præcepto, efficaciter, ac determinatè vult hic, & nunc facere actum contritionis, & illum facit, actus contritionis ſit immediatè, & formaliter liber, an ſolum mediatè, per denominationem ab actu imperante, quo vult facere actum contritionis?

24. Reſpondeo, quod certum eſt primò, quod cum actus imperatur vt eliciendus pro diuerſo inſtanti ab eo, in quo imperatur, eſt liber immediatè, & formaliter noua libertate. Ratio eſt, quia cum quis vult elicere actum contritionis pro tempore ſequenti, poteſt tempore ſequenti deſiſtere ab hoc imperio, & ſic non elicere actum contritionis; ergo eſt liber noua libertate ad eliciendum, vel non eliciendum actum contritionis pro tempore ſequenti. Quia verò regulariter tales actus imperantur pro diuerſo inſtanti, ideò regulariter ſunt liberi noua libertate.

25. Certum eſt ſecundò, quod cum quis inefficaciter imperat actum vt eliciendum pro eodem inſtanti, pro quo illum imperat, actus imperatus eſt liber immediatè, & formaliter noua libertate. Ratio eſt, quia poſito imperio inefficaci, voluntas remanet indifferens ad eliciendum, vel non eliciendum actum imperatum; ergo remanet libera noua libertate immediata, & formali. Solum ergo remanet dubium, vtrum cum quis efficaciter imperat actum vt eliciendum pro eodem inſtanti, pro quo illum imperat, actus imperatus ſit liber immediatè, & formaliter, an ſolum mediatè, & denominatiuè per denominationem ab actu imperante?

26. Aliqui dicunt actum imperantem, & imperatum eſſe ſimul natura, itaut actus imperans non præcedat natura, neque influat in actum imperatum, ſed illum purè comitetur, ac proindè voluntas ſimul ſe determinet ad actum imperantem, & ad imperatum; ergo vterque eſt liber formaliter, & immediatè, ac proindè actus imperatus addit nouam libertatem ſupra imperantem.

27. Hæc doctrina communiter exiſtimatur difficilis: primo quia actus imperans eſt prior natura, & eſt vltimum determinatiuum aliarum potentiarum ad eliciendum actum imperatum: ex. gr. actus, quo volo mouere manum, eſt prior natura, & eſt vltimum determinatiuum ad mouendam manum: actus, quo volo credere, eſt prior natura, & eſt vltimum determinatiuum ad credendum; ergo etiam actus, quo volo elicere actum contritionis, & charitatis, eſt prior natura, & eſt vltimum determinatiuum ad eliciendum actũ contritionis, & charitatis.

28. Secundò actus, qui non influit in alium, neque concurrit ad illum determinandum, ſed eſt ſolum connexus cum illo connexione purè concomitanti, vel conſequenti, non eſt efficax reſpectu illius; ex. gr. viſio, qua video Petrum currentem, non eſt efficax reſpectu curſus Petri, quia non influit, ſed eſt purè connexus cum curſu Petri connexione à poſteriori, & ſi fingeremus, quod in eodem ſigno, in quo Petrus currit, ego viderem Petrum currentem, viſio illa non eſſet efficax reſpectu curſus Petri, quia eſſet connexa purè concomitanter; ſed ſupponimus actum imperantem eſſe verè, & propriè efficacem reſpectu imperati; ergo non ſolum eſt connexus, ſed eſt prior natura, & determinat actum imperatum.

29. Admiſſo igitur, quod actus imperans præcedat natura actum charitatis ex. gr. illumque determinet per modum cauſæ efficientis, vel potius per modum conditionis, & applicationis, nihilominus dico, quod actus imperatus eſt liber, non ſola libertate actus imperantis, ſed aliqua alia libertate.

30. Probatur, & explicatur. Nam vt actus imperans ſit liber ſola libertate actus imperantis, requiritur, vt liberum arbitrium indifferens in actu primo, non poſſit ſe liberè determinare ad actum imperatum, niſi medio imperante; ſi verò poſſit ſe liberè immediatè determinare ad actum imperatum, non medio imperante, actus imperatus eſt liber, non ſola libertate actus imperantis: ex. gr. actus fidei eſt liber ſola libertate volitionis, qua liberè volumus credere, quia liberum arbitrium indifferens ad credendum, & non credendum, non poteſt ſe determinare ad credendum, niſi medio actu voluntatis, quo volumus credere: ſi verò liberum arbitrium poſſet ſe immediatè determinare ad credendum, non medio actu

voluntatis, fides eſſet libera, non ſola libertate actus imperantis; idemque dic de alijs actibus imperatis cæterarum potentiarum; ſed liberum arbitrium indifferens in actu primo poteſt ſe immediatè determinare ad actum charitatis, non medio actu imperante, & ſine vllo actu imperante; ergo actus charitatis, & cæteri actus voluntatis imperati ſunt liberi, nõ ſola libertate actus imperantis.

31. Quæritur ſeptimò, vtrum actus imperatus charitatis, contritionis &c. addat nouam honeſtatem, & nouum meritum, ſupra actus imperantes?

32. Reſpondeo affirmatiuè. Probatur primò: nam eſt abſurdum, quod ſi aliquis efficaciter velit facere actum charitatis, vt habeat honeſtatem, & meritum charitatis, propter hoc ipſum faciat actum charitatis non habentem honeſtatem, & meritum charitatis, ſed aliam honeſtatem multò inferiorem; ſed hoc ſequeretur, ſi actus imperatus non adderet nouam honeſtatem, & nouum meritum ſupra actum imperantem; ergo &c. Probatur minor: nam actus, quo quis vult facere actum charitatis, vt habeat honeſtatem, & meritum charitatis, non habet formaliter honeſtatem, & meritum charitatis, cum non habeat pro motiuo, & obiecto formali bonitatem diuinam, ſed honeſtatem creatam actus charitatis; ergo ſi actus imperatus charitatis non adderet nouam honeſtatem ſupra imperantem, nec actus imperatus charitatis haberet honeſtatem, & meritum charitatis, ac proinde qui ſibi imperaret actum charitatis, vt haberet honeſtatem, & meritum charitatis, propter hoc ipſum faceret actum charitatis non habentem honeſtatem, & meritum charitatis, ſed honeſtatem, & meritum multò inferius.

33. Rutsùs ſequeretur, quod eo ipſo, quod aliquis efficaciter vellet facere actum contritionis, vt per illum iuſtificaretur extrà ſacramentum, faceret actum contritionis non habentem honeſtatem charitatis, ac proindè inſufficientem ad iuſtificandum extrà ſacramentum, ſiquidem ſola contritio habens honeſtatem, & meritum charitatis, iuſtificat extrà ſacramentum. Hinc vlterius ſequeretur, quod cum peccator in articulo mortis non habens copiam Confeſſarij tenetur ad eliciendum actum contritionis, quo iuſtificetur ſine ſacramento, eo ipſo, quod ex motiuo obediendi huic præcepto, ac proindè per actũ obedientiæ vellet facere actum contritionis, quo iuſtificaretur, faceret actum contritionis inſufficientem ad iuſtificandum extrà ſacramentum, & ſic non obſeruaret præceptum, ac proindè non poſſet ex motiuo obſeruandi præceptum imperare ſibi efficaciter obſeruantiam præcepti; quæ ſunt abſurda.

34. Breuiter; eſt impoſſibile, vt actus aliquis non habeat ſuam propriam honeſtatem propter hoc præcisè, quod fiat à volente illum facere, vt habeat honeſtatem propriam talis actus; ſed hoc ſequeretur; ergo &c.

35. Probatur ſecundò à priori, & ſimul affertur ratio, quare actus imperatus voluntatis addat nouam honeſtatem, & malitiam, nouum meritum, & demeritum ſupra actum imperantem; actus autem imperati intellectus, & aliarum potentiarum non addant nouam honeſtatem, & malitiam, nouum meritum, & demeritum ſupra actum imperantem. Ratio eſt, quia cum imperamus actus aliarum potentiarum, ſumus in actu primo liberi ſolum ad illos exercendos, medio actu imperante voluntatis, ad quem ſolum ſumus immediatè liberi; ſed honeſtas formalis, & immediata eſt ſolum in ijs actibus, ad quos ſumus proximè, & immediatè liberi in actu primo; ergo honeſtas formalis, & immediata eſt ſolum in actibus imperantibus voluntatis. At cum imperamus actus charitatis, & alios actus voluntatis, ſumus proximè, & immediatè liberi in actu primo non ſolum ad actus imperantes, ſed etiam ad actus imperatos, quos poſſumus exercere ſine imperantibus; ſed honeſtas, vel inhoneſtas formalis, & immediata eſt in omnibus actibus, ad quos ſumus proximè, & immediatè liberi in actu primo; ergo honeſtas formalis, & immediata eſt non ſolum in actibus imperantibus, ſed etiam in actibus imperatis voluntatis. Confirmatur: nam in actu primo proximo ſumus formaliter, & immediatè liberi, & indifferentes ad actum charitatis eliciendum, medio actu imperante, vel non medio actu imperante; ergo actus charitatis, ſeu eliciatur, medio actu imperante, ſeu non medio actu imperante, eodem modo habebit ſuam honeſtatem, & ſuum meritum proprium, neque illud amittet ex eo, quod illum eliciamus, medio actu imperante.

36. Obijcies; ad actum formaliter, & immediatè liberum requiritur, vt procedat à principio proximo indifferenti, & coniungibili cum negatione talis actus; ſed actus contritionis imperatus non procederet à tali principio; ergo &c. Probatur minor; nam actus imperatus contritionis procederet tanquam à principio proximo ab homine, prout efficaciter volente elicere actum contritionis, ità vt ipſa volitio efficax faciendi actum contritionis ſpectaret ad principium proximum ipſius, eo pacto, quod voluntas efficax credendi ſpectat ad principium proximum actus fidei; ſed homo vt efficaciter volens elicere actum contritionis, non eſt indifferens ad ipſum omittendum, nec voluntas efficax faciendi actũ contritionis poteſt coniungi cum eius negatione, ſiquidem repugnat, vt homo poſſit, & velit facere actum contritionis, & tamen non faciat; ergo &c.

37. Reſpondeo, diſtinguo maiorem: ad actum formaliter, & immediatè liberum requiritur, vt procedat à principio proximo per ſe requiſito indifferenti, concedo; à principio proximo non per ſe requiſito, ſed liberè poſito indifferenti, nego; diſtinguo eodem

pacto

pacto minorem; & nego conſequentiam. Vt actus ſit immediatè, & formaliter liber, ſufficit, vt procedat à principio proximo ſufficienti per ſe requiſito indifferenti, & coniungibili cum negatione actus, licet procedat etiam à principio proximo non per ſe requiſito, ſed liberè poſito determinato ad vnum, & inconiungibili cum negatione actus. In caſu noſtro actus contritionis imperatæ procedit à voluntate proximè potenti, & ſufficienti ſe immediatè determinare ad actum contritionis, etiã ſine vllo actu imperante, quæ voluntas eſt principium proximum ſufficiens per ſe requiſitum ad actum contritionis; procedit autem ab actu imperante, tanquam à principio non per ſe requiſito ad actum contritionis, ſed liberè poſito: nam voluntas potens ſe determinare ad actum contritionis, tùm medio, tùm non medio actu imperante, liberè ſe determinat actu imperante; ergo actus contritionis eſt formaliter, & immediatè liber. At actus fidei, & actus imperati aliarum potentiarum procedunt à principio proximo per ſe requiſito determinato ad vnum, ſiquidem non poſſumus nos ad illos determinare, niſi medio imperio voluntatis, ideoque non ſunt liberi formaliter, & immediatè, ſed ſolum denominatiuè, & mediatè, vt explicatum eſt. De actibus voluntatis imperantibus, & imperatis, eorumque libertate, honeſtate, ac merito videri poteſt Suarius lib. 12. de Gratia, cap. 11. & P. de Eſparza in tractatu de actibus humanis, quæſt. 33. vbi docet actus virtutis ſuperioris non poſſe efficaciter imperari per actum virtutis inferioris, ac proinde actum charitatis non poſſe efficaciter imperari per actum alterius virtutis, cum omnes aliæ virtutes ſint inferiores charitate. De hac quæſtione agam in tractatu de Pœnitentia, examinans, vtrum pœnitentia virtus ſpecialis poſſit imperare actum contritionis eliciendum ex motiuo charitatis, & ſequar ſententiam affirmatiuam, quam interim ſuppono.

38. Ad 1. diſtinguo antecedens: actus externus eſt ſimpliciter liber noua libertate, nego: libertate actus interni, à quo denominatur liber, concedo. Actus externus non eſt liber noua libertate, ſed denominatur liber ab actu interno. Quia non addit nouam libertatem, non addit nouam imputabilitatem, nec nouum meritum, vt dictum eſt num. 16. Proportionaliter actus externus addit difficultatem, cuius victoria non addit nouam libertatem, & imputabilitatem: addit obſequium Dei, quod quia non eſt liberum noua libertate, non imputatur ad nouum meritum, niſi fortè præmij accidentalis, vt dictum eſt nu. 22. Ex Auguſtino ad volendum ſimul, & exequendum, regulariter requiritur maior gratia, quia ad volendum ſimul, & exequendum regulariter requiruntur plures, & intenſiores actus voluntatis, ac magis durantes, vt explicatum eſt num. 12. Cæterum ſi ex duobus habentibus æquales actus internos voluntatis, alter exequatur, alter non exequatur, qui exequitur indiget ſolum maiori gratia externa adiuuante potentias executiuas, cuius gratiæ vſus ſicut non eſt liber noua libertate, ſic non addit nouum meritum.

39. Ad 2. diſtinguo maiorem: martyrium re ipſa toleratum eſt magis meritorium ex opere operantis, quam ſola voluntate omnino æquali deſideratum, nego: ex opere operato, vel quaſi ex opere operato, concedo; & nego conſequentiam. Probabile eſt martyrium præ alijs bonis operibus non ſacramentalibus habere à Deo hoc priuilegium, vt conferat gratiam, non ſolum ex opere operantis, ſed quaſi ex opere operato. Hoc poſito, martyrium re ipſa toleratum ex opere operantis non meretur maiorem gratiam, quam martyrium ſolum deſideratum voluntate prorſus æquali, ſed obtinet gratiam multo maiorem quaſi ex opere operato. Ex hoc autem non valet argumentum ad alia opera, quæ non habent hoc priuilegium. Addo martyrium re ipſa toleratum habere maius meritum accidentale aureolæ, ac proportionale meritum aureolæ conuenire etiam Virginibus, Doctoribus &c.

40. Ad 3. diſtinguo maiorem: ſi executio operis non adderet meritum ſupra voluntatem exequendi opus, ſequeretur, quod qui haberet voluntatem efficacem faciendi omnes actus honeſtos, quos fecerunt Apoſtoli, & B. Virgo, haberet meritum æquale illis, ſi vellet hoc voluntate æquali concedo: ſi vellet voluntate imperfectiori, nego. Apoſtoli, & B. Virgo voluerunt facere illa, quæ fecerunt, actibus voluntatis numero plurimis, intenſione perfectiſſimis, valde durantibus, & ex perfectiſſimo amore Dei profectis: at qui vellet facere actus honeſtos Apoſtolorum &c. vellet illos facere voluntate quoad hæc omnia incomparabiliter imperfectiore; ergo haberet meritum incomparabiliter minus. Addo primo actus voluntatis internos imperatos addere meritum ſupra imperantes, vt dictum eſt num. 32. Addo ſecundo, quod quia probabiliter B. Virgo voluit pati martyria omnium martyrum voluntate adeo perfecta, vt adæquauerit, & ſuperauerit voluntatem, qua omnes martyres paſſi ſunt martyrium, per hunc actum meruit æquè, ac etiam magis, quam omnes martyres ſimul.

41. Ad 4. Peccatum executioni mandatũ non meretur apud Deum maiorem pœnam ſubſtantialem, quam ſi æquali omnino voluntate ſit volitum, & non mandatum executioni, vt dictum eſt num. 13. & ſeq. Quia tamen regulariter qui vult, & facit, exercet plures, & intenſiores actus voluntatis peccaminoſos, quam qui vult, & non facit, vt dictum eſt num. 12. ideo Reſpublica, & Eccleſia, quæ non iudicat immediatè de internis, magis punit externa malefacta opere completa, quam ſolum volita; & ex eadem ratione Chriſtus præcepit, vt in confeſſione expri-

mantur etiam actiones exter næ.

42. Opponit Scotus Auguſtinum, qui lib. 13. de Trinit. cap. 5. dicit: *Mala voluntate vel ſola quiſque miſer efficitur, ſed miſerior poteſtate, quâ deſiderium malæ voluntatis impletur.*

43. Reſpondeo, quod miſerior eſt poteſtate, quia regulariter dum exequitur opus malum, facit plures, & intenſiores actus voluntatis malos, vt explicatum eſt.

44. Opponi etiam ſolet, quod inter errores Abairardi error decimus tertius refertur: *Nos verò dicimus, quod ſola voluntas à Deo æternaliter remuneratur ſiue ad bonum, ſiue ad malum, nec propter opera peior, vel melior efficitur homo, niſi fortè dum operatur, in aliquo eius voluntas augetur.*

45. Reſpondet Vaſquez t. 2. diſp. 76. cap. 3. nuſquam talem propoſitionem reperiri inter errores Abairardi. Et quidem Bernardus epiſt. 188. & 192. referens errores Abairardi, hanc propoſitionem non recenſet. Gregorius Ariminenſis in 2. qu. 1. teſtatur ſe plures libros legiſſe, in quibus recenſebantur errores Abairardi, ac nuſquam hanc propoſitionem inueniſſe relatam inter eius errores, ſed 13. errorem illius in hunc modum referri: *Quod propter opera nec peior, nec melior efficiatur homo*; errorem autem 19. recenſeri: *neque opus, neque voluntas, nec concupiſcentia, nec delectatio, quæ mouet eam, peccatum eſt, nec debemus illam extinguere.* quæ propoſitiones toto cœlo differunt à relata.

46. Ad 5. concedo antecedens, & nego conſequentiam. Diſparitas eſt, nam meritum conſiſtit in hoc, quod quia actus bonus eſt imputabilis, eſt dignus compenſatione; ergo vt creſcat meritum, debet creſcere imputabilitas; ſed per actionem externam non creſcit imputabilitas, vt dictum eſt num. 16. ergo non creſcit meritum ſubſtantiale. At ſatisfactio conſiſtit in hoc, quod quia qui meretur pœnam, liberè ſibi pœnam infligit, eſt dignus, vt iudex minorem proportionaliter pœnam illi infligat; ergo quo maiorem quis pœnam liberè patitur, eo magis debet minui pœna infligenda à iudice; ſed maiorem pœnam patitur, qui vult, & exequitur opera pœnalia, quam qui vult, & non exequitur; ergo magis ſatisfacit. Addo, quod quia diminutio pœnæ temporalis eſt quoddam veluti præmium accidentale, non autem ſubſtantiale operis boni, ex eo, quod actio externa auget ſatisfactionem, infertur ſolum, quod actio externa augeat præmium accidentale operis boni, quod vltrò conceſſimus num. 22. non autem, quod augeat præmium ſubſtantiale, quod ſolum negauimus.

47. Ad 6. Dictum eſt actus voluntatis internos ideò addere nouum meritum, quia ſunt liberi noua libertate; ſed actus externi non ſunt liberi noua libertate; ergo &c.

QVAESTIO XCV.

Vtrum ad meritum eſſentialiter requiratur, vt ſit contemptus liber, & arduus commodi temporalis?

1. VIdetur requiri, vt docuit P. de Eſparza quæſt. 30. de actibus humanis: primò quia S. Thomas 1. par. quæſt. 62. art. 4. cum in primo argumento obieciſſet: *meritum eſt ex difficultate actus meritorij; ſed nullam difficultatem habuit Angelus ad bene operandum; ergo bona operatio non fuit ei meritoria*: reſpondet: *Ad primum ergo dicendum, quod difficultas bene operandi non eſt in Angelis ex aliqua contrarietate, vel impedimento naturalis virtutis, ſed ex hoc, quod opus aliquod bonum eſt ſupra virtutem naturæ*; ergo S. Thomas ſupponit, & concedit ad meritum requiri difficultatem actus.

2. Secundò Scriptura præmium vitæ æternæ promittit ſolum operibus laborioſis, ac difficilibus, quæ includunt violentiam, certamen, & victoriam; ergo eſſentia, & natura operis meritorij vitæ æternæ non innoteſcit lumine naturæ, ſed ſolum ex diuina reuelatione, & ex Scriptura; ergo de eſſentia, & natura operis meritorij eſt, vt ſit opus laborioſum, difficile &c. Probatur maior, afferendo loca Scripturæ. Matth. 11. *Regnum Calorum vim patitur, & violenti rapiunt illud*: 2. ad Timoth. 2. *Qui certat in agone, non coronabitur, niſi legitimè certauerit*: Ibidem: *Labora ſicut bonus miles Chriſti Ieſu*: *Laborantem agricolam oportet primum de fructibus percipere*: 1. ad Corinth. 8. *Vnuſquiſque propriam mercedem accipiet ſecundum ſuum laborem*: Ad Rom. 8. *Si tamen compatimur, vt & conglorificemur*: Pſalm. 125. *Euntes ibant, & flebant mittentes ſemina ſua; venientes autem venient cum exultatione portantes manipulos ſuos.*

3. Tertiò ſi ad actum meritorium vitæ æternæ non requiretur, vt eſſet difficilis, & laborioſus, ſed ſufficeret, vt eſſet liber, honeſtus, ac factus ab homine iuſto, non eſſet ratio, cur actus liberi, & honeſti beatorum, & Chriſti Domini poſt reſurrectionem in corpore impaſſibili, non eſſent meritorij vitæ æternæ; ergo &c. Probatur ſequela. Nam plures actus beatorum, & Chriſti Domini ſunt liberi, & honeſti, imò honeſtiores actibus viatorum; eliciuntur etiam à iuſtis, ac magis iuſtis, & ſanctis, quam omnes, vel aliqui viatores; ergo eſt prorſus irrationabile, vt Deus det præmium vitæ æternæ actibus viatorum minus honeſtis, ac dignificatis à minori gratia, ac neget præmium vitæ æternæ actibus beatorum, & Chriſti magis honeſtis, ac dignificatis à maiori gratia.

4. Quartò ſi dicatur ad merendum requiri ſtatum viatoris, ac proinde ex defectu huius conditionis actus beatorum, qui ſunt in termino, non eſſe meritorios, contra eſt: nam

eate-

catenus ad merendum requiritur ſtatus viatoris, quatenus hic ſtatus influit in actus aliquod prædicatum, propter quod actus viatorum conſtituantur ſpecialiter digni præmio præ actibus exiſtentium in termino; ſed hoc prædicatum non poteſt eſſe aliud, niſi quod actus liberi viatorum vltrà honeſtatem includunt contemptum liberum, & arduum commodi temporalis, quem contemptum arduum non includunt actus beatorum exiſtentium in termino; ergo &c.

5. Reſpondeo, quod vt docet S. Thomas 1. p. quæſt. 62. artic. 2. ad 2. *Difficile eſt, quod tranſcendit potentiam. Sed hoc contingit eſſe dupliciter. Vno modo, quia tranſcendit potentiam ſecundum ſuum naturalem ordinem, & tunc ſi ad hoc poſſit peruenire aliquo auxilio, dicitur difficile, ſi nullo modo, dicitur impoſſibile, ſicut impoſſibile eſt hominem volare. Alio modo tranſcendit aliquid potentiam, non ſecundùm ordinem naturalem potentiæ, ſed propter aliquod impedimentum potentiæ adiunctum: ſicut aſcendere non eſt contra ordinem naturalem potentiæ motiuæ, quia anima quantum eſt de ſe nata eſt mouere in omnem partem, ſed impeditur ab hoc propter corporis grauitatem, vnde difficile eſt homini aſcendere.* Ex hac doctrina S. Thomæ infertur difficile dici dupliciter. Primò omne ſupernaturale dicitur difficile, quia excedit potentiam naturæ. Secundò difficile dicitur, quod fit cum impedimento, ac proindè fit cum labore, moleſtia, vel dolore ideoque Ariſtoteles lib. 1. Rhetor. cap. 6. dicit: *Facilia verò ſunt, quæ vel ſine dolore, vel tempore breui fiunt. Difficile enim aut dolore, aut magnitudine temporis definitur.*

6. Hoc poſito, dicendum: ad meritum vitæ æternæ requiritur actus difficilis, & arduus in primo ſenſu, itàut ſit intrinſecè ſupernaturalis, ac ſupra vires naturæ, ac proinde ex auxilio gratiæ, ſed non requiritur, vt ſit actus difficilis, & arduus in ſecundo ſenſu, itaut procedat à potentia impedita aliquo impedimento potentiæ adiuncto, propter quod fiat cum labore, moleſtia, vel dolore.

7. Quia prima pars concluſionis probata eſt quæſt. 92. in qua oſtendimus ad meritum vitæ æternæ, ac præmij ſupernaturalis requiri actus intrinſecè ſupernaturales, probatur ſecunda pars, nimirum non requiri actus, qui fiant cum labore, moleſtia, vel dolore, propter aliquod impedimentum, puta propter aliquam inclinationem contrariam potentiæ adiunctam. Probatur ergo primo à poſteriori. Nam Angeli, & Adamus in ſtatu innocentiæ, ac naturæ integræ potuerunt de condigno mereri vitam æternam per actus liberos, honeſtos, & ſupernaturales, exercitos ſine vllo labore, moleſtia, ac dolore; ergo &c. Probatur antecedens: nam ex principijs S. Auguſtini, ac S. Thomæ, & Theologorum communiter integritas naturæ conſiſtebat in hoc, vt dum Adam haberet pacem cum Deo, haberet pacem in ſe ipſo, & dum ratio erat obediens Deo, nihil eſſet inobediens, ac non perfectè ſubiectum rationi; ſed ſi Adam non potuiſſet exercere actus liberos, honeſtos, ſupernaturales, ac meritorios vitæ æternæ, puta actum diligendi Deum ſuper omnia ſine labore, moleſtia, ac dolore ortis ex contraria inclinatione ad commodum temporale, quod ex amore Dei contemnebat, eo ipſo non habuiſſet in ſe ipſo pacem, ſed habuiſſet inteſtinum bellum conſiſtens in contrarijs inclinationibus ad obiecta contraria, & illa inclinatio ad commodum temporale præueniret rationem, & non eſſet perfectè ſubdita rationi; ergo &c. Confirmatur: nam labor, dolor, moleſtia &c. procul dubio ſunt motus contrarij naturæ; ergo eo ipſo, quod Adam non potuiſſet exercere actus honeſtos meritorios ſine labore, dolore, ac moleſtia, non potuiſſet exercere actus meritorios, abſque eo quod experiretur in ſe ipſo motus contrarios naturæ; ſed qui experitur in ſe ipſo motus contrarios naturæ, experitur in ſe ipſo inteſtinum bellum; ergo &c.

8. Hæc doctrina deſumpta eſt ex SS. Auguſtino, & Thoma. Sanctus enim Auguſtinus ſæpe docet in Adamo ante peccatum non fuiſſe pugnam contrariarum inclinationum, ſed fuiſſe ſummam pacem. Lib. de Corrept. & Gratia, cap. 11. dicit: *Ille verò nulla tali rixa à ſe ipſo aduerſus ſe ipſum tentatus, atque turbatus, in illo beatitudinis loco ſua ſecum pace fruebatur*: & cap. 12. *nihil illi concupiſcentialiter reſiſtebat*. Quomodo in Adamo nulla dabatur pugna, ſed perfecta pax, ſi non poterat elicere actus honeſtos, & meritorios ſine labore, dolore, vel moleſtia, ex inclinatione ad oppoſita bona temporalia? Lib. 3. contra Iulianum cap. 11. *In natura hominis antè peccatum pacem decebat eſſe, non bellum*: lib. 4. contra eumdem cap. 5. *Quæ pugna boni, & mali nulla eſſet, ſi nemo peccaſſet*: lib. 5. cap. 7. inducit Adamum poſt peccatum ſic ſemetipſum alloquentem: *In tota anima, & toto corpore conditorem habeo pacis Deum. Quis in me ſeminauit hoc bellum?* Eodem lib. cap. 17. *Abſit, vt illa pax animi, & corporis haberet aliquid, propter quod aduerſus ſe ipſum prima hominis natura repugnaret*: lib. 14. de Ciuit. cap. 15. *Summa in carne ſanitas, in anima tota tranquillitas*: Lib. 21. de Ciuit. cap. 15. *Hoc autem bellum non eſſet, ſi natura humana per liberum arbitrium in rectitudine, in qua facta eſt, praſtitiſſet*; ergo S. Auguſtinus conſtantiſſimè docet in Adamo non fuiſſe vllos motus contrarios, nec vllam pugnam intrinſecam. Hinc conſequenter docet, quod potuiſſet vitare peccatum, & operari honeſtè abſque vllo labore, dolore, vel moleſtia; ac lib. 14. de Ciuit. cap. 11. dicit: *Erat deuiatio tranquilla peccati, qua manente, nullum omninò malum, quod contriſtaret, irruebat.* Quo pacto fuiſſet deuiatio tranquilla peccati, ſi non potuiſſet peccatum vitare, niſi cum labore, dolore, vel moleſtia, à qua contriſtaretur? lib. de Corrept. & Gratia cap. *In quibus prorſus nullum patiebatur malum*; ergo exercendo actus honeſtos, non patiebatur malum laboris,

boris, doloris, ac moleſtiæ. Lib. 5. contra Iulianum, cap. 5. loquens de paradiſo, ac de ſtatu innocentiæ, dicit: *Vbi abſit, vt credamus aliquid fuiſſe, vnde ſenſum noſtrum ſiue intrinſecus, ſiue extrinſecus, aut dolor pungeret, aut labor fatigaret, aut pudor confunderet, aut ardor vreret, aut algor ſtringeret, aut horror offenderet.*

9. Aliqui apud Suarium lib. 1. de Gratia, cap. 25. num. 9. dixerunt in Angelis, & Adamo ante peccatum non fuiſſe inclinationes indeliberatas ad bona ſenſibilia, ac proindè non fuiſſe concupiſcentiam carnis, ſed fuiſſe innatum, & indeliberatum appetitum excellentiæ, ac laudis, ac quamdam veluti concupiſcentiam ſpiritus, à quà per motus indeliberatos abſtraherentur, & allicerentur ad ſuperbiendum.

10. Sed reijciuntur: nam Auguſtinus vbique dicit in Adamo ante peccatum fuiſſe ſummam pacem, nullum bellum, nullam pugnam, vel rixam. Quomodo autem hæc verificarentur, ſi anima ipſa per contrarias inclinationes cum ſe ipſa pugnaſſet? Rurſus dicit, quod dum anima habebat pacem cum Deo, debebat habere pacem cum ſe ipſa; ſed hæc ratio probat, quod nullum debuit in ſe ipſa habere bellum contrariarum inclinationum; ergo &c.

11. Conſonat Auguſtino S. Thomas. Nam 1. p. quæſt. 95. art. 2. quærens, vtrum in primo homine fuerint animæ paſſiones, reſpondet: *Reſpondeo dicendum, quod paſſiones animæ ſunt in appetitu ſenſuali, cuius obiectum eſt bonum, & malum. Vnde omnium paſſionum animæ quædam ordinantur ad bonum, vt amor, & gaudium, quædam ad malum, vt timor, & dolor. Et quia in primo ſtatu nullum malum aderat, nec imminebat, nec aliquod bonum aberat, quod cuperet bona voluntas pro tempore illo habendum, vt patet per Auguſtinum 14. De Ciuit. Dei, cap. 10. omnes illas paſſiones, quæ reſpiciunt malum, in Adam non erant, vt timor, vt dolor, vel huiuſmodi: ſimiliter illæ paſſiones, quæ reſpiciunt bonum non habitum, & nunc habendum, vt cupiditas æſtuans. Illæ verò paſſiones, quæ poſſunt eſſe boni præſentis, vt gaudium, & amor, vel ſunt futuri boni io ſuo tempore habendi, vt deſiderium, & ſpes non affligens, fuerunt in ſtatu innocentiæ, aliter tamen, quam in nobis. Nam in nobis appetitus ſenſualis, in quo ſunt paſſiones, non totaliter ſubeſt rationi. Vnde paſſiones quandoque ſunt in nobis præuenientes iudicium rationis, & impedientes, quandoque verò ex iudicio rationis conſequentes, prout ſenſualis appetitus aliqualiter rationi obedit. In ſtatu verò innocentiæ appetitus inferior erat rationi totaliter ſubiectus. Vnde non erant in eo paſſiones animæ, niſi ex iudicio rationis conſequentes:* ergo S. Thomas docet, quod quia in natura integra nullum homini malum inerat, vel imminebat, nec vllum bonum aberat, quod cuperet bona voluntas pro illo tempore habendum, nullæ erant paſſiones afflictiuæ, vt dolor, timor, cupiditas æſtuans, ſpes affligens &c. Docet rurſus, quod in eo ſtatu nullæ erant paſſiones, affectus, vel motus indeliberati, ac non conſequentes rationem; ergò Adamus in ſtatu innocentiæ poterat liberè exercere quoslibet actus ſupernaturales, honeſtos, ac meritorios vitæ æternæ, ſine vllo labore, dolore, & moleſtia; imò non poterat licitè acceptare vllum laborem, dolorem, & moleſtiam, quia hoc eſſet contra perfectionem illius ſtatus. Conſequenter S. Thomas art. 3. eiuſdem quæſtionis 95. quærens, vtrum Adam habuerit omnes virtutes, reſpondens inter alia dicit: *Si verò imperfectio, quæ eſt de ratione virtutis alicuius, repugnat perfectioni primi ſtatus, poterat huiuſmodi virtus ibi eſſe ſecundum habitum, non ſecundum actum, vt patet de pœnitentia, quæ eſt dolor de peccato commiſſo, & de miſericordia, quæ eſt dolor de miſeria aliena. Perfectioni autem primi ſtatus repugnat tam dolor, quam culpa, & miſeria. Vnde tales virtutes erant in primo homine ſecundum habitum, non ſecundum actum*; ergo expreſsè docet dolorem, & per conſequens laborem, & moleſtiam non fuiſſe in Adamo ante peccatum, quia repugnabant perfectioni naturæ integræ; ergo Adam ante peccatum exercebat actus meritorios ſine vllo dolore, labore, ac moleſtia. Ex proportionali ratione idem dicendum de Angelis.

12. Quia Angeli, & Adamus ante peccatum erant in ſtatu, in quo ſi non peccarent, nullum pati poterant malum, dolorem, laborem, moleſtiam &c. ideò S. Auguſtinus aliquando docet illos fuiſſe beatos quadam beatitudine imperfecta, ac non conſummata. Lib. enim 11. de Ciuit. cap. 13. docet Angelos malos, antequam peccarent, habuiſſe aliquam beatitudinem. Idem ſupponit lib. de Corrcp. & Gratia, cap. 10. dicens de malis Angelis: *Refugientes tamen eius bonitatem, qua beati fuerunt, non potuerunt eius euadere iudicium*: & eodem capite docet eorum beatitudinem fuiſſe imperfectam, & non conſummatam. Eodem lib. 11. de Ciuit. cap. 12. docet primos homines in paradiſo fuiſſe beatos quadam beatitudine imperfecta, idemque ſupponit lib. 14. de Ciuit. cap. 10. & lib. 11. de Gen. ad litteram cap. 33. Idem de Angelis docet S. Thomas 1. p. quæſt. 62. art. 1. & de primis hominibus quæſt. 94. art. 1. Suarez autem lib. 5. num. 14. de Angelis, allatis citatis locis Auguſtini, dicit: *Reſpondetur Auguſtinum loqui generali modo de beatitudine ſupernaturali, quæ in cognitione, & amore charitatis Dei conſiſtit, præſertim ſi adiungatur innocentia, & poteſtas, ac facilitas carendi omni malo, ſi quis velit*; ergo etiam Suarius docet Angelos, & Adamũ ante peccatũ potuiſſe facile carere omni malo, ſi vellent, ac proindè potuiſſe exercere actus meritorios vitæ æternę ſine malo laboris, doloris, ac moleſtię. Videri poſſunt quæ de hoc puncto dixi to. 1. q. 259.

13. Probatur ſecundo concluſio à priori. Nam ex eo, quod voluntas faciat actum bonum ſupernaturalem cum perfecta indifferentia faciendi actum bonum, vel malum, non poteſt impediri meritum actus boni, ſicut ſi ſe determinaret ad actum malum non impedire-

diretur demeritum actus mali; ſed quod quis exerceat liberè actus ſupernaturales ſine vllo labore, dolore, ac moleſtia, poteſt oriri, ac de facto in Angelis, & Adamo ante peccatum oriebatur ex eo, quod illos exercerent cum perfecta indifferentia exercendi actus bonos, vel malos; ergo non impediretur meritum actus boni; ac proindè actus eliciti ſine vllo labore, dolore, ac moleſtia poſſunt eſſe meritorii vitæ æternæ. Probatur minor; nam perfecta indifferentia conſiſtit in hoc, vt voluntas, propoſitis motiuis pro vtraque parte, conſtituatur in perfecto quodam æquilibrio, ita vt ad nullam partem inclinetur per motus indeliberatos, ſed poſſit ſine vlla difficultate eligere partem, quam voluerit; ſed ex hoc oritur, quod ſi eligat vnam partem, eligat ſine vllo labore, & moleſtia, cum labor, & moleſtia oriantur ex inclinatione in partem oppoſitam, quæ inclinatio repugnat electioni partis contrariæ; ergo quod aliquis exerceat liberè actus ſupernaturales ſine vllo labore, dolore, ac moleſtia, poteſt oriri, ac de facto in Adamo, & Angelis oriebatur ex perfecta indifferentia, ac proindè non impediebat meritum.

14. Confirmatur: nam ſi aliquis tranſgreditur præceptum, quod poteſt obſeruare ſine vllo labore, dolore, ac difficultate, propter hoc ipſum meretur maximam pœnam; ergo ſi obſeruat, meretur præmium vitæ æternæ propter hoc ipſum, quia conſtitutus in perfecta indifferentia, illud obſeruauit. Antecedens, & ex ſe patet, & confirmatur ex Auguſtino, qui lib. 14. de Ciuitat. capit. 12. probat peccatum Adami fuiſſe grauiſſimum, quia tranſgreſſus eſt præceptum, quod ſine vlla difficultate poterat obſeruare, dicens: *Hoc igitur tam leue præceptum ad obſeruandum, tam breue ad memoria retinendum, vbi præſertim nondum voluntati cupiditas reſiſtebat, quod de pœna tranſgreſſionis poſtea ſubſecutum eſt, tantò maiori iniuſtitia violatum eſt, quanto faciliori poſſet obſeruantia cuſtodiri.*

15. Ad 1. S. Thomas ad meritum vitæ æternæ requirit difficultatem actus conſiſtentem in hoc, vt ſit ſupra vires naturæ, quod vltro concedimus, negat requiri difficultatem conſiſtentem in hoc, vt actus procedat cum aliqua contrarietate, & impedimento potentiæ, ex quo oriatur, vt actus fiat cum labore, moleſtia, & dolore, quod ſolum negamus.

16. Ad 2. quia hominibus in ſtatu naturæ lapſæ opera meritoria vitæ æternæ non ſolum ſunt difficilia, in quantum ſunt ſupra vires naturæ, ſed etiam in quantum fiunt cum labore, & dolore propter impedimentum ex corruptione corporis, quod aggrauat animam, & ex infectione peccati, ac reſiſtentia concupiſcentiæ, & carnis, quæ concupiſcit aduerſus ſpiritum, ideò Scriptura hominibus in ſtatu naturæ lapſæ promittit præmium vitæ æternæ ſolum pro operibus difficilibus vtraque difficultate. At ex eadem Scriptura colligunt Patres, & Theologi, ac præſertim SS. Auguſtinus, & Thomas Angelis, & Adamo in ſtatu naturæ integræ præmium vitæ æternæ promiſſum pro operibus difficilibus ſola difficultate conſiſtente in hoc, vt eſſent ſupra vires naturæ, licet per gratiam fierent ſine vllo labore, ac dolore, vt patet ex locis allatis. Locis citatis poteſt addi locus S. Thomæ 1. parte, quæſt. 63. artic. 2. ad 2. vbi concludit. *Conuerti ad beatitudinem vltimam homini quidem eſt difficile, & quia eſt ſupra naturam, & quia habet impedimentum ex corruptione corporis, & infectione peccati; ſed Angelo eſt difficile propter hoc ſolum, quia eſt ſupernaturale.* Et quæſt. 95. art. 4. quærens, vtrum opera primi hominis fuerint magis efficacia ad merendum, quam opera noſtra, concludit: *Dicendum quod efficaciora fuiſſent hominis opera ad merendum in ſtatu innocentiæ, quam poſt peccatum, ſi attendatur quantitas meriti ex parte gratiæ, quæ tunc copioſior fuiſſet, nullo obſtaculo in natura humana inuento: ſimiliter etiam ſi conſideretur abſoluta quantitas operis, quia cum homo eſſet maioris virtutis, maiora opera feciſſet; ſed ſi conſideretur quantitas proportionalis, maior inuenitur ratio meriti poſt peccatum propter hominis imbecillitatem. Magis enim excedit paruum opus poteſtatem eius, qui cum difficultate operatur illud, quam opus magnum poteſtatem eius, qui ſine difficultate operatur*; ergo docet Adamum ante peccatum operatum fuiſſe ſine difficultate &c.

17. Addo primo, quod etiam Angeli, & primi homines ante peccatum meriti ſunt cum certamine, & victoria, non quidem hoſtis intrinſeci, quem nullum habebant, ſed hoſtis extrinſeci, nimirum motiuorum, quæ habebant ad peccandum, à quibus Angeli, & primi parentes tandem victi peccarunt.

18. Addo ſecundo Adamum, & Angelos ante peccatum habuiſſe tentationes, non quidem internas, ſed externas. Probatur, & explicatur. Tentationes aliæ ſunt externæ, aliæ internæ. Tentationes externæ ſunt, per quas quis ab alio proponente, & ſuadente incitatur ad tranſgreſſionem præcepti. Internæ ſunt, per quas vnuſquiſque tentatur, & incitatur à concupiſcentia ſua, abſtractus, & illectus ad tranſgreſſionem præcepti. Ex. gr. poteſt quis tentari ad tranſgreſſionem ieiunii extrinſecus quidem ab aliquo alio ſuadente, vt comedat carnes prohibitas, intrinſecus autem à concupiſcentia ſua, qua per motus indeliberatus appetit comedere carnes; ſed Angeli, & primi parentes ante peccatum non habuerunt vllos motus indeliberatos ſuperbiæ, vel concupiſcentiæ, per quos inclinarentur ad tranſgreſſionem præcepti; ergo ſolum habuerunt tentationes externas. Et quidem Angeli inferiores à ſupremo contra Dei honorem ſollicitati ſunt: ſupremus Angelus fuit ſibi ipſi prima cauſa peccati, abſque eo quod antecedenter ab vllo extrinſeco, vel per

vllos

vllos motus indeliberatos inclinaretur ad peccatum; Eua tentata fuit à Diabolo, hoc eſt à Lucifero per ſerpentem illi dicente Gen. 3. *Cur præcepit vobis Deus &c.* Adam tentatus fuit ab Eua dante illi pomum, vt comederet. Dixi, quod Angeli, & primi parentes ante peccatum non habuerunt vllos motus indeliberatos, quibus incitarentur ad peccandum. Nam poſtquam cœperunt peccare, excitati ſunt in ipſis motus vehementiſſimi ad peccatum conſummandum, & perficiendum.

19. Ad 3. & 4. Actus beatorum, & Chriſti Domini poſt reſurrectionem, licet ſint liberi, ac magis honeſti, quam actus viatorum, non ſunt meritorij, quia ad meritum requiritur ſtatus viatoris, vt explicabitur quæſtione ſequenti.

QVÆSTIO XCVI.

Vtrum, & quo pacto ad meritum requiratur ſtatus viatoris?

1. Videtur ad merendum, vel demerendum non requiri ſtatus viatoris; primo quia quod nihil confert ad hoc, vt opus ſit dignum præmio, vel pœna, nihil confert ad meritum, vel demeritum, ſiquidem tum meritum, tum demeritum conſiſtit in tali dignitate; ſed ſtatus viatoris nihil confert ad hoc, vt opus ſit dignum præmio, vel pœna; ergo &c. Probatur minor: nam opus eſt dignum præmio per hoc, quod ſit liberum, honeſtum, & placens Deo; eſt dignum pœna per hoc, quod ſit liberum, inhoneſtum, ac Deo diſplicens; & quò melius eſt, magiſque placet Deo, eo maiori præmio eſt dignum, quo peius eſt, magiſque Deo diſplicens, eo maiori pœna eſt dignum: ſed ſtatus viatoris nihil confert ad hoc, vt opus liberum ſit magis bonum, vel malum, magis, vel minus placens, aut diſplicens Deo: nam opera libera beatorum poſſunt eſſe æquè, ac magis honeſta, ac placentia Deo, quam opera libera viatorum, & opera mala damnatorum poſſunt eſſe æquè, ac magis inhoneſta, ac Deo diſplicentia, quam opera mala viatorum; ergo &c.

2. Secundò opus honeſtum, ac Deo placens, ex eo, quod procedat à perſona digniori, ac magis dilecta præmianti, non poteſt carere merito; ſed opus ex ſe æquè honeſtum, ex eo, quod procedat à beato, procedit à perſona digniori, ac magis dilecta Deo præmianti; ergo ex eo, quod procedat à beato, non poteſt carere merito.

3. Tertiò non poteſt explicari, in quo conſiſtat ſtatus viatoris, & an ad meritum requiratur ex natura rei, vel ſolum ex diuina ordinatione; ergo &c.

4. Reſpondeo, quod cum egerimus de conditionibus requiſitis ad meritum ex parte actus meritorij, ſequitur, vt agamus de conditionibus requiſitis ex parte perſonæ merentis; & quia duæ conditiones ſolent requiri ex parte merentis, prima vt ſit viator, ſecunda vt ſit iuſtus, hac quæſtione agemus de prima, quæſtione ſequenti de ſecunda.

5. Quæritur igitur primò, vtrum tempus merendi ſibi beatitudinem debeat eſſe finitum, & determinatum?

6. Reſpondeo affirmatiuè, vt docent, vel ſupponunt omnes Theologi cum S. Thoma 1. parte quæſt. 62. artic. 9. Probatur primo ex Scriptura, & Patribus. 1. ad Corinth. 7. *Tempus breue eſt*; 2. ad Corinth. 6. *Ecce nunc tempus acceptabile, ecce nunc dies ſalutis*: Ad Galat. 6. *Dum tempus habemus, operemur bonum*; Ioan. 9. *Venit nox, quando nemo poteſt operari*: vtique meritoriè: ac Chriſtus de ſe ipſo dicit: *Me oportet operari opera eius, qui miſit me, donec dies eſt*, quia nimirum ipſi Chriſto ſtatutum erat determinatum tempus merendi. Patres videri poſſunt apud Suarium de Incarnat. diſputat. 40. ſect. 3. & lib. 12. de Gratia, capit. 15.

7. Probatur ſecundo ratione. Nam beatitudo ex ſuo conceptu debet eſſe ſtatus quietis; ſed ſi quis non haberet determinatum tempus merendi, ſed ſemper poſſet mereri beatitudinem maiorem, & maiorem, nunquam deberet quieſcere, ſed ſemper deberet moueri ad beatitudinem vlteriorem; ergo &c. Proportionaliter tempus merendi ſibi miſeriam contrariam beatitudini debet eſſe finitum, & determinatum. Ratio eſt, quia miſeria infligitur ad ſatisfaciendum diuinæ iuſtitiæ; ſed cum quis eſt in ſtatu ſatisfaciendi, non debet eſſe in ſtatu contrahendi noua debita pro vlteriori, & vlteriori ſatisfactione; ergo tempus merendi miſeriam oppoſitam beatitudini debet eſſe finitum, & determinatum. Hinc infertur, quod ipſa natura præmij, & pœnæ ſubſtantialis poſtulat, vt tempus merendi præmium ſubſtantiale, & pœnam ſubſtantialem debeat eſſe finitum, & determinatum. Ratio eſt, quia præmium ſubſtantiale debet conſiſtere in beatitudine, quæ ex ſuo conceptu eſt ſtatus quietis; ſed beatitudo vt ſit ſtatus quietis, debet excludere potentiam merendi vlteriorem beatitudinem; ergo exigit, vt tempus merendi ſit finitum, & determinatum, Rurſus pœna ſubſtantialis conſiſtit in miſeria, quæ debet conſiſtere in ſtatu ſatisfaciendi diuinæ iuſtitiæ; ſed ſtatus ſatisfactionis exigit impotentiam contrahendi vlteriora debita, pro quibus debeat ſatisfieri; ergo &c.

8. Quæritur ſecundo, vtrum debeat etiam eſſe finitum, ac determinatum tempus merendi vniuerſim quodlibet præmium, tum ſibi, tum alijs?

9. Reſpondeo affirmatiuè. Ratio eſt, quia præmium etiam accidentale non debet creſcere

ſcere in infinitum, niſi duratiuè, cum debet eſſe æternum; ſed natura rationalis debet poni in ſtatu, in quo iam habeat totum ſuum præmium; ergo meritum etiam non debet creſcere in infinitum, adeoque natura rationalis debet poni in ſtatu, in quo habeat totum ſuum meritum; ſed ſi tempus merendi tum ſibi, tum alijs, non eſſet finitum, ac determinatum, natura rationalis nunquam eſſet in ſtatu, in quo iam haberet totum ſuum meritum, & totum ſuum præmium: nam ſemper poſſet habere noua merita, quibus deberetur nouum præmium; ergo &c. Confirmatur: nam loca Scripturæ, & Patrum allata num. 5. oſtendunt vniuerſaliter determinatum eſſe tempus merendi, tum præmia ſubſtantialia, tum accidentalia, tum ſibi, tum alijs. Chriſtus enim de ſe ipſo, & de alijs vniuerſaliter dixit: *Me oportet operari opera eius, qui miſit me, donec dies eſt: venit nox, quando nemo poteſt operari*, vtique meritoriè: per noctem autem mortem intelligit, ac ſtatum poſt mortem, vt ex Auguſtino, & alijs norat Maldonatus in eum locum. Videri poteſt etiam Chryſoſtomus homil. 2. de Lazaro, & homil. 37. in Matthæum. Addo, quod ipſa æterna duratio præmij, ac pœnæ, quæ nunquam poteſt tota haberi phyſicè, in quolibet inſtanti debet haberi tota intentionaliter. Cum enim beati ſciant ſe in æternum perſeueraturos in beatitudine, quam habent, & de hoc gaudeant, in quolibet inſtanti habent intentionaliter totam æternitatem ſuæ beatitudinis; & ex proportionali ratione damnati in quolibet inſtanti habent intentionaliter totam æternitatem ſuæ miſeriæ.

10. Quæritur tertiò, quodnam tempus merendi fuerit determinatum Angelis, & hominibus, tum in ſtatu innocentiæ, ac naturæ integræ, tum in ſtatu naturę lapſæ.

11. Reſpondeo, ac dico primò, quod Angelis tempus merendi determinatum fuit duobus inſtantibus, aut morulis. Explicatur. Primò inſtanti, ſeu morula omnes per auxilia gratiæ exercuerunt liberè actum charitatis, quo ſe diſpoſuerunt ad gratiam ſanctificantem, & illam obtinentes ſanctificati ſunt. In ſecundo inſtanti, ſeu morula Angeli boni liberè perſeuerauerunt in actu charitatis, & conſeruarunt gratiam, Angeli mali liberè recedentes ab actu charitatis peccarunt. In tertiò inſtanti Angeli boni obtinuerunt præmium beatitudinis conſiſtentis in viſione Dei, Angeli mali damnati fuerunt ad æternam miſeriam, ac tum Angeli boni, tum mali in tertio inſtanti fuerunt incapaces merendi, ac demerendi, ac proindè tempus merendi definitum fuit duobus inſtantibus, ſeu morulis. Inſtantia Angelorum definiuntur eorum operationibus, vel exercitijs liberis, itaut tot in Angelis numerentur inſtantia, quot operationes, ſiue exercitia libera ſibi ſuccedentia. Quanto autem tempore duret vna operatio, vel vnum exercitium liberum Angeli, adeoque vnum inſtans Angelicum, nos aſſignare non poſſumus, vt aduertit Suarius lib. 5. de Angelis cap. 11. num. 5. & Vaſquez 1. parte diſp. 229. cap. 10. num. 43.

12. Hanc ſententiam de tempore merendi Angelis definito quoad rem ipſam videntur docere communiter Theologi, licet diſcrepent quo ad modum loquendi. Nam Vaſquez 1. parte, diſput. 229. cap. 10. docet tempus merendi Angelis malis definitum fuiſſe duobus inſtantibus, primò, quo liberè actum charitatis exercuerunt, & altero, quo peccarunt, & receſſerunt ab actu charitatis. At tempus merendi Angelis bonis putat definitum fuiſſe vnico inſtanti coexiſtenti duobus inſtantibus malorum, quo vnico inſtanti liberè exercuerunt actum charitatis, & in illo perſeuerarunt. Dicit autem hoc eſſe vnicum inſtans, quia continet vnicam operationem continuatam, cum è conuerſo inſtantia malorum Angelorum ſint duo, quia continent duas operationes contrarias, nimirum actum charitatis, & actum peccati: & hic modus loquendi conſonat S. Thomæ 1. p. quæſt. 52. art. 5. Suarez è conuerſo lib. 5. de Angelis, cap. 11. num. 14. docet tempus merendi etiam in Angelis bonis definitum fuiſſe duobus inſtantibus, ſeu morulis, quia dum Angeli mali peccarunt, boni perſeuerarunt in actu charitatis per nouum exercitium libertatis, & addiderunt nouum meritum. Sed quæſtio quoad hoc videtur de modo loquendi.

13. Ratio, cur Angelis tempus merendi fuerit hoc pacto definitum, affertur à S. Thoma 1. p. quæſt. 52. art. 4. Nam gratia perficit naturam ſecundum modum ipſius naturæ; ſed modus proprius naturæ angelicæ eſt, vt ſuam perfectionem naturalem conſequatur, non paulatim, & per diſcurſum, ſed ſtatim, ideoque ſtatim habet perfectam cognitionem naturalem; ergo proportionaliter perfectionem ſupernaturalem beatitudinis, quàm debet obtinere per meritum, debet obtinere ſtatim, ac per vnicum meritum perfectum, & conſummatum; ſed meritum perfectum, & conſummatum beatitudinis conſiſtit in hoc, vt quis Deum diligat ſuper omnia amore ſupernaturali, & vt potens ab hoc amore peccando recedere, non recedat; ergo ſtatim, ac Angelus Deum ſuper omnia dilexit, & à dilectione peccando non receſſit, debuit obtinere beatitudinem; ſed hoc meritum conſummatum includit duo inſtantia, vel vnum æquiualens duobus; ergo tempus merendi Angelis bonis definitum fuit duobus inſtantibus, vel vno æquiualenti duobus, poſt quæ conſecuti ſunt beatitudinem, cui annexa fuit impotentia vlterius merendi. Proportionaliter Angelis malis tempus merendi, ac demerendi fuit definitum duobus inſtantibus, poſt quæ damnati fuerunt ad æternam miſeriam, cui annexa eſt impotentia vlterius demerendi. Videri poſſunt, quæ de hoc puncto dixi tomo 1. quæſt. 175. num. 21. & ſequentibus.

14. Poteſt opponi: Angeli tum boni, tum mali poſſunt mereri præmia, ac pœnas accidentales vſque ad diem iudicij.

15. Reſpondeo verbis S. Thomæ 1. par. quæſt. 62. art. 9. ad 3. *Poteſt tamen augeri Angelorum gaudium de ſalute eorum, qui per ipſorum miniſterium ſaluantur, ſecundum illud Luc. 15. gaudium eſt Angelis Dei ſuper vno peccatore pænitentiam agente. Sed hoc gaudium ad præmium accidentale pertinet, quod quidem augeri poteſt vſque ad diem Iudicij. Vnde quidam dicunt, quod quantùm ad præmium accidentale etiam mereri poſſunt. Sed melius eſt, vt dicatur, quod nullo modo aliquis beatus mereri poteſt, niſi ſit viator, & comprehenſor, vt Chriſtus, qui ſolus fuit viator, & comprehenſor. Prædictum enim gaudium magis acquirunt virtute beatitudinis, quam illud mereantur.* Idem proportionaliter dic de Angelis malis. Addo Angelos malos poſſe de nouo mereri pænam aliquam coercitiuam, qua coerceantur à faciendis malis, quod tamen non eſt proprium meritum, ſiquidem meritum propriè dictum ſolum eſt ad pænam compenſatiuam, non autem ad purè coercitiuam, quæ poteſt inferri etiam brutis incapacibus merendi.

16. Dicendum ſecundò cum ſententia, quam communiter docent, vel ſupponunt Theologi: hominibus, ſi permanſiſſent in ſtatu innocentiæ, & naturæ integræ, definitum fuit tempus merendi vſque ad translationem in cælum empyreum, vbi obtinuiſſent beatitudinem perfectam animæ, conſiſtentem in viſione Dei, & corporis, conſiſtentem in dotibus corporis glorioſi. Probatur: nam tempus merendi in ſtatu innocentiæ non finiretur morte, ſiquidem mors in eo ſtatu non fuiſſet; ergo finiretur translatione; ſed non eſſet tunc translatio ad ſtatum medium, qualis eſt ſtatus animarum purgatorij, & qualis erat ante mortem Chriſti ſtatus animarum in ſinu Abrahæ: nam in ſtatu naturæ integræ non fuiſſet peccatum veniale, vel aliud impedimentum beatitudinis, vt docet S. Thomas 1. 2. quæſt. 89. art. 3. & ex eo Suarius lib. 3. de opere ſex dierum, cap. 13. num. 17. & ſequentibus; ergo tempus merendi fuiſſet finitum translatione ad ſtatum perfectæ beatitudinis. Videri poteſt Suarius lib. 5. de opere ſex dierum, cap. 12. num. 1. & 12.

17. Dicendum tertio: hominibus in ſtatu naturæ lapſæ tempus merendi definitum fuit vſque ad mortem, per quam anima ſeparatur à corpore. Probatur primò ex Scriptura, & Patribus. Eccleſiaſt. 9. dicitur: *Quodcumque poteſt agere manus tua, inſtanter operare, quia nec opus, nec ratio, nec ſapientia, nec ſcientia eſt apud inferos, quod tu properas*: quod vt exponit Hieronymus intelligendum eſt de opere meritorio, ac de ſcientia, & ſapientia, prout illi deſeruiunt. Ibidem addit Scriptura mortuos non habere vltra mercedem, quia nimirum ſunt incapaces merendi. Eadem Scriptura retributionem promittit operibus factis in hac vita, & monet, vt ante mortem bonis operibus inſiſtamus. Eccleſiaſt. 11. *Facilè eſt coram Deo in die obitus retribuere vnicuique ſecundum vias ſuas*; Eccleſiaſt. 14. *Ante obitum operare iuſtitiam*: Eccleſiaſt. 18. *Ne verearis vſque ad mortem iuſtificari*: 2. ad Corinth. 5. *Omnes enim nos manifeſtari oportet ante tribunal Chriſti, vt referat vnuſquiſque propria corporis, prout geſſit, ſiue bonum, ſiue malum.*

18. Probatur ſecundò concluſio ratione. Nam cum homines in natura pura, & lapſa habeant duplicem ſtatum, alterum vitæ præſentis, alterum poſt mortem, conueniens fuit, vt tempus vitæ præſentis eſſet tempus meriti, tempus vitæ futuræ eſſet tempus non ampliùs merendi, ſed retribuendi vnicuique iuxtà opera ſua.

19. Quia teſtimonia, & rationes allatæ probant vniuerſaliter de omni merito, tum præmij ſubſtantialis, tum accidentalis, ideò dicendum eſt, quod homines poſt mortem ſunt incapaces omnis meriti, tum reſpectu præmij ſubſtantialis, tum reſpectu accidentalis. Hinc reijciuntur ſententiæ quorumdam, qui hanc regulam limitant. Primò aliqui docuerunt Chriſtum etiam poſt mortem, & reſurrectionem mereri propter excellentiam Perſonæ. Suarius 3. p. diſp. 39. ſect. 3. dicit hanc exceptionem eſſe pluſquam temerariã, cum ſit contra torrentem Theologorum, & contra locutiones vniuerſales Scripturæ. Confirmatur: nam Chriſtus Ioann. 9. dixit: *Me oportet operari, donec dies eſt: venit nox, quando nemo poteſt operari*, ac nomine noctis intelligit mortem, poſt quam non datur meritum, vt videntur explicare Chryſoſt. homil. 55. in Ioann. Auguſt. tract. 44. in Ioann. & alij. Secundo aliqui dixerunt, beatos, & animas purgatorij poſſe mereri ſolum de congruo aliquod præmium accidentale. Tertiò Durandus in 3. diſt. 18. quæſt. 2. & Gabriel eadem diſt. qu. 1. exiſtimarunt animas beatorum poſſe mereri reſurrectionem, & beatitudinem accidentalem corporum, quam adhuc non habent. Reijciuntur: nam ſine fundamento limitant locutiones vniuerſales Scripturæ, & Patrum.

20. Infertur, quid dicendum ſit in quæſtione, in qua quæritur, vtrum Henoch, & Helias in ſtatu, in quo nunc ſunt poſt translationem, ſint capaces merendi. Negant Suarius lib. 12. de gratia, cap. 15. num. 8. & Vaſquez 1. 2. diſput. 217. cap. 3. num. 18. Affirmat Viegas in Apocal. ad cap. 11. comm. 5. ſect. 4. num. 4. At Benedictus Pereira lib. 7. in Gen. diſput. de Henoch, qu. 5. vtramque partem cenſet probabilem. Ego exiſtimo probabiliorem ſententiam affirmatiuam. Primò quia regula vniuerſalis, quod in natura lapſa tempus merendi ſit totum, & ſolum tempus ante mortem, non eſt limitanda. Secundò quia ſi eſſet ratio limitandi hanc legem, maximè ne merita Henochi, & Heliæ nimis creſcerent, & excederent merita aliorum ſanctorum; ſed videtur inconueniens diuinæ liberalitati limitare ſuam legem, ne merita eorum

nimis

nimis creſcant; ergo &c. Addo, quod ſi Deus per ſuam prædeſtinationem deſtinauit aliquos ad maiorem beatitudinem, quam Henochum, & Heliam, prout de facto deſtinauit Beatiſſimam Virginem, facile illi fuit præuenire eos tanta gratia, & tot auxilijs, quibus tempore multò minori acquiſiuerint maiora merita, quam illi tempore multò maiori.

21. Quæritur quartò, vtrum tempus merendi hominibus, & Angelis fuerit determinatum ex natura rei, vel ſolum à voluntate Dei?

22. Reſpondeo, quod fuit determinatum à Deo, ſed iuxtà exigentiam naturæ, & ſtatuum. Probatur ex dictis. Nam natura Angelica exigebat, vt tempus merendi Angelis determinaretur duobus inſtantibus, vt probatum eſt num. 11. Status naturæ integræ exigebat, vt hominibus tempus merendi determinaretur vſque ad translationem, iuxtà dicta num. 15. Status naturæ lapſæ, & puræ, ſi datus fuiſſet, exigebat, vt tempus merendi determinaretur vſque ad mortem, iuxtà dicta num. 17.

23. Quæritur quintò, quid ſit ſtatus viæ?

24. Reſpondeo ſtatum viæ eſſe, in quo agenti rationali nondum exiſtenti in ſuo vltimo termino beatitudinis, aut miſeriæ, per legem æternam propoſita eſt retributio actuum honeſtorum, & inhoneſtorum.

25. Ex allata deſcriptione infertur primò Angelos duobus primis inſtantibus fuiſſe viatores, quia non erant in vltimo termino beatitudinis, ac miſeriæ, & propoſita erat illis retributio actuum honeſtorum, vel inhoneſtorum; in tertio inſtanti non fuiſſe in via. Nam Angeli boni fuerunt primo in vltimo termino beatitudinis; Angeli mali fuerunt primo in vltimo termino miſeriæ ſubſtantialis; & licet adhuc non ſint in vltimo termino miſeriæ accidentalis conſiſtentis in pœna alligationis in inferno, quæ pœna inferetur in die iudicij, tamen non proponitur illis retributio compenſatiua eorum, quæ malè geſſerint.

26. Infertur ſecundò Chriſtum ante mortem fuiſſe in via ſimul, ac termino, adeoque fuiſſe ſimul comprehenſorem, & viatorem. Fuit in vltimo termino beatitudinis ſubſtantialis animæ, in qua non potuit creſcere, ideoque fuit comprehenſor. Fuit in via, quia non fuit in vltimo termino beatitudinis, & gloriæ corporis, & eius actibus liberis honeſtis propoſita fuit retributio gloriæ corporis, & redemptionis generis humani. Poſt mortem in triduo ante reſurrectionem non fuit ampliùs in via, quia licet non fuerit in vltimo termino gloriæ corporis, tamen eius actibus honeſtis non eſt propoſita vlterior retributio. Poſt reſurrectionem non ſolum non eſt in via, ſed eſt in vltimo termino beatitudinis, & gloriæ etiam corporis.

27. Infertur tertiò animas beatorum ante reſurrectionem corporum non eſſe in via, quia ſunt in vltimo termino beatitudinis ſubſtantialis animæ, & licet non ſint in vltimo termino gloriæ corporum, tamen earum actibus honeſtis non eſt propoſita retributio. Poſt reſurrectionem corporum erunt in vltimo termino etiam beatitudinis corporum. Idem dic proportionaliter de animabus damnatorum, & infantium limbi.

28. Infertur quartò animas purgatorij non eſſe in via, quia licet non ſint in termino beatitudinis, tamen earum actibus honeſtis non eſt propoſita retributio. Ex proportionali ratione animæ Sanctorum Patrum, dum ante mortem Chriſti detinebantur in ſinu Abrahæ, non erant in via.

29. Infertur quintò homines in ſtatu naturæ lapſæ ante mortem eſſe in via, & in ſtatu naturæ integræ ante translationem futuras fuiſſe in via.

30. Infertur ſextò ſtatum viæ vltimo compleri per relationem ad legem æternam proponentem retributionem actibus honeſtis, vel inhoneſtis, quæ lex de facto fundatur in natura, & exigentia rerum, vt dictum eſt nu. 21. Si daretur hęc exigentia, & Deus non proponeret retributionem, non daretur ſtatus vię formaliter, ſed ſolum exigitiuè.

31. Quęritur ſextò, vtrum ad meritum, vel demeritum requiratur, vt actus honeſti, vel inhoneſti fiant in ſtatu viatoris?

32. Reſpondeo affirmatiuè cum omnibus Theologis. Probatur primò: nam ſtatus viatoris ex dictis num. 23. eſt ſtatus, in quo actibus honeſtis, vel inhoneſtis propoſita eſt retributio; ſed ad meritum non ſufficit, vt fiant actus honeſti, vel inhoneſti, ſed requiritur, vt fiant in ſtatu, in quo illis propoſita ſit retributio; ergo &c. Probatur minor: nam beati, & animę purgatorij faciunt liberè actus honeſtiſſimos, & tamen per illos non merentur, non ex alia ratione, niſi quia faciunt in ſtatu, in quo illis non eſt propoſita retributio: damnati faciunt actus inhoneſtiſſimos, & tamen per illos non merentur pęnam ex eadem ratione; ergo &c.

33. Probatur ſecundò: nam qui currunt in ſtadio, & pugnant in agone, licet optimè currant, & certent, ſi tamen currant, & certent tempore, quo non eſt propoſita retributio, non merentur brauium, vel pręmium; ſed qui merentur, in ſacris litteris comparantur illis, qui legitimè currunt in ſtadio, legitimè certant in agone, & ſignificatur determinatum eſſe tempus merendi retributionem: nam 1. ad Corinth. 17. dicitur: *Tempus breue eſt*: 2. ad Corinth. 6. *Ecce nunc tempus acceptabile*: Ad Gal. 6. *Dum tempus habemus, operemur bonum*; ergo &c. Confirmatur: nam ipſa natura rerum poſtulat, vt non omnes actus honeſti, vel inhoneſti mereantur pręmium, ac pęnam, & vt Deus non proponat retributionem omnibus actibus honeſtis, vel inhoneſtis, ſed vt iuxtà exigentiam ſtatuum, proponat, vel non proponat retributionem, vt dictum

eſt num. 5. 6, & 22. ergo &c,

34. Ad 1. concedo maiorem, & diſtinguo minorem: ſtatus viatoris nihil confert per modum formę dignificantis ad hoc, vt opus ſit dignum pręmio, vel pęna, concedo; nihil confert per modum purificantis conditionẽ, ſub qua opus eſt dignum pręmio, vel pęna, nego minorem; & nego conſequentiam. Poteſt aliquod opus ex ſe eſſe dignum pręmio dignitate quadam conditionata, itaut purificata conditione, ſit abſolutè dignum, non purificata conditione, abſolutè non ſit dignum; ex. gr. curſus in ſtadio eſt dignus brauio, ſi ſit propoſitum, ac purificata conditione, quod brauium ſit propoſitum, eſt abſolutè dignus brauio, conditione non purificata, abſolutè non eſt dignus brauio. Actus honeſtus per hoc præcisè, quod ſit honeſtus, habet dignitatem quamdam purè conditionatam retributionis, ſub conditione, quod fiat in ſtatu, in quo propoſita eſt retributio, adeoque purificata hac conditione, eſt abſolutè dignus retributione, purificata oppoſita conditione, abſolutè non eſt dignus retributione; ergo ſtatus viatoris confert ad dignitatem, & ad meritum per modum purificationis conditionis, qua purificatione poſita, dignitas remota, & purè conditionata tranſit in abſolutam.

35. Ad 2. diſtinguo maiorem; opus honeſtum non poteſt carere merito ex eo, quod procedat à perſona digniori, dignitate conſiſtente in hoc ipſo, vt non ſit in ſtatu viæ, ſed in ſtatu meliori termini, ac quietis, nego; dignitate non conſiſtente in hoc ipſo, vt operans non ſit ampliùs in ſtatu viæ, ſed in ſtatu termini, ac quietis, concedo; diſtinguo eodem pacto minorem; & nego conſequentiam. Dignitas beati beatitudine vltima conſiſtit in hoc, vt non ſit ampliùs in ſtatu imperfecto vię, ſed in ſtatu perfecto termini, ac quietis in vltima ſua perfectione; ſed ex hac dignitate ſequitur, vt eius actus honeſti, & Deo placentes non ſint meritorij, nam eo ipſo deberetur ei vlterius præmium; ergo &c.

36. Ad 3. Iam explicatum eſt, in quo conſiſtat ſtatus viatoris, ac dictum eſt ad meritum ex natura rei requiri, vt procedat à viatore, hoc eſt ab agente rationali nondum exiſtente in vltimo termino, & cui per legem æternam propoſitá ſit retributio actuum honeſtorum, vel inhoneſtorum.

QVAESTIO XCVII.

Vtrum ſtatus gratiæ ſit conditio neceſſaria ad meritum condignum vitæ æternæ, & aliorum præmiorum?

1. VIdetur non eſſe: primò quia vt mereamur de condigno vitam æternam, ſufficit, vt impleamus conditionem, ſub qua promittitur; ſed conditio, ſub qua promittitur vita æterna, eſt obſeruantia mandatorum, non autem ſtatus gratiæ; ergo &c. Probatur minor: nam Matth. 19. Chriſtus non dicit, *ſi vis ad vitam ingredi, cura, vt ſis in gratia,* ſed dicit, *ſi vis ad vitam ingredi, ſerua mandata;* Eccleſiaſt. 15. *ſi volueris mandata ſeruare, conſeruabunt te:* ad Rom. 2. *Factores legis iuſtificabuntur;* & ibidem: *reddet vnicuique ſecundum opera eius.*

2. Secundò Petrus Act. 10. & Paulus ad Rom. 2. dicunt, Deum non accipere perſonas, ſed gloriam, & honorem tribuere omni operanti bonum; ſed ſi Deus tribueret vitam æternam pro bonis operibus ijs ſolum, qui per gratiam ſunt adoptati in filios, ijs autem, qui non ſunt adoptati, pro operibus æquè, & magis honeſtis non retribueret vitam æternam, eſſet acceptor perſonarum; ergo &c.

3. Tertiò Concilium Arauſicanum Can. 18. dicit; *Debetur merces bonis operibus, ſi fiant, ſed gratia, quæ non debetur, præcedit, vt fiant;* ergo ad meritum ſufficit gratia actualis pręcedens, non requiritur gratia habitualis ſanctificans.

4. Quartò Auguſtinus lib. 2. de libero arbitrio, cap. 6. dicit, lege æterna ſtatutum eſſe, vt boni beatam, mali miſeram vitam ducant; ergo ad hoc, vt quis mereatur beatitudinem, & vitam æternam, ſufficit, vt ſit bonus, & bene operetur, & non requiritur, vt ſit adoptatus in filium. Idem Auguſtinus de natura, & gratia, cap. 2. dicit: *Natura humani generis ex illius prauaricatoris carne procreata, ſi poſſet ſibi ſufficere ad implendam legem, perficiendamque iuſtitiam, de præmio debet eſſe ſecura, hoc eſt de vita æterna, etiamſi in aliqua gente, vel in aliquo ſuperiori tempore fides eam latuit ſanguinis Chriſti. Non enim eſt iniuſtus Deus, qui iuſtos fraudet mercede iuſtitiæ;* ergo per Auguſtinum ad merendam vitam æternam ſufficit impletio legis etiam ſine gratia adoptionis.

5. Quintò opus malum ex ſe ſufficit ad merendam miſeriam, & mortem æternam; ergo opus ſupernaturale bonum ex ſe ſufficit ad merendam beatitudinem, ac vitam æternam.

6. Sextò videtur, quod licet homo in natura lapſa ſine gratia non poſſit mereri vitam æternam, ſaltem in natura integra poſſet per actum ſupernaturalem charitatis factum ex auxilijs gratiæ mereri de condigno primam gratiam ſanctificantem, & conſequenter vitam æternam. Eatenus enim in natura lapſa non poſſumus mereri de condigno primam gratiam ſanctificantem, quatenus habemus peccatum habituale, ac non poſſumus mereri de condigno eius remiſſionem, & conſequenter nec primam gratiam ſanctificantem remiſſiuam peccati; ſed in natura integra homo non haberet peccatum; ergo poſſet mereri de condigno primam gratiam ſanctificantem.

7. Septimo videtur ſaltem, quod de potentia abſoluta homo innocens poſſet mereri primam gratiam ſanctificantem. Nam poſſet Deus illam promittere E. g. exercenti actum ſuper-

ſupernaturalem charitatis ; ſed accedente promiſſione, talis actus mereretur de condigno primam gratiam ſanctificantem,& vitam æternam; ergo &c.

8. Reſpondeo plures poſſe afferri ſententias. Prima Michaelis Baij, & ſectatorum docet ad meritum non requiri, vt procedat ab homine habente gratiam ſanctificantem, ſiuè adoptionis. Quod hoc docuerit, colligitur ex tribus eius propoſitionibus relatis, ac damnatis à Beato Pio V. & Gregorio XIII, in Bulla contra ipſum, Nam. 13, eſt : *Pelagij ſententia eſt opus bonum citra gratiam adoptionis factum non eſt regni Cæleſtis meritorium.* 16. refertur his verbis. *Dicit rationem meriti non conſiſtere in eo, quod qui operatur, habeat gratiam, & inhabitantem Spiritum Sanctum, ſed in eo ſolum, quod obedit legi diuinæ; quam ſententiam ſæpius repetit, & multis rationibus probat toto libro.* 18. refertur his verbis, *Dicit ſentire cum Pelagio, qui dicunt eſſe neceſſarium ad rationem meriti, vt homo per gratiam adoptionis ſublimetur ad ſtatum Deificum.*

9. Secunda poſſet docere in ſtatu naturæ lapſæ propter impedimentum peccati originalis ad meritum de condigno requirit, vt operans habeat gratiam, per quam fuerit remiſſum peccatum originale: in ſtatu naturæ innocentis, & integræ hoc non fuiſſe requiſitum.

10. Tertià docet pro omni ſtatu ad meritum de condigno vitæ æternæ requiri ex natura rei gratiam adoptionis, non autem in ordine ad potentiam abſolutam Dei. Suarius lib. 12. de Gratia, cap. 13, num. 15. tribuit hanc ſententiam Caietano 1.2. quæſt. 114. artic. 2. ac dicit illam ſumi ex Scoto in 1. Diſt. 17. quæſt. 2. Gabr. ibidem quæſt. 2. & Marſil. quæſt. 20. Suarius autem num. 16. diſtinguit, ac dicit hominem lapſum propter impedimentum peccati originalis ſine gratia adoptionis neque de potentia abſoluta Dei poſſe mereri de condigno vitam æternam: hominem innocentem de potentia abſoluta poſſe per actus ſupernaturales factos ex auxiliis gratiæ actualis mereri de condigno vitam æternam ſine gratia adoptionis.

11. Quarta demum ſententia Ferrarienſis 4. contra Gentes cap. 157. ac Vaſquez 1. 2. Diſp. 216. cap. 2. docet neque de potentia abſoluta hominem pro vllo ſtatu poſſe mereri vitam æternam ſine gratia adoptionis. Ferrarienſis pro hac ſententia interpretatur S. Thomam, & citat Capreolum in 1. Diſt. 17.

12. Dicendum primo: homo in ſtatu naturæ lapſæ, niſi habeat gratiam ſanctificantem, non poteſt mereri de condigno vitam æternam.

13. Probatur primò auctoritate communi Scholaſticorum. Docent enim illam S. Tho. 1.2. qu. 114 art. 1. & omnes Scholaſtici cum Magiſtro Diſt. 24. 27. & 29.

14. Probatur ſecundo auctoritate B. Pij V. & Gregorij XIII. qui in ſua Bulla contra Baiū damnant tres eius propoſitiones, quibus oppoſitum docebat, nimirum 13. 16. 18. relatas num. 8.

15. Probatur tertio ex Tridentino. Nam cap. 16. incipiens agere de merito dicit; *Hac igitur ratione iuſtificatis hominibus proponenda ſunt Apoſtoli verba: abundate in omni opere bono*; ergo ſupponit ſolos iuſtificatos eſſe capaces meriti vitæ æternæ. Et inferius dicit; *Cum enim ille ipſe Chriſtus Ieſus, tanquam caput in membra, & tanquam vitis in palmites in ipſos iuſtificatos iugiter virtutem influat, quæ virtus bona eorum opera ſemper antecedit, & comitatur, & ſubſequitur, & ſine qua nullo pacto grata, & meritoria eſſe poſſent, nihil ipſis iuſtificatis amplius deeſſe credendum eſt, quo minus plenè illis quidem operibus, quæ in Deo ſunt facta, diuinæ legi ſatisfeciſſe, & vitam æternam ſuo etiam tempore, ſi tamen in gratia deceſſerint, conſequendam verè meruiſſe cenſeantur*; ergo Tridentinum ad meritum requirit, vt ſint opera hominis iuſtificati, ad quæ Chriſtus influat, vt caput in membra, & vt vitis in palmites, hoc eſt tamquam in membra viua, ac dicit, quod ſine hoc influxu nullo modo poſſent eſſe Deo grata, & meritoria. Et Can. 32. dicit: *Si quis dixerit hominis iuſtificati bona opera ita eſſe dona Dei, vt non ſint etiam ipſius iuſtificati merita, aut ipſum iuſtificatum bonis operibus, quæ ab eo per Dei gratiam, & Ieſu Chriſti meritum, cuius viuum membrum eſt, fiunt, non verè mereri augmentum gratiæ, vitam æternam, & ipſius vitæ æternæ, ſi tamen in gratia deceſſerint, conſecutionem, atque etiam gloriæ augmentum, anathema ſit*: ergo Concilium cum loquitur de merito vitæ æternæ, ſemper exprimit hanc conditionem, vt ſint opera bona hominis iuſtificati.

16. Probatur quarto ex Scriptura. Ad Gal. 5. *Neque circumciſio aliquid valet, neque præputium, ſed fides, quæ per charitatem operatur*: ergo ad meritum vitæ æternæ requiritur fides operans per charitatem; ſed charitas non datur ſine gratia; ergo requiritur gratia. 1. ad Corint. 13. *Si habuero omnem fidem, ita vt montes transferam, charitatem autem non habuero, nihil ſum; & ſi diſtribuero in cibos pauperum omnes facultates meas, & ſi tradidero corpus meum, ita vt ardeam, charitatem autem non habuero, nihil mihi prodeſt*; ergo vt bona opera proſint, & ſint meritoria vitæ æternæ, debent procedere ab homine habente charitatem, & gratiam; ſecluſa autem hac conditione, ad Rom. 8. de bonis operibus dicitur; *Non ſunt condignæ* paſſiones huius temporis ad futuram gloriam. Ioan. 15. *Manete in me, & ego in vobis. Sicut palmes non poteſt ferre fructum à ſemetipſo, niſi manſerit in vite, ſic nec vos, niſi in me manſeritis*; ergo vt faciamus fructum, hoc eſt opera meritoria vitæ æternæ, debemus eſſe in Chriſto, vt viua membra per gratiam. Ioann. 8. *Seruus non manet in domo in æternum, filius manet in æternum*; ergo vt quis mereatur manere in domo Patris, & habere vitam æternam, debet eſſe filius. Ad Rom. 8. *Accepiſtis ſpiritum adoptionis filiorum. Si autem filij, & hæredes*; ergo vt mereamur hæreditatem, hoc eſt vitam æternam, debemus eſſe filij adoptiui

ptiui

ptiuI per gratiam. Ad Gal. 3. *Itaque iam non eſt ſeruus, ſed filius. Quod ſi filius, & hæres per Deum*; ergo vt ſit dignus hæreditate, & vita æterna, requiritur, vt ſit filius. Et infra; *non enim erit hæres filius ancillæ cum filio liberæ*: quia nimirum ſeruus dum non adoptatur, per nulla ſua opera poteſt hæreditatem mereri, & ad illam ius acquirere. Confirmatur: nam Ezech. 18. *Si auerterit ſe iuſtus à iuſtitia ſua, omnes iuſtitiæ eius non recordabuntur*: Iacobi 2. *Si quis totam legem ſeruauerit, offendat autem in vno, factus eſt omnium reus*; ergo meritum ita fundatur in ſtatu gratiæ, & amicitiæ, vt ablata gratia, auferantur omnia merita; ergo ad merendum requiritur ſtatus gratiæ, & amicitiæ.

17. Probatur quinto ex Patribus. Gregorius lib. 2. Moral. cap 12. tractans illa verba Geneſis 4. *Reſpexit Deus ad Abel, & ad munera eius*, notat hoc ideò dictum eſſe, quia Deus *gratum non habet offerentem propter munus, ſed munera propter offerentem*: ergo opera non poſſunt eſſe grata, & meritoria apud Deum, niſi operans ſit gratus, adeoque in ſtatu gratiæ. Auguſtinus lib. 1. contra duas Epiſt. Pelagianorum cap. 2. dicit: *Non viuunt rectè homines, niſi filij Dei effecti*; ergo vt homines rectè viuendo, mereantur vitam æternam, debent eſſe filij Dei per gratiam. Lib. 1. ad Simplicianum, qu. 2. dicit; *Sed in quibuſdam tanta eſt gratia fidei, quanta non ſufficit ad obtinendum regnum cælorum, ſicut in catechumenis, ſicut in Cornelio, antequam ſacramentorum participatione incorporaretur eccleſiæ*: ergo exiſtimat opera bona catechumenorum, antequam iuſtificentur, non eſſe meritoria regni cęlorum. Lib de Fide, & operibus, cap. 14. *Sequuntur opera bona hominem iuſtificatum, non præcedunt iuſtificandum*; ergo opera verè bona, & meritoria vitæ æternæ ſupponunt iuſtificationem. Lib. de Spiritu, & littera, cap. 29. *Per ſpiritum incorporatus, factuſque membrum eius, poteſt quiſque illo incrementum intrinſecus dante, operari iuſtitiam*; ergo vt quis operetur opera verè iuſta, & meritoria vitæ æternæ, debet per ſpiritum, hoc eſt per gratiam eſſe incorporatus Chriſto, & factus eius membrum viuum. Proſper ad Capitula Gallorum, cap 6. *Iuſtificatus homo, nullo præcedente merito, arripit donum, quo medio acquirat & meritum*; ergo ad meritum requiritur, vt homo iam habeat donum iuſtificationis.

18. Probatur ſextò ratione. Prima ratio eſt: homo in ſtatu naturæ lapſæ eo ipſo, quod non eſt in ſtatu gratiæ, eſt in ſtatu peccati mortalis, ſaltem originalis: nam de facto in natura lapſa non datur ſtatus medius; ſed qui eſt in ſtatu peccati mortalis etiam originalis, meretur de condigno pœnam æternam ſaltem damni, quæ conſiſtit in priuatione beatitudinis, & vitæ æternæ; ergo non poteſt ſimul mereri beatitudinem, & vitam ęternam: alioquin ſimul mereretur de condigno vitam ęternam, & priuationem vitę æternæ, quod implicat.

19. Secunda ratio eſt; nulla pura creatura poteſt mereri de condigno remiſſionem peccati mortalis, vt probabitur ex profeſſo q. 102. ſed ſi homo in natura lapſa carens gratia, adeoque exiſtens in ſtatu peccati mortalis ſaltem originalis, poſſet mereri de condigno vitam æternam, poſſet mereri de condigno remiſſionem peccati mortalis; ergo &c. Probatur minor: nam peccator eo ipſo, quod meretur de condigno formam incompoſſibilem cum peccato mortali, & ex ſe ablatiuam peccati mortalis, meretur de condigno ablationem, & remiſſionem peccati mortalis; ſed vita æterna, ſeu beatitudo eſt forma incompoſſibilis cum miſeria, ac proindè cum peccato mortali, quod eſt maxima miſeria, & ex ſe eſt ablatiua peccati mortalis, vt dictum eſt ſupra, quæſt. 81. num. 5. & 30. ergo &c.

20. Quæres, vtrum homo in ſtatu naturæ lapſæ carens gratia, ac proindè exiſtens in peccato mortali, poſſit mereri de condigno aliquod aliud præmium, præſertim ſupernaturale, puta augmentum fidei, vel ſpei &c.

21. Reſpondeo, quod non poteſt mereri de condigno vllum præmium, non ſolum ſupernaturale, ſed neque naturale. Probatur: nam homo exiſtens in peccato mortali meretur de condigno pœnam æternam, ſaltem dãni, quæ includit priuationem omnis doni ſupernaturalis, & bonorum temporalium, quæ poſſent cadere in præmium; ergo non poteſt ſimul mereri de condigno talia præmia: alioquin ſimul mereretur de condigno præmium, & ſimul eius priuationem. Peccator igitur non poteſt quidquam mereri, niſi de congruo. Ideò vt docet Suarius lib. 2. de Gratia cap. 14. nu. 6. vera eſt vniuerſaliter iſta regula: *Qui non poteſt mereri de condigno vitam æternam propter impedimentum peccati, nihil aliud de condigno poteſt mereri*.

22. Dicendum ſecundo: homo ſine gratia adoptionis, neque in ſtatu naturæ innocentis potuiſſet mereri vitam æternam, ſeu ſupernaturalem beatitudinem conſiſtentem in viſione Dei. Idem dic de Angelis. Ita docent Bellarm. lib. 5. de Iuſtificat. cap. 12. Vaſquez 1. 2. Diſp. 216. cap. 1. num. 5. & Suarius lib. 12. de Gratia, cap. 13. num. 10. vbi oſtendit hanc ſententiam colligi ex S. Thoma 1. 2. quæſt. 109. art. 5. & qu. 114. art. 2. & 1. par. q. 62. artic. 2. eamque ſententiam ſequi Theologos communiter.

23. Probatur primo ex Scriptura. Nam ex locis allatis num. 16. colligitur neminem poſſe mereri hæreditatem, niſi ſit adoptatus in filium; ſed per gratiam adoptamur; ergo &c.

24. Probatur ſecundò ex Auguſtino. Nam in Enchiridio, cap. 106. loquens de hominibus in ſtatu innocentiæ, dicit: *Quamuis ſine gratia nec tunc vllum bonum meritum eſſe potuiſſet*; ergo ſicut dum dicit in homine lapſo non poſſe dari meritum vitæ æternæ ſine gratia, loquitur de gratia ſanctificante, vt probatum eſt num. 17. ſic dum dicit, quod nec tunc ſine

gratia potuiſſet eſſe vllum bonum meritum, loquitur de gratia ſanctificante.

25. Probatur tertio ratione deſumpta ex allatis locis Scripturæ. Vt enim dicetur infrà quæſt. 98. num. 9. ad meritum de condigno requiritur, vt ſit proportionaliter ſaltèm æquale præmio, ſi verò ſit minus, eo ipſo non eſt de condigno; ſed hæreditas vitæ æternæ non eſt proportionaliter æqualis, niſi operibus filiorum; ergo qui non eſt filius per gratiam adoptionis, non poteſt mereri de condigno hæreditatem vitæ æternæ. Probatur minor: nam quandiu aliquis eſt in ſtatu inferiori, non poteſt habere meritum æquale præmio excedenti proportionaliter ſuum ſtatum; ſed quandiu aliquis non eſt adoptatus in filium, eſt in ſtatu inferiori ſerui; ergo non poteſt mereri hæreditatem vitæ æternæ, quæ proportionaliter excedit ſtatum ſerui. Ex eadem ratione, qui caret gratia ſanctificante non poteſt de condigno mereri gratiam ſanctificantem: nam qui caret gratia ſanctificante eſt in ſtatu ſerui; ſed gratia ſanctificans, per quam adoptamur in filios Dei, proportionaliter excedit ſtatum ſerui; ergo &c.

26. Dicendum tertio: pura creatura ſine gratia adoptionis neque de potentia abſoluta poteſt mereri de condigno vitam æternam, ſeu ſupernaturalem beatitudinem.

27. Probatur: nam pura creatura ſine gratia adoptionis ſemper remanet in ſtatu inferiori ſerui: ergo ſemper præmium hæreditatis erit proportionaliter excedens ſtatum ſerui, & meritum remanentis in tali ſtatu; ergo meritum erit proportionaliter minus præmio hæreditatis, ac proindè non erit de condigno, cum de eſſentia meriti de condigno ſit, vt proportionaliter ſit æquale præmio. A fortiori ſi habeat impedimentum peccati mortalis, non poterit mereri de condigno beatitudinem. Nam rationes allatæ num. 18. & 19 oſtendunt implicantiam. De merito de congruo agetur inferius quæſt. 105.

28. Ad 1. nego minorem. Scriptura ad conſequendam vitam æternam non ſolum requirit vt conditionem obſeruantiam mandatorum, ſed etiam ſtatum gratiæ. Nam Ioan. 3. dicit: *niſi quis renatus fuerit ex aqua, & Spiritu Sancto, non intrabit in regnum cælorum*; ſed renaſcimur ex Spiritu Sancto per gratiam, per quam efficimur nouus homo, & noua creatura; ergo &c. Ioann. 15. dicit: *manete in me, & ego in vobis*, vt nimirum poſſitis facere fructum operis meritorij: ſed per gratiam coniungimur Chriſto, vt palmites viti, & vt membra capiti; ergo requirit gratiam. Ad Gal. 3. *Non enim erit hæres filius ancillæ cum filio liberæ*; ſed per gratiam conſtituimur filij Dei; ergo &c. Addo, quod dum dicit: *ſerua mandata*, cum vnum ex præcipuis mandatis ſit, vt curemus nos conſtituere in ſtatu gratiæ, eo ipſo dicit: *Cura, vt conſtituaris in ſtatu gratiæ, & in ipſo conſerueris*.

29. Ad 2. nego minorem. Nam non eſt acceptor perſonarum, qui tribuit vnicuique id, quod per bona opera meretur; ſed Deus ideò non tribuit præmium vitæ æternæ operibus bonis factis ſine gratia, quia per talia opera facta ſine gratia non meremur præmium vitæ æternæ; ergo &c.

30. Ad 3. Arauſicanum dicens deberi mercedem bonis operibus, ſi fiant, loquitur de operibus factis in circumſtantijs requiſitis ad illa dignificanda; & quia vna ex circumſtantijs eſt ſtatus gratiæ, docet deberi mercedem bonis operibus factis in ſtatu gratiæ.

31. Ad 4. Auguſtinus veriſſimè dicit, lege æterna ſtatutum, vt boni beatam, mali miſeram vitam ducant; ſed de facto in ſtatu naturę lapſæ nemo eſt bonus, niſi per gratiam, & omnes carentes gratia ſunt ſimpliciter mali; ergo de facto iuxta legem æternam nemo per ſua opera meretur de condigno beatitudinem, niſi ſit in ſtatu gratiæ: & quia qui eſt in ſtatu gratiæ, eſt bonus bonitate ſupernaturali, ideò de facto quicumque meretur beatitudinem, meretur beatitudinem ſupernaturalem. In pura natura ſicut homines poſſent eſſe boni bonitate ſolum naturali, ita per bona opera exercita in ſtatu naturalis bonitatis, & innocentiæ, poſſent mereri beatitudinem naturalem. Idem Auguſtinus loco citato ex libro de Natura, & Gratia refellit quemdam Pelagianum, qui docuerat hominem in ſtatu præſenti poſſe per vires naturæ implere legẽ, & perficere iuſtitiã, ita vt euadat verè iuſtus. Contra hunc errorem arguit Auguſtinus ex abſurdo, & infert, quod per vires naturæ poſſet mereri vitam æternam, & illam conſequi. Nam Deus non eſt iniuſtus, adeoque iuſtum non fraudat mercede iuſtitiæ, hoc eſt vita æterna; ergo homo ad conſequendam iuſtitiam, & vitam æternam non indiget gratia Chriſti; ergo Chriſtus gratis mortuus eſt: nam ſicut *ſi per legem iuſtitia, Chriſtus gratis mortuus eſt*, vt dicit Apoſtolus ad Gal. 2. ſic ſi per naturam iuſtitia, Chriſtus gratis mortuus eſt; ſed hæc ſunt abſurda, & contraria Scripturæ; ergo nemo per vires naturæ poteſt obſeruare legem, & implere iuſtitiam, itant fiat verè iuſtus; ergo Auguſtinus ſupponit, quod nemo poteſt mereri vitam æternam, niſi ſit verè iuſtus, ideoque dicit: *non enim iniuſtus eſt Deus, qui iuſtos fraudet mercede iuſtitiæ*; ſed in ſtatu præſenti nemo poteſt eſſe iuſtus, niſi per gratiam ſanctificantem; ergo ſequitur ex doctrina Auguſtini eo loco tradita neminem poſſe mereri vitam æternam, niſi per gratiam ſanctificantem.

32. Ad 5. concedo antecedens, & nego conſequentiam. Diſparitas eſt, quia plus requiritur ad hoc, vt homo operetur ſupra ſuam naturam, quam vt operetur infra. Per ſuam naturam, & ſuas vires poteſt ſe deijcere ad peccandum, & operandum infra ſuam naturam, & ſic ad merendam miſeriam: at per vires naturales non poteſt ſe eleuare ad faciendos actus ſupernaturales, excedentes naturam, ac meritorios vitæ æternæ, ſed indiget auxilio

gra-

gratiæ. Proportionaliter non poteſt mereri de condigno præmium ſuperius ſtatu ſerui, quale præmium eſt hæreditas, niſi ſit eleuatus ad ſtatum ſuperiorem filij, quæ eleuatio fit per gratiam adoptionis.

33. Ad 6. Iam num.2. oſtenſum eſt, quod quia gratia adoptionis eſt præmium ſuperius ſtatu ſerui, creatura etiam innocens, dum caret gratia, adeoque eſt in ſtatu ſerui, non poteſt mereri de condigno hoc præmium.

34. Ad 7. num.26. oſtenſum eſt puram creaturam ſine gratia adoptionis neque de potentia abſoluta poſſe mereri vitam æternam, ſeu ſupernaturalem beatitudinem. Licet ergo Deus homini innocenti, ſed carenti gratia ſanctificante, exercenti per vires gratiæ actualis actum ſupernaturalem charitatis, promitteret gratiam adoptionis, adhuc ille non mereretur de condigno gratiam adoptionis, quia talis actus charitatis exercitus à ſeruo non eſſet proportionaliter æqualis præmio adoptionis; ad meritum autem de condigno requiritur talis æqualitas.

QVÆSTIO XCVIII.

Vtrum opera ſupernaturalia iuſtorum viatorum habeant ex ſe æqualitatem, & condignitatem cum præmio vitæ æternæ, vel illam accipiant dependenter ab ordinatione, acceptatione, & promiſſione diuina, & dignificentur à meritis Chriſti?

1. Videntur opera ſupernaturalia iuſtorum non eſſe ex ſe meritoria vitæ æternæ, ſed totam dignitatem, & rationem meriti habere ex promiſſione, acceptatione, & pacto Dei, vt docuit Scotus in 1. diſtint.17. quæſt.2. quem alij ſequuntur: primò quia ad Rom.8. dicitur: *non ſunt condignæ paſſiones huius temporis ad futuram gloriam*; ſed ſi ex ſe haberent æqualitatem, & condignitatem cum futura gloria, hoc non verificaretur; ergo &c.

2. Secundò Tridentinum ſeſs. 6. cap.16. dicit: *Atque ideò bene operantibus vſque in finem, ac in Deo ſperantibus, proponenda eſt vita æterna, & tamquam gratia filijs Dei per Ieſum Chriſtum miſericorditer promiſſa, & tamquam merces ex ipſius Dei promiſſione bonis ipſorum operibus, & meritis fideliter reddenda*; ergo Tridentinum docet bona opera eſſe digna mercede vitæ æternæ, non ex ſe, ſed ex diuina promiſſione.

3. Tertiò opera iuſtorum ſecundum ſe conſiderata, cum ſint momentanea, ac leuia, non poſſunt æquare præmium maximum, & æternum ſupernaturalis beatitudinis; ergo eorum valor, quo merentur vitam æternam, & ſupernaturalem beatitudinem, oritur ex acceptatione diuina.

4. Reſpondeo tres eſſe præcipuas ſententias, duas extremas, & vnam mediam. Prima ſententia extrema eſt Scoti in 1.diſt.17.quæſt. 2. Gregorij eadem diſtinct. quæſt. 2. artic.1. Gabrielis quæſt.3. artic.3. & in 2. diſtinct. 27. quæſt.1.art.3. Ochami in 1. diſtinct.17.quæſt.2. Alphonſi de Caſtro lib. 10. de Hæreſibus, verbo *meritum*, Andreæ de Vega in Opuſculo de Iuſtific. quæſt. 5.ad 1.& 3. & Scotiſtarum communiter. Docet hæc ſententia opera ſupernaturalia iuſtorum viatorum nō eſſe ex ſe æqualia præmio vitæ æternæ, nec ex ſe eſſe meritoria illius præmij, ſed totam dignitatem, & rationem meriti habere ex promiſſione, acceptatione, & pacto Dei. Hinc conſequenter inferunt Scotus, Ocham, & Gabriel locis citatis, forè de condigno meritorium vitæ æternæ quodcumque opus bonum factum ab homine exiſtente in pura natura, etiam ſine auxilio gratiæ, ſi Deus illud acceptare vellet ad præmium vitæ æternæ. Addunt Gabriel in 3.diſt. 18. artic. 3. dub.1 Maior eadem diſtinct. quæſt. 1. Robertus de Holcoth. relatus ab Almaino eadem diſtint. quæſt.1. quod ſi Deus vellet acceptare actus liberos ſola libertate à coactione, non autem libertate à neceſſitate, poſſent mereri de condigno vitam æternam.

5. Secunda ſententia extremè contraria Vaſquez 1. 2. diſput.214. cap.4. & ſequentibus, docet opera iuſtorum eo ipſo, quod fiunt in ſtatu gratiæ, & cum auxilio gratiæ mouentis, eſſe æqualia, & de condigno meritoria vitæ æternæ, independenter ab acceptatione, promiſſione, pacto, ac fauore extrinſeco, ac talibus operibus nullam acceſſionem dignitatis meritoriæ prouenire ex meritis, ac perſona Chriſti, quam dignitatem non haberent, ſi fierent ex gratia à ſolo Deo liberaliter collata. Addit, quod licet Deus de facto operibus iuſtorum promiſerit præmium vitæ æternæ, tamen talis promiſſio, ac pactum, & fauor nullo modo pertinet ad rationem meriti. Pro hac ſententia Vaſquez citat Caietanum, Capreolum, Conradum, Driedonem, Clichtouæum, Lindanum, Iodocum, Tiletanum, & alios.

6. Tertia ſententia media docet opera ſupernaturalia iuſtorum ex ſe, & independenter à pacto, & promiſſione habere æqualitatem proportionis cum vita æterna, ſed hanc æqualitatem non ſufficere ad hoc, vt ſint meritoria de condigno vitæ æternæ, ſed requiri promiſſionem, ac pactum, quo Deus ſe obligauerit ad illis retribuendam mercedem vitæ æternæ. Meritum nimirum de condigno eſt, quod ità eſt æquale mercedi, vt talis merces illi debeatur ex iuſtitia; ſed Deus non poteſt obligari ex iuſtitia ad retribuendam operibus iuſtorum mercedem vitæ æternæ, niſi ex ſua promiſſione, & pacto; ergo &c. Sequuntur hanc ſententiam Bellarminus lib.5. de Iuſtific. cap.14. & 17. ac Suarius lib.12. de gratia, cap.17. & 18. qui dicunt illam eſſe conformem S. Thomæ 1. 2. quæſt.114. artic.1. ad 3. S. Bonauenturæ in 2. diſt.17. & alijs Scholaſticis communiter eadem diſtinct.

Addit

7. Addit Suarius eodem lib. 12. de Gratia cap. 19. num. 6. meritis iuſtorum accreſcere aliquam dignitatem ex coniunctione ad Chriſtum, & eius merita, non ita, vt per hanc coniunctionem conſtituantur, vel compleantur in ratione meriti de condigno, ſed vt quædam maior dignitas, vel perfectior iuſtitiæ ratio illis addatur. Tribuit autem hanc ſententiam Caietano tom. 3. opuſculorum, cap. 9. Ruardo art. 11. Hoſio in confeſſion. cap. 73. Vegæ qu. 5. de Iuſtific. ad 3. Pro eadem ſententia Vaſquez t. 2. 1. 2. diſp. 214. cap. 2. citat Alfonſum Viueſium Philippica 4. contra dogmata Luteri, Lindanum lib. 3. Panopliæ Euang. cap. 20. Iacobum Paiuam lib. 6. Orthodoxarum explicationum, Franciſcum Horantium lib. 1. de locis Theologicis, cap. 67. & 69.

8. Pro ſolutione quæſtionis, primo per tres concluſiones explicabimus, quo pacto ad meritum de condigno requiratur, vt ſit æquale præmio, vt exigat æqualiter compenſari eo genere præmij, & vt tale præmium ſit illi debitum ex promiſſione: ſecundò concluſione quarta oſtendemus opera ſupernaturalia iuſtorum habere dictas conditiones, ac proindè mereri de condigno vitam æternam, & ſupernaturalem beatitudinem: tertiò per varia quæſtra examinabimus, vtrum, & quo pacto promiſſio vitæ æternæ ſit donum diſtinctum à gratia adoptionis; vtrum, & quo pacto merita iuſtorum dignificentur ex coniunctione cum dignitate, & meritis Chriſti, & Chriſtus meruerit nobis immediatè, non ſolum gratiam, ſed etiam gloriam.

9. Vt igitur explicemus, quo pacto ad meritum de condigno requiratur æqualitas, exigentia, & promiſſio, dicendum primò: ad hoc, vt opus mereatur de condigno aliquod præmium, non ſufficit, vt tale præmium ſit illi debitum ex diuina acceptatione, & promiſſione, ſed requiritur, vt ſit ex ſe proportionaliter æquale, vel maius tali præmio. Probatur primò à poſteriori, & ex abſurdo. Nam ſi ſufficeret, vt præmium deberetur operi ex promiſſione, per quodlibet minimum opus poſſemus de condigno mereri quodlibet præmium maius, & maius in infinitum. Poſſet enim Deus cuilibet minimo operi promittere quodlibet præmium. Rurſus ſi Deus promiſiſſet minimo operi puræ creaturæ redemptionem generis humani, potuiſſet pura creatura per minimum opus mereri de condigno redemptionem generis humani: ſi Deus promiſiſſet ſupernaturalem beatitudinem operi purè naturali, potuiſſet homo per opera honeſta purè naturalia mereri ſupernaturalem beatitudinem; ſed hæc ſunt abſurda, & contra communem ſenſum; ergo dicendum, quod ad opus meritorium de condigno alicuius præmij requiritur, vt ex ſe ſit proportionaliter æquale, vel maius tali præmio, & quod eo ipſo, quod ſit proportionaliter minus, non poteſt eſſe de condigno meritorium talis præmij. Confirmatur: nam Deus de facto peccatori exercenti perfectum actum contritionis, & charitatis promiſit remiſſionem omnium peccatorum mortalium; ergo de facto peccator exercens actum contritionis, & charitatis mereretur de condigno remiſſionem peccatorum mortaliū, quod eſt abſurdum, & contra Theologos communiter.

10. Probatur ſecundò à priori. Nam vt opus mereatur de condigno aliquod præmiū, requiritur, vt ſit ſimpliciter, & abſolutè dignum tali præmio; ſed nullum opus poteſt eſſe ſimpliciter, & abſolutè dignum præmio proportionaliter excedente dignitatem operis; ergo vt opus mereatur de condigno aliquod præmium, dignitas operis debet eſſe proportionaliter ſaltem æqualis præmio: nam eo ipſo, quod dignitas operis eſſet proportionaliter minor præmio, præmium excederet dignitatem operis, adeoque opus non mereretur de condigno tale præmium.

11. Dicendum ſecundò: ad hoc, vt opus bonum mereatur de condigno aliquod præmium, non ſufficit, vt opus ſit proportionaliter æquale, vel maius tali præmio, ſed requiritur, vt præmium ſit in linea boni, quo tale opus exigit ad æqualitatem compenſari. Probatur: nam opus ſimpliciter, & abſolutè non eſt dignum præmio, quod ſi detur iuxta exigentiam operis, debet dari vltra præmium æquale; ſed cum opus exigit compenſari ad æqualitatem bono vnius lineæ, præmiū, quod non ſit illius lineæ, ſi detur iuxta exigentiam operis, debet dari vltra præmium æquale; ergo &c. Explicatur; opera meritoria iuſtorum exigunt compenſari ad æqualitatem augmento gratiæ, & gloriæ; ergo omnia alia præmia, ſi conferantur iuxta exigentiam meritorum, conferuntur vltra præmium æquale, ideoque opera iuſtorum non merentur de condigno vllum præmium diſtinctum ab augmento gratiæ, & gloriæ, vt melius explicabitur infra.

12. Dicendum tertiò: ad hoc, vt opus bonum mereatur de condigno, condignitate perfecta aliquod præmium, non ſufficit, vt habeat æqualitatem proportionis cum tali præmio, & vt exigat eo genere præmij ad æqualitatem compenſari, ſed requiritur pactum, & promiſſio, quibus Deus ſe obligarit ad illud præmium conferendum.

13. Probatur; nam ad perfectam condignitatem operis cum præmio, & mercede, requiritur, vt merces æqualis operi debeatur ex iuſtitia, & ita, vt ſine iniuſtitia negari non poſſit; ſed Deus cum ſit ſupremus dominus omnium creaturarum iure creationis, non poteſt creaturæ quidquam debere, præſertim ex iuſtitia, niſi ratione pacti, & obligationis gratuitæ, qua ſe obligarit ad illud perſoluendum; ergo ad perfectam condignitatem operis cum præmio, & mercede, requiritur, vt Deus per pactum, & promiſſionem ſe obligarit ad mercedem æqualem tali operi perſoluendam. Probatur maior: nam Apoſtolus

ad Rom. 4. dicit: *Ei, qui operatur, merces non imputatur ſecundum gratiam, ſed ſecundum debitum*: Ad Heb. 6. *Non enim iniuſtus eſt Deus, vt obliuiſcatur operis veſtri, & laboris*: Auguſtinus lib. de natura, & gratia, cap. 72. *Non enim iniuſtus Deus, qui iuſtos fraudet mercede iuſtitiæ*; ergo de ratione operis meritorij de condigno eſt, vt merces illi debeatur ita, vt ſine iniuſtitia negari non poſſit. Confirmatur; nam in humanis opus tunc ſolum de condigno meretur mercedem, cum merces ita debetur operi, vt ſine iuſtitia negari non poſſit; ergo hoc requiritur ad perfectam condignitatem meriti. Probatur iam minor, quod nimirum Deus non poſſit quidquam alicui debere præſertim ex iuſtitia, niſi dependenter à pacto, & promiſſione, gratuita, qua ſe obligarit ad illud perſoluendum. Auguſtinus enim Serm. 16 de verbis Apoſtoli expreſsè hoc docet, dicens. *Debitor nobis factus eſt Deus, non aliquid accipiendo, ſed quod ei placuit, promittendo. Aliter enim dicimus homini, debes mihi, quia dedi tibi; & aliter dicimus, debes mihi, quia promiſiſti mihi. Deo igitur quid dicimus? Redde mihi, quia dedi tibi? Quid dedimus Deo, quando quod ſumus, & quod habemus boni ab illo habemus? Nihil ergo ei dedimus. Non eſt quemadmodum ea voce exigamus debitorem Deum. Illo ergo modo poſſumus exigere Dominum noſtrum: redde quod promiſiſti, quia fecimus quod iuſſiſti, & hoc tu feciſti, qui laborantes iuuiſti*. Alludit Auguſtinus ad illud Iob. 35. *Si iuſtè egeris, quid donabis ei? aut quid de manu tua accipiet?* & ad Rom. 11. *Quis prior dedit illi, & retribuetur ei? Nam ex ipſo, & per ipſum, & in ipſo ſunt omnia*. Ex his teſtimonijs poteſt formari talis ratio. Omne debitum retribuendi pretium, aut mercedem, oritur vel ex eo, quod quis acceperit aliquam rem, aut opus, quod antecedenter non erat accipientis; vel ex eo, quod promiſerit aliquid ſub conditione operis faciendi; quod opus ſit factum; ſed Deus non poteſt debere præmium, aut mercedem ex eo, quod acceperit à creatura rem, aut opus, quod antecedenter non eſſet ipſius Dei: nam ex ipſo, & per ipſum, & in ipſo ſunt omnia, ideoque eſt perfectiſſimus dominus omnium creatorum iure creationis; ergo Deus ſolum poteſt debere bonis operibus iuſtorum mercedem, eo quod illam promiſerit, & creatura conditionem impleuerit. Ideò Fulgentius in Prologo librorum ad Monimum de Deo dicit: *Nam & ſe ipſum ſua largitate dignatus eſt facere debitorem*: Bernardus lib. de gratia, & lib. arb. dicit: *Promiſſum quidem ex miſericordia, ſed tamen ex iuſtitia perſoluendum*: Et S. Thomas 1. 2. quæſt. 114. art. 1. ad 3. dicit: *Dicendum, quod quia actio noſtra non habet rationem meriti, niſi ex præſuppoſitione diuinæ ordinationis, non ſequitur, quod Deus efficiatur ſimpliciter debitor nobis, ſed ſibi ipſi, in quantum debitum eſt, vt ſua ordinatio impleatur*.

14. Obijcies: ad hoc, vt opus malum mereatur de condigno mortem, & miſeriam æternam, non requiritur promiſſio, qua Deus ſe obligarit ad retribuendam miſeriam æternam operi malo; ergo ad hoc, vt opus ſupernaturale bonum mereatur de condigno vitam, & beatitudinem æternam, non requiritur, vt Deus illam promiſerit operi ſupernaturali bono.

15. Reſpondeo, concedo antecedens, & nego conſequentiam. Diſparitas eſt, quia ad hoc, vt opus malum mereatur de condigno pœnam, requiritur, & ſufficit, vt ex eo iudex habeat perfectum ius ad talem pœnam infligendam; ſed vt Deus habeat hoc ius, non requiritur promiſſio: ergo &c. At ad hoc, vt opus bonum mereatur de condigno præmium, operans debet per illud acquirere ius ad tale præmium; ſed non poteſt acquirere tale ius ad præmium à Deo perſoluendum, niſi dependenter à promiſſione diuina; ergo &c.

16. Hinc infertur meritò fuiſſe damnatam à B. Pio V. & Gregorio XIII. ſecundam propoſitionem Baij, quæ erat: *Sicut opus malum ex ſua natura eſt mortis æternæ meritorium, ſic opus bonum ex ſua natura eſt vitæ æternæ meritorium*. Opus enim malum eſt mortis æternæ meritorium de condigno ex ſua præcisè malitia, independenter à pacto, & promiſſione diuina: at opus bonum ex ſua natura, & independenter à pacto, & promiſſione diuina, & à gratia habituali, qua dignificatur, non eſt meritorium vitæ æternæ. Merito etiam damnata eſt 11. propoſitio eiuſdem, quæ eſt: *Quod qui piè, & iuſtè in hac mortali vita conuerſati vſque in finem vitam conſequuntur æternam, id non gratiæ Dei propriè, ſed ordinationi naturali ſtatim initio creationis conſtitutæ, iuſto Dei iudicio deputandum eſt, neque in hac retributione bonorum ad Chriſti meritum reſpicitur, ſed tantum ad primam inſtitutionem humani generis, in qua lege naturali conſtitutum eſt, vt iuſto Dei iudicio, obedientiæ mandatorum vita æterna reddatur*. Ratio eſt, quia quod opera iuſtorum conſequantur vitam æternam, tribuendum eſt gratiæ Dei, qua dignificantur, & diuinæ promiſſioni, vt explicatum eſt, & meritis Chriſti, qui nobis obtinuit gratiam, & promiſſionem, qua opera noſtra ſupernaturalia dignificantur ad vitam æternam, vt magis explicabitur.

17. Explicatis tribus conditionibus requiſitis ad meritum de condigno, ſequitur, vt explicemus, quo pacto conueniant operibus iuſtorum, ac proindè illa ſint de condigno meritoria vitæ æternæ.

18. Dicendum igitur quartò: opera ſupernaturalia iuſtorum viatorum facta in ſtatu gratiæ habent omnes conditiones requiſitas ad hoc, vt mereantur de condigno perfecta condignitate vitam æternam, & ſupernaturalem beatitudinem.

19. Probatur; ex dictis enim ad meritum de condigno alicuius præmij, requiritur, vt ſit actus liber, honeſtus, ſupernaturalis, factus à viatore in ſtatu gratiæ, proportionaliter æquale, vel maius præmio, exigens compen-

penſari ad æqualitatem tali præmio, & ex diuina promiſſione dans ius ad tale præmium: ſed opera ſupernaturalia iuſtorum viatorum facta in ſtatu gratiæ habent omnes has conditiones; ergo &c. Probatur minor: & quia aliæ conditiones ſupponuntur, & ſunt manifeſtæ ex hactenus dictis à quæſtione 91. probantur tres vltimæ, quod nimirum ſint proportionaliter æqualia ſupernaturali beatitudini; quod exigant compenſari ad æqualitatem augmento gratiæ, & ſupernaturalis beatitudinis; & quod dent ius ad beatitudinem fundatum in diuina promiſſione.

20. Primo igitur, quod opera ſupernaturalia iuſtorum ſint proportionaliter æqualia beatitudini ſupernaturali, probatur. Nam Deus, qui eſt ſummè potens, & ſummè ſapiens, debet res ordinare ad ſuos fines per media proportionata; ſed Deus in ordine ſupernaturali naturas rationales ordinauit ad hoc, vt conſequantur finem ſupernaturalem beatitudinis, ac vitæ æternæ per opera meritoria, tamquam per media; ergo debuit dare naturis rationalibus virtutem exercendi opera meritoria proportionaliter æqualia beatitudini ſupernaturali, ac vitæ æternæ. Confirmatur primo: nam ordo ſupernaturalis non debuit eſſe minus perfectus, quam ordo naturalis; ſed in ordine naturali merita naturalia ſunt proportionaliter æqualia felicitati naturali; ergo in ordine ſupernaturali merita ſupernaturalia debēt eſſe proportionaliter æqualia felicitati ſupernaturali. Confirmatur ſecundo: nam Deus ſuam iuſtitiam præcipuè exercet in hoc, vt creaturis rationalibus retribuat præmia, & pœnas; ſed proprium iuſtitiæ eſt ponere æqualitatem proportionis inter meritum, & præmium, inter demeritum, & pœnam; ergo Deus ponit æqualitatem proportionis inter merita ſupernaturalia iuſtorum, & eorum ſupernaturalem beatitudinem.

21. Secundo probatur, quod opera ſupernaturalia iuſtorum exigant compenſari ad æqualitatem augmento gratiæ, & ſupernaturalis beatitudinis. Vt enim dicit Auguſtinus lib. 2. de Libero Arbitr. cap. 18. *Lege æterna ſtatutum eſt, vt boni beatam, mali miſeram vitam ducant*; ſed lex æterna, & naturalis eſt iuxta exigentiam naturæ; ergo exigentia naturæ rationalis eſt, vt boni beatam, mali miſeram vitam ducant, & vt qui ſunt meliores, ducant vitam beatiorem, qui peiores, ducant vitam miſeriorem, & proindè beatitudo ſit proportionaliter æqualis bonitati, miſeria ſit proportionaliter æqualis malitię, & vt actus boni iuſtorum viatorum compenſentur beatitudine proportionaliter æquali; ſed ſi iuſti per actus bonos exigunt compenſari beatitudine proportionaliter æquali, exigunt acquirere ius ad beatitudinem proportionaliter æqualem, quod ius conſiſtit in gratia ſanctificante; ergo actus boni iuſtorum exigunt compenſari gratia, & beatitudine proportionaliter æquali ipſis actibus.

22. Tertio demum probatur, quod opera ſupernaturalia iuſtorum viatorum dent ad beatitudinem ius fundatum in diuina promiſſione. Concilium enim Tridentinum ſeſſ. 6. cap. vltimo dicit: *Bene operantibus vſque in finem, & in Deo ſperantibus, proponenda eſt vita æterna, & tamquam gratia filijs Dei per Chriſtum Ieſum miſericorditer promiſſa, & tamquam merces ex ipſius Dei promiſſione bonis ipſorum operibus, & meritis fideliter reddenda*; ergo iuſti per bona opera habent ius ad vitam æternam fundatum in diuina promiſſione. Confirmatur: nam vnuſquiſque per opus acquirit ius ad illud, quod non poteſt illi negari ſine iniuſtitia; ſed bonis operibus iuſtorum viatorum vita æterna non poteſt negari ſine iniuſtitia, iuxta illud Apoſtoli ad Heb. 6. *Non enim iniuſtus eſt Deus, vt obliuiſcatur operis veſtri, & dilectionis*; & iuxta illud Auguſtini: *Non enim iniuſtus Deus, vt iuſtos fraudet mercede iuſtitiæ*; ergo iuſti per bona opera acquirunt ius ad vitam æternam, quæ idcircò ab Apoſtolo 2. ad Timoth. 4. vocatur corona iuſtitię; ſed ius creaturę ad exigendam retributionem à Deo fundari debet in diuina promiſſione, vt dictum eſt num. 12. ergo opera ſupernaturalia iuſtorum dant ius ad vitam æternam, fundatum in diuina promiſſione. Patet igitur opera ſupernaturalia viatorum facta in ſtatu gratiæ habere omnes conditiones requiſitas ad meritum de condigno vitæ æternę, & ſupernaturalis beatitudinis, ac proindè eſſe meritoria de condigno vitę æternę, & ſupernaturalis beatitudinis.

23. Opponitur: Scriptura, & Patres ſæpè dicunt opera noſtra non habere proportionem æqualitatis cum præmio beatitudinis, ac proindè non mereri de condigno beatitudinem; ergo doctrina tradita eſt contra Scripturas, & Patres. Probatur antecedens: Apoſtolus ad Rom. 8. dicit: *Non ſunt condignæ paſſiones huius temporis ad futuram gloriam*: 2. ad Corint. 4. *Quod in præſenti momentaneum, & leue eſt tribulationis noſtræ, ſupra modum in ſublimitate æternum gloriæ pondus operatur in nobis*: Athanaſius in vita S. Antonij; *Nec vniuerſo orbi renunciantes, dignum aliquid habitaculis poſſemus compenſare cœleſtibus*: Auguſtinus in Pſalm. 93. *Quanto labore digna eſt requies, quæ non habet finem? Si verum vis comparare, & verum iudicare, æterna requies æterno labore rectè emitur. Verum eſt hoc: ſed noli timere: miſericors eſt Deus*. Bernardus Serm. 1. de Annunciat. *Quid ſunt merita omnia ad tantam gloriam?*

24. Reſpondeo hæc loca probare opera ſupernaturalia iuſtorum ſecundum ſe præciſè conſiderata, & in quantum procedunt à libero arbitrio creato, non habere æqualitatem proportionis, & condignitatem cum vita æterna, quod nos vltra conceſſimus qu. 97. nu. 25. at non probare, quod eadem opera, in quantum procedunt à Spiritu Sancto per gratiam actualem, & dignificantur ab habituali gratia adoptionis, non habeant æqualitatem, & condigni-

dignitatem cum vita æterna. Tradit hanc doctrinam expreſsè S. Thomas 1. 2. quæſt. 114. art. 3. in corpore, dicens. *Si conſideretur opus meritorium ſecundum ſubſtantiam operis, & ſecundum quod procedit ex libero arbitrio, ſic non poteſt ibi eſſe condignitas, propter maximam inæqualitatem &c. Si autem loquamur de opere meritorio, ſecundum quod procedit à gratia Spiritus Sancti mouentis nos in vitam æternam, ſic eſt meritorium vitæ æternæ de condigno, ſecundum illud Ioann. 4. Fiet in eo fons aquæ ſalientis in vitam æternam. Attenditur etiam pretium operis ſecundum dignitatem gratiæ, per quam homo conſors factus diuinæ naturæ, adoptatur in filium Dei, cui debetur hæreditas ex ipſo iure adoptionis, ſecundum illud ad Rom. 8. ſi filij, & hæredes. Ad primum ergo dicendum, quod Apoſtolus loquitur de paſſionibus ſanctorum ſecundum eorum ſubſtantiam &c.* ergo S. Thomas expreſsè docet opera ſupernaturalia ſecundum ſe præcisè non habere æqualitatem proportionis, & condignitatem cum mercede vitæ æternæ, at prout dignificata per gratiam adoptionis, habere hanc æqualitatem, & condignitatem, & Apoſtolum, dum negat condignitatem, negare condignitatem operis ſecundum ſe præcisè, non autem vt dignificati per gratiam. Eadem reſponſio poteſt accommodari alijs auctoritatibus Patrum.

25. Pro complemento quæſtionis ſupereſt, vt per varia quæſita examinemus, vtrum, & quo pacto promiſſio vitæ æternæ ſit donum diſtinctum à gratia adoptionis; & vtrum, & quo pacto merita iuſtorum dignificentur ex meritis Chriſti, & Chriſtus meruerit immediatè nobis, non ſolum gratiam, ſed etiam gloriam. Quæritur igitur primò, vtrum promiſſio, qua Deus filijs adoptiuis promittit vitam æternam vt hæreditatem, ſit donum, & gratia diſtincta à dono, & gratia adoptionis, vel ſit donum ità incluſum in gratia adoptionis, vt non poſſit dari gratia adoptionis, quin ſimul promittatur hæreditas?

26. Reſpondeo cum communi ſententia, quod eſt donum ità incluſum in gratia adoptionis, vt non poſſit dari gratia adoptionis, quin conferatur, vel promittatur hæreditas vitæ æternæ. Probatur primò ex Scriptura. Ad Rom. 8. *Si filij, & heredes*: Ad Gal. 3. *Quod ſi filius, & hæres*; ergo ex Apoſtolo filiatio adoptiua non poteſt dari ſine iure ad hæreditatem; ſed Deus non poteſt dare ius ad hæreditatem, niſi promittendo hæreditatem; ergo &c.

27. Probatur ſecundò ratione: nam adoptare eſt dare ius ad hæreditatem; ſed Deus non poteſt dare ius, niſi promittendo, vt dictum eſt num. 12. ergo &c.

28. Quæritur ſecundò, vtrum promiſſio hæreditatis ſit donum incluſum in gratia adoptionis, in quantum eſt qualitas animæ intrinſeca, vel in gratia adoptionis, in quantum ſupra qualitatem intrinſecam animæ, includit actum diuinum, quo adoptat.

29. Reſpondeo duas eſſe ſententias. Prima Scoti in 1. diſtinct. 17. quæſt. 2. Ochami, Gabrielis, & Gregorij eadem diſtinct. docet gratiam adoptionis vltrà qualitatem intrinſecam animæ includere actum Dei adoptantis, ac qualitatem intrinſecam animæ poſſe dari ſine iure, & promiſſione hæreditatis, actum Dei adoptantis non poſſe dari ſine tali iure. Secunda communis Theologorum, quos referunt, & ſequuntur Suarius lib. 7. de Gratia, cap. 1. nu. 14. Vaſquez 1. 2. diſp. 204. cap. 2. Bell. lib. 2. de Iuſtificat. cap. 16. & alij, docet gratiam adoptionis, in quantum eſt qualitas intrinſeca animæ, ſe ipſa adæquatè cōſtituere filium adoptiuum, & dare ius ad hæreditatem vitæ æternæ: & hanc ſententiam nos ſequimur. Gratia enim, in quantum eſt qualitas animæ intrinſeca, ſe ipſa eſt adæquata cauſa formalis iuſtificationis, vt colligitur ex Tridentino ſeſs. 6. cap. 7. & ex proportionali ratione eſt adæquata cauſa formalis conſtituens filium adoptiuum, & hæredem, hoc eſt habentem ius ad hæreditatem.

30. Quæritur tertiò, vtrum promiſſio, qua Deus filijs adoptiuis promittit augmentum gratiæ, & gloriæ, vt mercedem operum ſupernaturalium, ſit donum incluſum in gratia adoptionis, ità vt non poſſit dari gratia adoptionis, abſque eo quod operibus ſupernaturalibus filij adoptiui promittatur vt merces augmentum gratiæ, & gloriæ?

31. Reſpondeo, quod eſt donum diſtinctum, vt videntur docere Bellarm. lib. 5. de Iuſtificat. cap. 17. & Suarius lib. 12. de Gratia, cap. 17. & 18. & communiter ſupponitur. Probatur primò: nam licet aliquis non poſſit eſſe filius naturalis Dei, quin habeat ius ad hæreditatem, tamen poteſt eſſe filius naturalis Dei, quin per ſua opera meritoria acquirat ius ad augmentum hæreditatis, & beatitudinis, vt patet in Chriſto, qui cum ſit filius naturalis Dei, tamen per ſua opera meritoria non meretur, nec acquirit ius ad augmentum beatitudinis; ergo licet non poſſit aliquis eſſe filius adoptiuus Dei, quin habeat ius ad hæreditatem vitæ æternæ, tamen poteſt eſſe filius adoptiuus Dei, quin per ſua merita acquirat ius ad augmentum vitæ æternæ, ſeu ſupernaturalis beatitudinis. Confirmatur: nam quia Chriſtus ab initio habuit plenitudinem gratiæ, & beatitudinis, non potuit per ſua opera meritoria acquirere ius ad augmentum gratiæ, & beatitudinis; ſed etiam filius adoptiuus poſſet ab initio accipere plenitudinem gratiæ; ergo tunc non poſſet per opera meritoria mereri, & acquirere ius ad augmentum gratiæ, & beatitudinis, quæ debet proportionaliter correſpondere gratiæ.

32. Probatur ſecundò: nam ad meritum ſufficit, vt præmium illi debeatur exigentia naturali, non autem requiritur, vt debeatur exigentia metaphyſica fundata in iure, cui non poſſit negari ſine iniuſtitia: ideòque in pura natura homines innocentes per opera honeſta naturalia verè mererentur beatitudinem naturalem propriam illius ſtatus, licet eorum merita eſſent ſolum naturaliter, non autem metaphy-

phyſicè connexa cum præmio beatitudinis: ſiquidem Deus de potentia abſoluta poſſet omnia annihilare; ergo ad hoc, vt filius adoptiuus per ſua opera ſupernaturalia mereretur augmentum gratiæ, & gloriæ, ſufficeret exigentia naturalis talis præmij, ac non requireretur exigentia metaphyſica fundata in iure orto ex promiſſione.

33. Quæritur quartò, vtrum in caſu, in quo meritis dignificatis per gratiam adoptionis, augmentum gratiæ, & gloriæ deberetur exigentia naturali, mererentur de condigno vitam æternam?

34. Reſpondeo, quod mererentur de condigno condignitate æqualitatis proportionalis, & naturalis exigentiæ, non autem condignitate iuris, cui præmium negari non poſſet ſine iniuſtitia. Addo primò, quod quoad hoc vix poteſt fieri quæſtio, niſi de modo loquendi. Addo ſecundò, quod merita purè naturalia reſpectu beatitudinis naturalis eſſent condigna condignitate æqualitatis proportionalis, & naturalis exigentiæ, non autem condignitate iuris fundati in promiſſione. Hinc ſequitur condignitatem, qua de facto opera ſupernaturalia iuſtorum ſunt meritoria vitæ æternæ, cum ſit condignitas iuris fundati in promiſſione, eſſe multo perfectiorem, quam eſſet condignitas meritorum naturalium reſpectu beatitudinis naturalis.

35. Quæritur quintò, vtrum Deus ex ſua promiſſione obligetur ex iuſtitia ſtricta. vel ſolum ex fidelitate ad dandam iuſtis mercedem vitæ æternæ?

36. Reſpondeo, quod de hac quæſtione egi lib. 2. de Deo quæſt. 62. in qua cum Suario docui contra Vaſquez Deum obligari ex iuſtitia ſtricta.

37. Quæritur ſextò, vtrum meritis iuſtorum addatur aliqua dignitas ex coniunctione ad Chriſtum, & ad eius merita?

38. Reſpondeo affirmatiuè cum Suario lib. 12. de Gratia, cap. 19. contra Vaſquez 1. 2. diſp. 214. cap. 7. Dicendum igitur, quod licet opera ſupernaturalia iuſtorum, vt dignificata per gratiam adoptionis, præſcindendo ab hoc, quod procedant à Chriſto, & eius meritis, ſint meritoria de condigno augmenti gratiæ, & gloriæ, tamen per hoc, quod procedant à Chriſto, tanquam à capite, & à nobis, tanquam à membris viuis Chriſti, habent maiorem dignitatem meritoriam, & maius ius ad augmentum gratiæ, & gloriæ. Probatur: nam in iuſtis, quod ſint viua membra Chriſti vt capitis, eſt quædam moralis dignitas; ergo etiam in operibus iuſtorum, quod ſint opera Chriſti vt capitis, eſt quædam moralis dignitas, ac proinde operibus iuſtorum ex eo, quod procedant à Chriſto, tanquam à capite, accedit maior dignitas meritoria, & maius ius ad vitam æternam. Addo primò, quod hæc eſt maior dignitas accidentalis, non ſubſtantialis. Explicatur. Nam tota dignitas ſubſtantialis vitæ æternæ, & ſupernaturalis beatitudinis eſt gratia adoptionis, ideòque tanta vnicuique debetur beatitudo ſubſtantialis, quanta eſt gratia adoptionis, quæ in illo eſt; ergo ex eo, quod iuſti ſint membra Chriſti, non accedit illis noua dignitas ſubſtantialis, qua debeatur ipſis maior beatitudo ſubſtantialis, & maior viſio Dei, ſed ſolum illis accedit maior dignitas accidentalis, qua ſint digni maiori beatitudine accidentali, quæ beatis prouenit ex conſortio cum beatitudine Chriſti. Proportionaliter dignitas ſubſtantialis actus meritorij conſiſtit in honeſtate ſupernaturali, & in dignificatione, quæ habetur à dignitate ſubſtantiali perſonæ operantis, quæ dignitas eſt gratia adoptionis; dignitas autem, quæ habetur à dignitate accidentali perſonæ operantis, eſt dignitas ſolum accidentalis; ergo actus meritorij iuſtorum per hoc, quod procedant à Chriſto, tanquam à capite, non merentur de condigno maius præmium ſubſtantiale, hoc eſt maius augmentum gratiæ, & viſionis beatificæ, ſed ſolum merentur de condigno maius augmentum beatitudinis accidentalis, quæ beatis prouenit ex conſortio cum beatitudine Chriſti.

39. Quæritur ſeptimò, vtrum, & quo pacto Chriſtus meruerit nobis immediate non ſolum gratiam, ſed etiam gloriam?

40. Reſpondeo aliud eſſe, quod Chriſtus meruerit immediatè gloriam dandam nobis, aliud eſſe, quod meruerit gloriam dandam nobis immediatè. Chriſtus igitur meruit nobis gloriam immediatè, ſed meruit, vt daretur media gratia, & meritis. Dupliciter igitur poterat Chriſtus mereri nobis gloriam immediatè. Primo ita, vt mereretur gloriam dandam abſque eo, quod per gratiam ſanctificantem eſſemus digni gloria: ſecundo ita, vt mereretur etiam, vt per gratiam ſanctificantem eſſemus digni gloria. Hic ſecundus modus, ſicut fuit nobis melior, ſic eſt Chriſto glorioſior, ideoque meruit nobis gloriam dandam hoc ſecundo modo. Rurſus potuit mereri immediatè gloriam dandam independenter à meritis, vel dandam dependenter à meritis: & quia hic ſecundus modus, ſicut eſt melior nobis, ſic eſt glorioſior Chriſto, meruit adultis gloriam dandam dependenter à meritis. Rurſus meruit nobis gratiam ad merendum, & ipſa merita. Addo, quod Chriſtus non ſolum meruit nobis auxilia ad faciendos actus ſupernaturales, & ipſos actus ſupernaturales, ſed etiam meruit, vt actus ſupernaturales, qui ſunt dona Dei, eſſent noſtra merita, quibus de condigno mereremur gloriam æternam. Probatur, & explicatur. Actus ſupernaturales, ſi fiant ſine gratia adoptionis, & ſine promiſſione, qua Deus illis promittat vitam æternam, ſunt dona Dei, ſed non ſunt meritorij de condigno vitæ æternæ; ſed Chriſtus non ſolum meruit, vt Deus donaret nobis actus ſupernaturales, ſed etiam meruit nobis gratiam adoptionis, & diuinam promiſſionem, qua conſtituantur meritorij de condigno vitæ æternæ; ergo Chriſtus non ſolum meruit, vt donarentur nobis

actus

actus ſupernaturales, ſed etiam vt hæc dona Dei eſſent noſtra merita, ac vt mererentur de condigno vitam æternam. Hinc patet, quo pacto verificetur dictum illud Cæleſtini in Epiſt. ad Epiſcopos Galliæ, cap. 12. quod ex eo deſumpſit Tridentinum ſeſſ. 6. cap. 16. *Tanta enim erga homines eſt largitas Dei, vt noſtra velit eſſe merita, quæ ſunt ipſius dona, & pro ijs, quæ largitus eſt, æterna præmia ſit largiturus.* Deus enim non ſolum donat nobis actus ſupernaturales, qui ſecluſa gratia ſanctificante, & promiſſione diuina, non ſunt merita condigna vitæ æternæ, ſed per nouam liberalitatem dat nobis gratiam ſanctificantem, & promiſſionem, qua actus ſupernaturales conſtituit de condigno meritorios vitæ æternæ, ac deinde in præmium illorum, donat prędeſtinatis æternam, & ſupernaturalem beatitudinem.

41. Ad 1. Apoſtolus dicens, *Non ſunt condigna paſſiones huius temporis ad futuram gloriam*, loquitur de operibus ſupernaturalibus ſecundum ſe præcisè, ac non ſignificatis per gratiam adoptionis; at non negat opera ſupernaturalia iuſtorum, vt ſignificata per gratiam adoptionis, & accedente promiſſione, eſſe meritoria de condigno vitæ æternæ, vt ex S. Thoma explicatum eſt num. 13. Proportionaliter licet opera ſupernaturalia ex ſe non ſint proportionaliter æqualia præmio vitæ æternæ, tamen vt ſignificata per gratiam ſunt proportionaliter æqualia tali præmio, vt dictum eſt num. 23. & per hoc patet etiam ad 3.

42. Ad 2. Tridentinum docet vitam æternam eſſe mercedem ex Dei promiſſione bonis iuſtorum operibus, & meritis fideliter reddendam, quod nos fatemur: at non negat opera ſupernaturalia iuſtorum, vt ſignificata per gratiam adoptionis, habere æqualitatem proportionalem cum præmio vitæ æternæ.

Ad 3. patet ex dictis in reſponſ. ad 1.

QVAESTIO XCIX.

Vtrum Deus præmia, & pœnas diſtribuat ſecundum proportionem iuſtitiæ commutatiuæ, vel diſtributiuæ: & vtrum ſeruet omnimodam æqualitatem, vel remuneretur ſupra condignum?

1. Videtur Deus diſtribuere præmia ſecundum proportionem ſolius iuſtitiæ diſtributiuæ, non autem ſecundum proportionem iuſtitiæ commutatiuæ. Nam in Republica humana Princeps in diſtributione præmiorum attendit ſolum proportionem iuſtitiæ diſtributiuæ; ergo etiam Deus &c.

2. Secundo videtur Deus in retributione præmiorum ſeruare omnimodam æqualitatem, ac non remunerari ſupra condignum. Iuſtitia enim perfecta intendit omnimodam æqualitatem; ſed Deus remuneratur ex iuſtitia perfecta; ergo &c.

3. Tertio videtur Deus etiam in retributione pœnarum ſeruare omnimodam æqualitatem, ac non punire citra condignum. Matth. enim 5. dicitur: *Non exibis inde, donec reddas nouiſſimum quadrantem*; ergo Deus exigit totam pœnam; Luc. 6. *Qua menſura menſi fueritis, remetietur vobis*: Iacobi 2. *Iudicium ſine miſericordia ei, qui non fecerit miſericordiam*: Apoc. 18. *Quantum ſe glorificauit, & in delicijs fuit, tantum date illi tormentum, & luctum*; ſed hæc ſignificant pœnam fore æqualem culpæ, ac nihil pœnæ remittendum; ergo &c.

4. Reſpondeo proportionem iuſtitię commutatiuę conſiſtere in hoc, vt præmium ſit abſolutè æquale merito, & pœna ſit abſolutè æqualis culpę, ita vt quantum eſt meritum in genere meriti, tantum ſit pręmium in genere pręmij, quanta eſt culpa in genere culpę, tanta ſit pœna in genere pœnę: proportionem iuſtitiæ diſtributiuæ conſiſtere in hoc, vt præmium ſit proportionaliter æquale merito, ita vt ſicut meritum ſe habet ad meritum, ſic pręmium ſe habeat ad pręmium; & qui habet meritum æquale, accipiat pręmium æquale, qui habet meritum duplo maius, accipiat pręmium duplo maius &c. Hoc poſito, dicendum, quod Deus in diſtributione pręmiorum, & pœnarum ſeruat vtramque proportionem. Nam & retribuit pręmium æquale merito abſolutè conſiderato, & rurſus ſicut meritum ſe habet ad meritum, ſic pręmium ſe habet ad præmium: idemque dic de pœnis. Ratio eſt, quia perfecta iuſtitia per ſe exigit, vt ponatur vtraque æqualitas; ſed Deus in retributione pręmiorum, ac pœnarum ſeruat perfectam iuſtitiam; ergo &c. Confirmatur: nam in Republica humana Princeps diſtribuit pręmia ſecundum proportionem ſolius iuſtitiæ diſtributiuæ ex duplici ratione: primo, quia ex defectu perfectę ſapientię non poteſt diſcernere, quantum pręmium debeatur merito vniuſcuiuſque abſolutè conſiderato: ſecundo quia ex paupertate non poteſt dare pręmia æqualia meritis vniuſcuiuſque; ſed Deus cum ſit infinitè ſapiens, diſcernit, quantum præmium debeatur vnicuique merito, & cum ſit infinitè diues, poteſt vnicuique merito dare præmium æquale; ergo &c.

5. Hoc poſito, quæritur, vtrum Deus ponat omnimodam æqualitatem inter pręmium, & meritum, an potius ex liberalitate det præmium maius merito, & ſic remuneret merita ſupra condignum; & vtrum ponat omnimodam æqualitatem inter culpam, & pœnam, an potius ex clementia diminuat aliquid de pœna, & ſic puniat citra condignum?

6. Prima ſententia S. Thomæ, S. Bonauenturæ, Scoti, Durandi, & aliorum communiter in 4. diſt. 46. docet Deum remunerari ſupra condignum, & punire citra condignum.

S.Tho-

S.Thomas hoc idem docet etiam 1.par.qu.21. art.4. ad 1. ac Caietanus 1.2. quæſt.114. art.3. & Vaſquez 1.2. quæſt.215. cap.4. num.22. loquens de pręmio dicit ſe libenter hanc ſententiam ſequi. Bellarminus lib. 5. de Iuſtificat. cap.19. licet vtramque defendat, tamen dicit eum maiori fundamento aſſeri Deum remunerari ſupra condignum, quam punire citra condignum.

7. Secunda ſententia Andreæ Vegæ qu.5. de Iuſtific. docet Deum nec remunerari ſupra condignum, nec punire citra condignum, ſed ponere omnimodam æqualitatem. Suarez lib.5. de Iuſtificat. cap.31. num.9. & 15. videtur concedere Deum remunerari ſupra condignum præmio accidentali, non autem pręmio ſubſtantiali gratiæ, & gloriæ, quod adamuſſim debet correſpondere meritis.

8. Dicendum primo: Deus etiam præmio ſubſtantiali gratiæ, & gloriæ remuneratur merita ſupra condignum. Probatur primo ex Script. Matth.15. *Gaudete, & exultate, quoniam merces veſtra copioſa eſt in cælo*; non eſſet copioſa, ſi ſolum eſſet æqualis meritis. Luc.6. *Menſuram bonam, & confertam, & coagitatam, & ſuperfluentem dabunt in ſinus veſtros*. Si daretur pręcisè merces æqualis meritis, quo pacto menſura non ſolum eſſet bona, ſed conferta, & coagitata, & ſuperfluens? Luc.19. poſtquam ſeruus, qui lucratus fuerat decem mnas, accepit pręmium ſuum, hoc eſt imperium ſupra decem ciuitates, accepit etiam mnam, quæ fuerat ablata ſeruo infideli, & pigro; ergo accepit aliquid ſupra mercedem æqualem meritis. Matt. 20. Datur denarius diurnus etiam ijs, qui in vinea laborarunt die non integra; ſed denarius diurnus eſt pretium æquale integri laboris diurni; ergo eſt maius labore non diurno: & cum qui laborarent integra die, mutmurarent, Pater familias reſpondet; *Volo huic dare, ſicut & tibi. An non licet mihi quod volo facere? An oculus tuus nequam eſt, quia ego bonus ſum?* ergo Deus ſignificat ſe ex liberalitate dare mercedem maiorem meritis. Addit Bellarminus ex hoc loco intelligi id, quod ſupra condignum additur, non dari ex æquo, neque omnibus beatis.

9. Probatur ſecundo ex Patribus. S.Baſilius in Pſalm.114. explicans illa verba, *Conuertere anima mea in requiem tuam*, dicit; *Propoſita eſt æterna merces ijs, qui in hac vita decertarunt, quæ non ſecundum operum debitum, ac meritum retribuitur, ſed iuxta magnificentiam Dei, his, qui in ipſum ſperauerunt*; ſi retribueretur merces pręcisè æqualis merito, retribueretur ſolum ſecundum operum debitum, & meritum, & non ſecundum magnificentiam Dei. Ad liberalitatem enim, & magnificentiam ſpectat dare mercedem maiorem meritis. S.Fulgentius lib.1. ad Monimum, cap.10. explicans, cur vita æterna dicatur gratia, dicit: *Gratia autem etiam ipſa non iniuſtè dicitur, quia non ſolum Deus donis ſuis dona ſua reddit, ſed quia tantum etiam ibi gratia diuina retributionis exuberat, vt incomparabiliter, atque ineffabiliter omne meritum, quantumuis bonæ, & ex Deo datæ voluntatis excedat*; ergo docet retributionem vitæ æternæ excedere meritum voluntatis bonæ, & ex Deo datæ. Hilarius in Pſalmum 51. in fine afferens illud; *Melior eſt miſericordia tua ſuper vitas*, dicit: *Quia quamuis probabilis per iuſtitiæ operationes vita iuſtorum ſit, tamen per miſericordias Dei plus meriti conſequetur*. Quia verò teſtimonia allata loquuntur de retributione vitę æternę, quę eſt præmium ſubſtantiale, ideò dicendum, quod Deus ipſum pręmium ſubſtantiale retribuit ſupra condignum; & quia beatitudo ſubſtantialis proportionatur omnino gratiæ ſanctificanti, ideò dicendum, quod Deus etiam augmentum gratię ſanctificantis retribuit ſupra condignum, ſeu hunc exceſſum det ſingulis vicibus, cum iuſti benè operantes acquirunt augmentum gratię; ſeu det totum ſimul in ingreſſu gloriæ. Hoc enim eſt incertum.

10. Tertio Bellarminus pro hac ſententia affert etiam Bullam B.Pij V. & Gregorij XIII. contra Baium, in qua damnatur 15. Propoſitio Baij, quę eſt: *Bona opera iuſtorum non accipient in die iudicij ampliorem mercedem, quam iuſto Dei iudicio mereantur accipere*. At Suar. lib.12. de Grat. cap.31. nu.1. & Vaſquez 1.2. diſp.215. cap.4. num.23. docent illam propoſitionem eſſe damnatam, non quia negaret Deum remunerari ſupra condignum opera, vt dignificata per gratiam ſanctificantem, ſed quia dicebat Deũ remunerari opera non ſecundum valorem, quem habent à gratia adoptionis, ſed ſolum ſecundum valorem, quem habent ex ſe pręcisè, vt conſtare videtur ex 14. & 16. eiuſdem propoſitione.

11. Quarto probari poteſt concluſio. Nam decet, vt Deus princeps ſupremus, in remunerando non ſolum exerceat iuſtitiam, ſed etiam liberalitatem, & magnificentiam; ſed ad liberalitatem, & magnificentiam ſpectat, vt ſupra mercedem æqualem addat aliquid; ergo &c.

12. Dicendum ſecundo; Deus punit citra condignum. Probatur primo: nam decet, vt Deus in puniendo exerceat non ſolum iuſtitiam, ſed etiam clementiam; ſed ad clementiam ſpectat, vt diminuat aliquid de pœna debita; ergo &c.

13. Probatur ſecundo ex Patribus. Baſilius Homil. in Pſalm.114. exponens illa verba, *miſericors dominus, & iuſtus*, dicit: *Vt & cum iudicat, commenſuratum quoque noſtræ infirmitati iudicium inferat, benignitatis affectu potius, quam æqui compenſatione nos plectens*. Si potius nos plectit benignitatis affectu, quam æqui compenſatione; ergo dat pœnam minorem, & ſic punit citra condignum. Chryſoſt. Hom. 37. in Gen. videtur hanc ſententiam tueri. S.Auguſtinus lib.21. de Ciuit. cap.24. hanc ſententiam non reijcit, licet illam poſitiuè non probet. Allatis enim verbis illis Pſalm. 76. *Nunquid obliuiſcetur miſereri Deus, aut continebit in ira ſua miſericordias ſuas?* dicit, *Sed quibus placet iſtam ſenten-*

ſententiam vſque ad illa impiorum tormenta protendere, ſaltem ſic intelligant, vt manente in eis ira Dei, quæ in æterno eſt prænunciata ſupplicio, non contineat Deus in ira ſua miſerationes ſuas, & faciat eos non tanta, quanta digni ſunt, pœnarum atrocitate cruciari; non vt eas pœnas, vel nunquam ſubeant, vel aliquando finiant, ſed vt eas mitiores, quam merita ſunt eorum, leuioreſque patiantur. Sic enim & ira Dei manebit, & in ipſa ira ſua miſerationes ſuas non continebit. Quod quidem non ideo confirmo, quia non reſiſto.

14. Ad 1. concedo antecedens, & nego conſequentiam. Num. 4. allata eſt diſparitas, propter quã in Republica humana in diſtributione pręmiorum intenditur ſolum æqualitas proportionalis, at Deus debet intẽdere vtramque æqualitatem, tum proportionalem, tum abſolutam.

15. Ad 2. diſtinguo maiorem: iuſtitia perfecta in diſtributione pręmiorum ita intendit omnimodam æqualitatem, vt ſicut intendit pręmium non eſſe minus merito, ſic intendat non eſſe maius, nego: ita vt ſolum excludat minoritatem, non autem maioritatem pręmij, concedo: concedo minorem; & nego conſequentiam. Iuſtitia perfecta in retribuendo intendit, vt pręmium ſit ſaltem æquale, & non minus merito: at non intendit, vt Princeps ex mera liberalitate, & magnificentia non det aliquid ſupra meritum. Eadem iuſtitia intendit, vt pœna non ſit maior culpa: at non intendit, vt Deus ex clementia non remittat aliquid pœnę.

16. Ad 3. Dum Matth. 5. dicitur, *non exies inde, donec ſoluas nouiſſimum quadrantem*, ſignificatur, quod poſt vltimam ſententiam nihil pœnę remittetur: at non ſignificatur, quod in vltima ſententia non imponetur pœna aliquanto minor condigna. Rursùs ſignificatur, quod luetur pœna pro ſingulis delictis, & peccatis, ſed non quod pro ſingulis luetur pœna omninò æqualis. Dum Luc. 6. dicitur: *qua menſura menſi fueritis, remetietur vobis*, ſignificatur ſolum generaliter, quod mali recipient mala, boni bona, magis boni maiora bona, magis mali maiora mala, non autem, quod malis nihil pœnę remittetur, ac bonis nihil ſuperaddetur ſupra pręmium æquale: alioquin contradicetur alteri ſententię Matt. 6. *Menſuram bonam, & confertam, & coagitatam dabunt in ſinum veſtrum*. Dum Iacobi 2. dicitur: *Iudicium ſine miſericordia ei, qui non fecerit miſericordiam*, non excluditur quęcumque miſericordia, ſed ſaluans, ac ſignificatur, quod qui non facient miſericordiam, non conſequentur miſericordiam ſaluantem, quam conſequentur miſericordes, iuxtà illud Chriſti Matth. 5. *Beati miſericordes, quoniam ipſi miſericordiam conſequentur*. Dum Apocal. 18. dicitur: *Quantum ſe glorificauit, & in delitijs fuit, tantum date illi tormentum, & luctum*, ſignificatur proportio, non autem omnimoda æqualitas, vt explicat Bellarm. lib. 5. de iuſtif. cap. 19.

Quænam poſſint cadere ſub meritum de condigno.

QVÆSTIO C.

Vtrum iuſti per bona opera mereantur de condigno non ſolum augmentum gloriæ, & beatitudinis, ſed etiam primum gradum gloriæ eſſentialis, & etiam gloriam accidentalem?

1. VIdentur iuſti poſſe mereri ſolum augmentum gloriæ, non autem primum gradum gloriæ, vt docuerunt Vega opuſc. de iuſtificat. quæſt. 6. ad 9. & Petrus Lorca t. 2. qu. 114. art. 5. diſp. 49. de Gratia, & vt inſinuat Ruardus artic. 9. contra Luteranos: primò, quia primus gradus gloriæ correſpondet, & debetur vt hæreditas primæ gratiæ ſanctificanti; ſed nemo poteſt mereri primam gratiam ſanctificantem, ſed ſolum augmentum illius; ergo nemo poteſt mereri primum gradum glorię, & primam gloriam, ſed ſolum augmentum illius.

2. Secundò ſi homo poſſet mereri de condigno primam gloriam, vel poſſet illam mereri per merita tempore antecedentia iuſtificationem, vel per merita exiſtentia ſimul tempore cum prima iuſtificatione, vel per merita exiſtentia poſt primam iuſtificationem; ſed nullum ex his dici poteſt; ergo &c. Probatur prima pars minoris: nam actus tempore pręcedentes iuſtificationem non fiunt in ſtatu gratiæ; ſed actus, qui non fiunt in ſtatu gratię, non poſſunt mereri de condigno gloriam, ſeu vitam æternam, vt dictum eſt qu. 97. ergo &c. Probatur ſecunda pars: nam actus, qui fiunt in inſtanti, in quo homo iuſtificatur, vel pręcedunt natura iuſtificationem, & gratiam, vel illam conſequuntur; ſi pręcedunt; ergo in eo ſigno, in quo fiunt, non intelliguntur dignificari per gratiam, ac proindè nec intelliguntur mereri de condigno vitam æternam; ſi conſequuntur iuſtificationem, & gratiam; ergo iam ſupponunt homini deberi primam gloriam; ſed non merentur gloriam ſecundum illum gradum, ſecundum quem ſupponunt illam deberi, ſed ſecundum vlteriores gradus; ergo &c. Et hinc etiam probatur tertia pars: nam actus conſequentes tempore iuſtificationem, & gratiam, non merentur gloriam ſecundum gradus, ſecundum quos ſupponunt illam aliundè deberi, ſed ſecundum gradus vlteriores.

3. Reſpondeo cum communi ſententia Theologorum, iuſtos per bona opera, quæ exercent, mereri gloriam etiam quoad primũ gradum. Docet hanc ſententiam S. Thomas 1. 2. qu. 112. artic. 2. ad 1. & 1. par. qu. 62. art. 4. & qu. 53. art. 5. ad 2. & 3. cumque ſequuntur

omnes

omnes Thomiſtæ, nimirum Conradus, Caietanus, & Medina in illum locum 1. 2. Sotus in 4. diſtinct. 14. qu. 2. artic. 2. & diſt. 16. qu. 2. artic. 1. & lib. 2. de Natura, & Gratia, cap. 18. Canus Relect. de Pœnit. par. 1. Eamdem ſequuntur ex noſtris Bellarm. lib. 5. de iuſtificat. cap. 20. Valentia tom. 2. diſput. 8. qu. 6. puncto 4. Suarez lib. 12. de Gratia, cap. 28. Vaſquez 1. 2. diſp. 219. cap. 2. & alij.

4. Probatur primò ex Scriptura. Nam Scriptura promittit bonis operibus vt mercedem, non ſolum augmentum vitę ęternę, ſed ipſam ſubſtantiam vitę ęternę, ſeu beatitudinis; ergo iuſti per bona opera merentur de condigno, non ſolum augmentum, ſed ipſam ſubſtantiam vitę æternę, & beatitudinis. Probatur antecedens, afferendo loca Scripturę. Matth. 19. *Si vis ad vitam ingredi, ſerua mandata*: Ibidem: *Qui reliquerit patrem, vel matrem &c. centuplum accipiet, & vitam æternam poſſidebit*; Iacobi 1. *Beatus vir, qui ſuffert tentationem, quoniam cum probatus fuerit, accipiet coronam vitæ*: Ad Gal. 6. *Qui ſeminat in ſpiritu, de ſpiritu metet vitam æternam*: Ad Coloſ. 3. *Scientes, quod à Domino accipietis retributionem hæreditatis, Domino Chriſto ſeruite*; ergo iuſti merentur vt mercedem illam ipſam gloriam, quæ tribuitur vt hæreditas; ſed prima gloria tribuitur vt hæreditas; ergo iuſti merentur etiam primam gloriam.

5. Probatur ſecundò ex Tridentino. Nam Tridentinum ſeſs. 6. cap. 16. dicit: *Bene operantibus vſque in finem, & in Deo ſperantibus proponenda eſt vita æterna, & tamquam gratia filijs Dei per Ieſum Chriſtum miſericorditer promiſſa, & tamquam merces ex ipſius Dei promiſſione ipſorum operibus, & meritis fideliter reddenda. Hæc eſt enim corona iuſtitiæ*; ergo expreſsè docet illam ipſam vitam æternam, quę eſt gratia, eſſe mercedem operum; ſed vita æterna ſecundum ſubſtantiam eſt gratia; ergo non ſolum ſecundum augmentum, ſed etiam ſecundum ſubſtantiam eſt merces bonorum operum. Can. etiam 32. dicit: *Si quis dixerit &c. ipſum iuſtificatum bonis operibus &c. non verè mereri augmentum gratiæ, vitam æternam, & ipſius vitæ æternæ, ſi tamen in gratia deceſſerit, conſecutionem, atque etiam gloriæ augmentum, anathema ſit*; ergo dum loquitur de gratia, dicit ſolum iuſtos mereri augmentum gratiæ, dum loquitur de gloria, ſeu vita æterna, dicit iuſtos mereri non ſolum augmentum gloriæ, ſed etiam vitam æternam; ergo ſignificat iuſtos mereri ſolum augmentum gratiæ, non autem primam gratiam, ac mereri non ſolum augmentum gloriæ, ſed etiam primam gloriam, ſeu primum gradum glorię, & ipſam ſubſtantiam vitæ æternæ.

6. Probatur tertiò concluſio ratione. Nam eatenus iuſti non poſſent per bona opera mereri vitam æternam etiam quoad ſubſtantiam, & quoad primum gradum, quatenus bona opera ſupponunt vitam æternam quoad ſubſtantiam, & primum illum gradum eſſe aliundè debitam, propter primam gratiam adoptionis gratis datam; ſed poſſumus mereri etiam id, quod aliundè eſt debitum; ergo &c. Probatur minor; nam Chriſto aliunde propter filiationem naturalem Dei erat debita reſurrectio, & gloria corporis, & tamen illam meruit per opera meritoria, quæ fecit. Rursùs eadem gloria corporis erat debita Chriſto propter opera meritoria, quæ fecerat, antequam voluntariè ſubiret paſſionem, & mortem, & tamen illam meruit per voluntariam paſſionem, & mortem; ergo licet vita æterna quoad ſubſtantiam, & primos gradus ſupponatur debita propter gratiam adoptionis acceptam ab infantibus in baptiſmo, tamen poteſt adultus baptizatus per opera meritoria mereri gloriam quoad ſubſtantiam, & primos illos gradus.

7. Ratio à priori eſt, quia mereri eſt per opus bonum acquirere ius ad præmium; ſed non ſolum poſſumus acquirere ius ad pręmium, ad quod antè non habeamus ius, ſed poſſumus acquirere nouum ius ad pręmium, ad quod antè habeamus ius; ergo poſſumus mereri pręmium antecedenter debitum. Confirmatur: nam ſicut poteſt aliquis obligari non ſolum ad id, ad quod antè non obligabatur, ſed etiam ad id, ad quod antè obligabatur, ac de facto cum quis vouet obſeruantiam pręcepti, per votum acquirit nouam obligationem ad id, ad quod antè obligabatur ex præcepto; ſic per bona opera poteſt quis acquirere ius non ſolum ad pręmium, quod antè erat indebitum, ſed etiam ad præmium antea debitum; ergo iuſti per bona opera poſſunt mereri, & acquirere ius, non ſolum ad augmentum gloriæ antè indebitum, ſed etiam ad gradus gloriæ antè debitos, vel propter primam gratiam, vel propter priora merita.

8. Hæc doctrina deſumpta eſt ex S. Thoma in 3. diſt. 18. art. 5. in corpore, vbi per eam explicat, quo pacto Chriſtus, qui iam per merita paſſionem antecedentia meruerat gloriam corporis, eamdem meruerit per merita paſſionis, & ad id explicandum affert exemplum pueri baptizati, qui cum fuerit adultus, per bona opera meretur vitam æternam vt mercedem, quæ ante illi erat debita vt hæreditas, propter gratiam adoptionis acceptam in baptiſmo.

9. Dices; qui per vnam emptionem fecit aliquam rem ſibi debitam, non facit illam ſibi debitam per aliam emptionem; ergo qui per gratiam acceptam in baptiſmo, vel per alia merita fecit gloriam ſibi debitam, non vlterius facit illam ſibi debitam per alia merita.

10. Reſpondet S. Thomas in 3. diſt. 18. qu. 1. art. concedendo antecedens, & negando conſequentiam. Diſparitas eſt, quia emptio eſt principaliter propter rem emptam, actio meritoria non eſt principaliter propter præmium, ſed propter honeſtatem, ideoque ex charitate fieret, etiamſi non ſequeretur vlla retributio. Ideo poſita prima emptione,

 non

non ponitur ſecunda, vtpote inutilis; at poſita vna actione meritoria, ponitur ſecunda. Addo, quod ſi aliquis poſt primam emptionem, nondum accepta re, rurſus ſolueret pretium pro re, ex ſecunda ſolutione acquireret nouum ius ad rem; ergo à pari.

11. Ad 1. concedo maiorem, & minorem, & nego conſequentiam. Ratio, quare nemo poſſit mereri de condigno ſibi primam gratiam ſanctificantem, eſt primo, quia nemo poteſt mereri id, quod iam ſupponitur habere; ſed omne meritum de condigno ſupponit hominem iam habere primam gratiam ſanctificantem: nam condignitas illi prouenit à prima gratia ſanctificante; ergo nemo poteſt mereri primam gratiam ſanctificantem. E conuerſo poſſumus mereri illud, quod supponimur non habere, etiamſi ſupponamur habere ius ad illud; ſed licet ſupponamur habere ius ad primos gradus gloriæ, ſupponimur illos non habere; ergo poſſumus illos mereri, & acquirere nouum ius ad illos.

12. Ad 2. concedo maiorem, & nego minorem, ac dico, quod primos gradus gloriæ, non poſſumus mereri de condigno per actus tempore antecedentes iuſtificationem, ſiquidem ex dictis quæſt. 97. ad meritum de condigno requiritur ſtatus gratiæ, actus autem præcedentes iuſtificationem non fiunt in ſtatu gratiæ. Meremur igitur de condigno primos gradus gloriæ per actus, qui fiunt in primo inſtanti iuſtificationis, & poſt, quia iam fiunt in ſtatu gratiæ, & ab ipſa gratia poſſunt dignificari, dum fiunt. Nec obſtat, quod actus conſequentes iuſtificationem ſupponant iam homini deberi primam gloriam. Nam vt dictum eſt, poſſunt mereri nouo iure id, quod ſupponunt eſſe debitum aliundè.

13. Quæritur, vtrum actus perfectæ charitatis diſponens ad ipſam primam iuſtificationem, & exiſtens cum gratia in ipſo primo inſtanti iuſtificationis, mereatur de condigno gloriam, & primum eius gradum?

14. Reſpondeo affirmatiuè cum S. Thoma 1. 2. qu. 112. artic. 2. ad 1. vbi dicit: *Dicendum, quod præparatio hominis ad gratiam habendam quædam eſt ſimul cum ipſa infuſione gratiæ: & talis operatio eſt quidem meritoria, ſed non gratiæ, quæ iam habetur, ſed gloriæ, quæ nondum habetur. Eſt autem alia præparatio gratiæ imperfecta, quæ aliquando præcedit donum gratiæ gratum facientis, quæ tamen eſt à Deo mouente; ſed iſta non ſufficit ad meritum, nondum homine per gratiam iuſtificato, quia nullum meritum poteſt eſſe, niſi ex gratia;* ergo S. Thomas docet actum perfectæ charitatis, qui eſt perfecta diſpoſitio ad gratiam, quia ſimul eſt cum infuſione gratiæ, mereri de condigno non quidem gratiam, ſed gloriam; actum contritionis imperfectæ, dum non eſt ſimul cum gratia, non mereri gloriam. Ex quo poteſt inferri, quod cum durat vſque ad infuſionem gratiæ in ſacramento, & gratiæ coexiſtit, ab ipſa gratia dignificatur ad merendam gloriam.

15. Probatur autem hoc idem ratione. Nam vt actus ſupernaturalis mereatur de condigno gloriam, ſufficit, vt dignificetur à gratia adoptionis exiſtente in eodem inſtanti, licet exiſtat in poſteriori ſigno naturæ; ſed actus perfectæ charitatis diſponens ad primam gratiam poteſt dignificari à gratia exiſtente in eodem inſtanti, licet in poſteriori ſigno naturæ; ergo &c. Confirmatur; nam iuſti dum obſeruant præcepta grauiter obligantia cum potentia proxima tranſgrediendi talia præcepta, per obſeruantiam præceptorum conſeruant gratiam, adeoque tunc gratia conſeruatur in poſteriori ſigno naturæ; ergo ſi non poſſent dignificari ad merendam vitam æternam per gratiam conſeruatam in eodem inſtanti, ſed in poſteriori ſigno naturæ, iuſti per talem obſeruantiam præceptorum non mererentur vitam æternam, quod eſt abſurdum.

16. Pro complemento quæſtionis poteſt quæri, vtrum iuſti non ſolum mereantur de condigno gloriam eſſentialem, ſed etiam accidentalem?

17. Reſpondeo, quod iuſti merentur gloriam, & beatitudinem ſupernaturalem, in quantum iuxta definitionem Boetij lib. 3. de Conſolat. Proſa 2. eſt *ſtatus omnium bonorum aggregatione perfectus*; ſed talis ſtatus vltra viſionem beatificam, in qua vt dictum eſt lib. 5. de Actibus humanis, quæſt. 5. conſiſtit beatitudo eſſentialis, includit etiam amorem fruitiuum, in quo conſiſtit beatitudo integralis, & glorificationem corporis, & omnium ſenſuum, quæ ſpectant ad cumulum omnium bonorum ſpectantium ad illum ſtatum; ergo iuſti merentur de condigno omnia bona ſpectantia ad perfectionem talis ſtatus. Vno verbo merentur de condigno beatitudinem eſſentialiter, integraliter, & accidentaliter perfectam, quoad animam, corpus, bona extrinſeca, & intrinſeca ſpectantia ad ſtatum beatificum in proprio gradu vniuſcuiuſque. Videri poteſt Suarius lib. 12. de gratia, cap. 29. vbi hanc quæſtionem fusè proſequitur.

QVÆSTIO CI.

Vtrum pura creatura mereatur, aut poſſit mereri de condigno remiſſionem peccati mortalis, aut venialis ſibi, vel alijs?

1. Videtur, quod pura creatura licet non poſſit ſatisfacere æqualiter pro peccato mortali, tamen poſſit ex viribus gratiæ mereri de condigno remiſſionem peccati mortalis ſibi, vel ſaltem alteri, vt docet Suarius tom. 3, in 3. par. diſp. 4. ſect. 7. quem alij ſequuntur; primo quia ſi præmium maius non excedit dignitatem meritoriam actus boni, neque præmium minus illam excedit; ſed im-

pec-

peccabilitas eſt præmium maius remiſſione peccati mortalis, & tamen non excedit dignitatem meritoriam actus boni, vt dignificati per gratiam, ſiquidem de facto iuſti merentur de condigno beatitudinem, quæ includit omnimodam impeccabilitatem; ergo neque remiſſio peccati mortalis excedit dignitatem meritoriam actus boni.

2. Secundo poſſet alicui dari plenitudo gratiæ, ita vt non poſſet creſcere in gratia, nec poſſet ſibi mereri gratiã;ſed hic per bonos actus poſſet alijs de condigno mereri tum primam gratiam, tum eius augmentum; ergo poſſet etiam mereri de condigno alijs remiſſionem peccati mortalis.

3. Tertio S. Thomas 3. par. quæſt. 64. art. 4. in corpore, examinans, vtrum Chriſtus potuiſſet puro homini dare poteſtatem excellentiæ ad ſacramenta inſtituenda, reſpondet affirmatiuè, ac dicit: *talem poteſtatem potuit miniſtris communicare, dando eis tantam gratiæ plenitudinem, vt eorum meritum operaretur ad ſacramentorum effectus*; ſed effectus ſacramentorum baptiſmi, & pœnitentiæ eſt remiſſio peccati mortalis; ergo ex S. Thoma purus homo habens plenitudinem gratiæ poſſet mereri, & per ſuum meritum cauſare remiſſionem peccati mortalis.

4. Quarto Adam, quia fuit caput morale hominum, potuit hominibus mereri de condigno priuationem gratiæ; ergo poſſet aliquis purus homo ita conſtitui caput hominum, vt mereretur de condigno reſtitutionẽ gratiæ, ac remiſſionem peccati mortalis.

5. Quinto minus requireretur ad merendum de condigno remiſſionem peccati, quam ad ſatisfaciendum de condigno pro peccato mortali: ergo ex eo, quod purà creatura non poſſit ſatisfacere de condigno, non ſequitur, quod nõ poſſit mereri de condigno remiſſionẽ peccati mortalis. Probatur antecedens: ad ſatisfactionẽ de cõdigno requiritur, vt ſe ipſa extinguat ius, & motiuum rationabile retinendi auerſionem, ratione offenſæ contra offendentem; ad meritum de condigno non requiritur hoc, ſed ſufficit, vt det Deo motiuum rationabile ad hoc, vt voluntariè, & liberaliter deponat auerſionem, quam concepit contra offendentem, ratione offenſæ; ſed multo minus requireretur ad hoc ſecundum, quam ad illud primum; ergo &c.

6. Sexto ſi non poſſet pura creatura mereri de condigno remiſſionem peccati mortalis, neque poſſet de condigno mereri remiſſionem venialis; ſed conſequens eſt falſum; ergo &c.

7. Reſpondeo cum P. Vaſquez, Cardinali de Lugo, & alijs, contra quoſdam Scotiſtas, qui dicunt homines iuſtos etiam de facto per bona opera mereri de condigno alijs remiſſionem peccati mortalis, & contra P. Suarez, qui hoc ipſum concedit ſolum de poſſibili: repugnat, vt pura creatura mereatur de condigno remiſſionem peccati mortalis ſibi, vel alteri. Probatur; nam ad meritum de condigno requiritur, vt præmium non excedat dignitatem meriti, & cum excedit, eo ipſo meritum non eſt condignum reſpectu talis præmij; ſed remiſſio peccati mortalis eſt præmium excedens dignitatem meriti cuiuslibet puræ creaturæ; ergo &c. Probatur minor: nam maius eſt meritum, quo peccatum mortale meretur non remitti, quam meritum, quo pura creatura mereri poteſt, vt peccatum mortale remittatur; ergo &c. Probatur antecedens: nam tantum eſt meritum, quo peccatum mortale meretur non remitti, quanta eſt malitia moralis peccati mortalis: ſiquidem peccatum mortale propter ſuam malitiam moralem meretur non remitti: tantum eſt meritum vt peccatum mortale remittatur, quanta eſt bonitas moralis actus vt dignificati per gratiam ſanctificantem; ſed maior eſt malitia peccati mortalis, quam bonitas moralis actus cuiuslibet puræ creaturæ, vt dignificati per gratiam, vt probatum eſt lib. 5. de actibus humanis, quæſt. 33. ergo &c. Confirmatur: nam auctoritates PP. quæ probant puram creaturam non poſſe ſatisfacere de condigno pro peccato mortali, probant etiam non poſſe mereri de condigno remiſſionem peccati mortalis. Dicunt enim Incarnationem fuiſſe neceſſariam ad redimendum genus humanum, quia nulla pura creatura poterat offerre pretium æquale pro redemptione generis humani; ſed meritum condignum eſt prætium æquale; ergo &c.

8. Ad 1. diſtinguo maiorem: ſi præmium maius, præſente contrario, non excedit dignitatem actus meritorij, neque præmium minus, præſente eodem contrario, excedit, concedo: ſi prẽmium maius, non præſente contrario, non excedit, neque minus præmium, præſente contrario, excedit, nego: diſtinguo eodem pacto minorem; & nego conſequentiam. Licet præmium maius, quando non eſt præſens contrarium, non excedat dignitatem actus boni, tamen præmium minus, cum eſt præſens contrarium, poteſt illam excedere: ex. gr. ſi ſubditus innocens præſtitit aliqua obſequia Principi, meretur de condigno marchionatum: at ſi ſubditus læſæ maieſtatis reus præſtet eadem obſequia, non ſolum non merebitur de condigno marchionatum, ſed neque merebitur obolum, immò debebit affici vltimo ſupplicio. In caſu noſtro iuſtus poteſt quidem mereri de condigno præmium maius, hoc eſt impeccabilitatem, non præſente contrario, hoc eſt peccato mortali: at præſente peccato mortali, non poteſt mereri de condigno eius remiſſionem, quæ ſupponitur eſſe præmium minus. Confirmatur: nam præſente contrario, hoc eſt peccato mortali, non poteſt quis de condigno mereri impeccabilitatem; ergo non eſt mirum, quod non poſſit de condigno mereri remiſſionem peccati mortalis, quæ ſemper ſupponit præſentiam contrarij, hoc eſt peccati mortalis, cuius demeritum vinci debet

per meritum. Addo, quod licet impeccabilitas ſit præmium materialiter maius, hoc eſt vtilius recipienti, quam remiſſio peccati mortalis, tamen remiſſio peccati mortalis, præſente contrario, eſt præmium formaliter maius, & moraliter æſtimabilius in ratione præmij, propter ipſam victoriam contrarij.

9. Ad 2. concedo maiorem, & diſtinguo minorem: purus homo habens plenitudinem gratiæ poſſet de condigno mereri alijs primam gratiam, & eius augmentum, præſente contritio, nego; non præſente contrario, tranſeat; & nego conſequentiam. Purus homo habens plenitudinem gratiæ poſſet quidem mereri de condigno alijs iam habentibus gratiam, augmentum gratiæ, quia non adeſſet contrarium, hoc eſt peccatum mortale. Poſſet rursùs homini innocenti, & in puris naturalibus conſtituto, mereri de condigno primam gratiam, quia nec illi adeſſet contrarium. At non poſſet homini exiſtenti in peccato mortali mereri de condigno primam gratiam, neque remiſſionem peccati mortalis, vt probatum eſt.

10. Infertur, quod licet gratia ſanctificans, & peccatum mortale mutuo opponantur, itaut quodlibet peccatum mortale excludat à ſubiecto omnem gratiam etiam maiorem, & maiorem in infinitum, & quilibet gradus gratiæ excludat quodlibet peccatum mortale, & quamlibet multitudinem peccatorum mortalium maiorem, & maiorem in infinitum, tamen non opponuntur eodem genere oppoſitionis. Ratio eſt, quia gratia excludit peccatum mortale per modum formæ, non autem per modum meriti. At peccatum mortale excludit gratiam per modum meriti de condigno, cum quodlibet peccatum mortale mereatur de condigno priuationem omnis gratiæ. Deus enim neminem priuat gratia, quam antè habebat, niſi peccans per peccatum mereatur de condigno talem priuationem.

11. Ad 3. S. Thomas ſicut 3.par. quæſt.9. artic. 2. ad 2, docuit, puram creaturam poſſe ſatisfacere pro peccato mortali ſatisfactione ſolum imperfecta, & inæquali, non autem perfecta, & æquali, ſic dum quæſt.64. eadem 3. par. art.4. docet puram creaturam poſſe accipere talem plenitudinem gratiæ, vt per ſuum meritum cauſaret effectus ſacramentorum, etiam remiſſionem peccati mortalis, ita eſt intelligendus, vt doceat talem puram creaturam poſſe ſolum imperfectè mereri remiſſionem peccati mortalis, merito congruo, & inæquali, non autem perfectè, hoc eſt merito æquali, & condigno; & ità hunc locum S. Thomæ explicat Vaſquez, tom. 2. in 3.par. diſp.135.cap.2. nu.26.

12. Ad 4. concedo antecedens, & nego conſequentiam, & paritatem. Licet homo de lege ordinaria poſſit ſibi mereri de condigno priuationem gratiæ, tamen ſaltem de lege ordinaria non poteſt ſibi mereri de condigno reſtitutionem gratiæ, & remiſſionem peccati mortalis; ergo paritas non procedit. Diſparitas eſt, quia maior eſt malitia, & indignitas peccati mortalis, quam bonitas, & dignitas cuiuslibet actus boni eliciti à pura creatura; ergo non eſt mirum, quod potuerit homo, qui erat caput hominum, per peccatum mortale mereri de condigno ſibi, & alijs priuationem gratiæ, & tamen non poſſet per actus bonos mereri de condigno ſibi, vel alijs remiſſionem peccati mortalis.

13. Ad 5. tranſmitto ex eo præcisè, quod pura creatura non poſſit de condigno ſatisfacere, non probari, quod non poſſit de condigno mereri remiſſionem peccati mortalis, ideoque non ſum vſus hoc fundamento ad id probandum; ſed dico id probari ex fundamento allato, ex eo nimirum, quod maior eſt malitia, & indignitas peccati mortalis ad demerendam remiſſionem, quam bonitas, & dignitas cuiuſcumque actus boni eliciti à pura creatura in ordine ad merendam remiſſionem peccati mortalis.

14. Ad 6. nego ſequelam. Ideò pura creatura non poteſt de condigno mereri remiſſionem peccati mortalis, quia maior eſt malitia, & indignitas peccati mortalis, quam bonitas, & dignitas actus eliciti à qualibet pura creatura, vt probatum eſt lib. 5. de actibus humanis, quæſt. 33. ſed minor eſt indignitas, & malitia peccati venialis, quam dignitas, & bonitas actuum puræ creaturæ, vt dignificatorum per gratiam; ergo &c. Probatur minor: nam maior eſt dignitas, & bonitas actuum, qui merentur de condigno præmium æternum, & augmentum diuinæ gratiæ, & amicitiæ, quam indignitas, & malitia actuum, qui neque de condigno, neque de congruo merentur pœnam æternam, nec vllam imminutionem diuinæ gratiæ, & amicitiæ; ſed actus boni eliciti à pura creatura, vt dignificata per gratiam, merentur de condigno augmentum gratiæ, & amicitiæ; peccata venialia neque de condigno, neque de congruo merentur pœnam æternam, neque imminutionem vllius gradus amicitiæ, vel gratiæ; ergo &c. Confirmatur; nam per actus Deo magis placentes poſſumus ſatisfacere de condigno pro actibus minus diſplicentibus, & eorum remiſſionem de condigno mereri; ſed actus boni puræ creaturæ, vt dignificati per gratiam, cum mereantur de condigno augmentum diuinæ gratiæ, & amicitiæ, magis Deo placent quam diſpliceant peccata venialia, quæ non merentur de condigno imminutionem vllius gradus gratiæ, & amicitiæ; ergo &c. Vide dicta lib. 5. de actibus humanis qu. 31. de differentia peccati mortalis à veniali.

QVÆ-

QVAESTIO CII.

Vtrum homo mereatur, vel poſſit mereri de condigno gratiam ſanctificantem, & eius augmentum ſibi, vel alijs?

1. PRimò videtur iuſtos non mereri de condigno augmentum gratię ſanctificantis. Ex dictis enim qu. 98. nu. 11. ad meritum de condigno alicuius præmij requiritur, vt præmium illud ſit in linea boni, in quo tale opus exigit ad æqualitatem compenſari; ſed opera bona iuſtorum exigunt compenſari ad æqualitatem in linea beatitudinis, augmentum autem gratiæ non eſt in tali linea; ergo opera bona iuſtorum non merentur de condigno augmentum gratiæ.

2. Secundo videntur iuſti de facto poſſe mereri de condigno augmentum gratiæ etiam alijs. Nam poſſunt ſatisfacere de condigno etiam pro alijs; ergo poſſunt mereri de condigno augmentum gratiæ etiam alijs.

3. Tertio ex alia parte videtur, quod iuſti neque de potentia abſoluta poſſint mereri de condigno gratiam ſanctificantem alijs. Nam rationes, quæ probant non poſſe de facto, probant etiam non poſſe de potentia abſoluta.

4. Reſpondeo in titulo tres propoſitas eſſe quæſtiones. Prima eſt, vtrum iuſti per actus ſupernaturales, quos exercent in ſtatu gratiæ, mereantur de condigno augmentum gratiæ?

5. Reſpondeo affirmatiuè cum S. Thoma 1. 2. quæſt. 114. artic. 8. quem ſequuntur omnes Theologi in eum locum S. Thomæ, & in 3. diſtinct. 27. & 28. tradentes hanc veritatem tamquam certam, & indubitatam.

6. Probatur primo auctoritate. Tridentinum ſeſſ. 6. can. 32. dicit: *Si quis dixerit &c. iuſtificatum bonis operibus &c. non verè mereri augmentum gratiæ, vitam æternam, & ipſius vitæ æternæ, ſi tamen in gratia deceſſerit, conſecutionem, atque etiam gloriæ augmentum, anathema ſit*: ſed ly *verè mereri* ſignificat mereri merito proprio, & quo abſolutè merens conſtituatur dignus præmio, quod nos vocamus meritum condignum; ergo &c. Confirmatur: nam eodem pacto Concilium dicit bona opera iuſtorum mereri augmentum gratiæ, & augmentum gloriæ; ſed augmentum gloriæ meremur de condigno; ergo etiam augmentum gratiæ. Idem docuit Auguſtinus tract. 77. in Ioannē, licet nomen condigni non adhibuerit, dicens: *Reſtat, vt intelligamus, Spiritum Sanctum habere, qui diligit, & habendo mereri, vt plus habeat, & plus habendo, plus diligat*; ſed Spiritus Sanctus plus habetur per maiorem gratiam; ergo ex Auguſtino qui per gratiam habens Spiritum Sanctum diligit Deum, meretur augmentum gratiæ. Deſumpta videtur hæc doctrina ex Apoſtolo ad Rom. 6. vbi dicit: *Exhibete membra veſtra ſeruire iuſtitiæ in ſanctificationem*; ergo docet, quod ſeruiendo iuſtitiæ, obtinemus ſanctificationem, hoc eſt augmentum gratiæ ſanctificantis: & ideò paulò poſt ſubiungit: *Liberati à peccato, ſerui autem facti Deo, habetis fructum veſtrum in ſanctificationem, finem verò vitam æternam*, ſignificans eos, qui per iuſtificationem liberati ſunt à peccato, & facti ſunt ſerui Deo, dum faciunt fructum operum bonorum, mereri ſanctificationem, hoc eſt augmentum gratiæ, & vltimum finem vitæ æternæ.

7. Probatur ſecundo ratione. Iuſti enim, quia iam ſunt Deo grati per gratiam, dum exercent actus ſupernaturales, ac Deo gratos, fiunt ſimpliciter digni, ac proindè merentur de condigno, vt ſint Deo magis grati; ſed non poſſunt reddi Deo magis grati, niſi per augmentum gratiæ; ergo merentur de condigno augmentum gratiæ.

8. Confirmatur: nam beatitudo debet omnino correſpondere gratiæ, & ſanctitati, itàut qui eſt ſanctus, & gratus Deo, ſit beatus, & tam ſit beatus, quam eſt ſanctus, & Deo gratus; ergo qui meretur de condigno augmentum beatitudinis, meretur de condigno æquale augmentum gratiæ.

9. Secunda quæſtio eſt, vtrum homo mereatur, vel ſaltem poſſit mereri de condigno primam gratiam?

Reſpondeo duas eſſe ſententias. Prima Richardi in 4. diſt. 17. quæſt. 7. & Vaſquez 1. 2. diſp. 219. cap. 1. docet, quod ſi contritio perfecta, & formata, hoc eſt includens amorem Dei ſuper omnia, pręcedit natura infuſionem gratiæ, & eam non ſupponit, meretur de condigno infuſionem primæ gratiæ. Ratio eſt, quia qui iam eſt iuſtus, amicus Dei, & filius adoptiuus, poteſt mereri de condigno hæreditatem, & ſic etiam primam gratiam, niſi ſupponatur iam illam habere; ſed actus perfectæ contritionis iuxtà ſententiam, quam Vaſquez tradit 1. 2. diſput. 203. eſt forma iuſtificans hominem, & conſtituens illum formaliter iuſtum, amicum Dei, & filium adoptiuum; ergo qui habet actum contritionis perfectæ, iam per illum eſt formaliter iuſtus, amicus Dei, & filius adoptiuus, ac proindè meretur vitam æternam, & etiam gratiam, niſi ſupponatur iam illam habere. Vaſquez igitur exiſtimat, quod eatenus ſolum de facto per actum contritionis perfectæ, & formatæ non meremur de condigno primam gratiam, quatenus ſupponimur illam iam habere, cum contritio procedat effectiuè ab habitu charitatis in priori infuſæ ſimul cum gratia. Quia verò poſſet contritio non procedere ab habitu charitatis, & non ſupponere infuſionem gratiæ, ſed illam præcedere, poſſet pro eo caſu mereri de condigno primam gratiam. Neque ſequitur, quod tunc mereretur de condigno etiam remiſſionem peccati, quia cum iuxtà illam ſententiam contritio ſe

ipſa

ipſa formaliter auferat peccatum mortale, ſicut non mereretur ſe ipſam, ſic non mereretur remiſſionem peccati mortalis.

10. Secunda ſententia, quam docent communiter Theologi in 1. diſt. 17. & in 2. diſt. 27. nimirum S. Bonauentura, Gabriel, Argentina, Scotus in 4. diſt. 14. quæſt. 2. ac Thomiſtæ communiter, qui pro illa intelligunt S. Thomam 1. 2. quæſt. 114. artic. 2. nec non Bellarminus lib. 5. de Iuſtificat. cap. 21. Suarius lib. 12. de Gratia, cap. 24. & alij, docet actum perfectæ contritionis, etiamſi natura præcederet, & non ſupponeret primam gratiam adoptionis, non mereri, neque poſſe mereri de condigno primam gratiam adoptionis; idemque dicunt de quolibet alio actu: & hanc ſententiam ſequimur. Ratio eſt, quia eatenus actus perfectæ contritionis, & charitatis poſſet mereri de condigno primam gratiam adoptionis, quatenus non ſolum eſſet diſpoſitio ad obtinendam amicitiam, & filiationem adoptiuam Dei, ſed eſſet forma per ſe ipſam formaliter iuſtificans, & conſtituens amicum, & filium adoptiuum Dei; ſed non eſt forma formaliter iuſtificans, & conſtituens filium adoptiuum Dei, vt ex profeſſo probatum eſt ſupra quæſt. 81. ergo &c. Confirmatur: nam ſeruus regis per hoc præcisè, quod regem diligat ſuper omnia, non meretur de condigno, vt adoptetur in filium regis; ergo à fortiori creatura, quæ antecedenter non intelligatur adoptata à Deo, per hoc præcisè, quod Deum diligat ſuper omnia, non poteſt mereri de condigno, vt adoptetur à Deo. Hinc ſequitur, quod neque angeli potuerunt mereri de condigno primam gratiam adoptionis. Vide dicta ſupra quæſt. 97. nu. 45.

11. Confirmatur: nam ſi quis poſſet mereri de condigno primam gratiam adoptionis, vel poſſet illam mereri per merita tempore præcedentia adoptionem; vel per merita exiſtentia tempore, quo accipit gratiam adoptionis; vel per merita exiſtentia poſt, vt abſurdè docuerunt quidam relati, & impugnati ab Auguſtino, lib. 2. cõtra duas epiſt. Pelagianorũ, cap. 7. & lib. 1. de prædeſtinat. Sanctorum, cap. 12. nullum ex his dici poteſt; ergo &c. Probatur minor. Primo enim merita præcedentia tempore adoptionem, ſunt merita hominis exiſtentis in ſtatu puri ſerui; ſed merita exiſtentis in ſtatu puri ſerui non poſſunt de condigno mereri, vt quis adoptetur in filium Dei, vt dictum eſt quæſt 97. num. 28. ergo &c. Secundo merita exiſtentia in eo inſtanti, in quo quis adoptatur, ſecundum ſe præcisè non poſſunt mereri de condigno, vt adoptetur: eadem merita prout dignificata per gratiam adoptionis, poſſunt quidem mereri de condigno vitam æternam, vt dictum eſt quæſt. 100. num. 11. ſed non poſſunt mereri ipſam adoptionem, à qua dignificantur: nam gratia adoptionis non poteſt actu dignificare ad merendum ipſam gratiam adoptionis. Tertiò demum merita exiſtentia poſt acceptam gratiam adoptionis non poſſunt mereri de condigno, vt quis antè acceperit gratiam adoptionis. Nam omne meritum finitum meretur præmium conferendum tunc, cùm exiſtit, vel poſt, non autem ante. Dixi meritum finitum, vt exciperem merita Chriſti, quæ propter ſuam infinitatem merentur de condigno omne præmium, etiam conferendum, antequam exiſtant merita.

12. Tertia quæſtio eſt, vtrum homo exiſtens in ſtatu gratiæ poſſit de condigno mereri alteri primam gratiam, vel augmentum gratiæ?

13. Dicendum primo cum S. Thoma 1. 2. quæſt. 114. art. 6. quem ſequuntur communiter omnes Theologi in 3. diſtinct. 20. In præſenti prouidentia ſolus Chriſtus potuit alijs mereri de condigno gratiam, & gloriam; angeli, & homines potuerunt, & poſſunt mereri augmentum gratiæ, & gloriæ ſibi ipſis ſolum, non autem alijs.

14. Probatur primo ex Scriptura. 2. ad Corinth. 5. *Vnuſquiſque referet propria corporis, prout geſſit, ſiue bonum, ſiue malum*: Apocal. vltimo: *Ecce venio cito, & merces mea mecum eſt, reddere vnicuique ſecundum opera ſua*: Matth. 25. Chriſtus in die iudicij dicitur vnicuique retributurus præmium, vel pœnam ſecundum opera; ergo &c. Ideò Hieronymus in 25. Matth. explicans illa verba Parabolæ decem virginum: *Ne fortè non ſufficiat nobis, & vobis*, dicit: *vnuſquiſque enim pro operibus ſuis mercedem recipiet, neque in die iudicij aliorum virtutes aliorum vitia ſublenabunt*. Idem docent Chryſoſtomus homil. 1. ad populum: Auguſtinus lib. 1. de peccatorum meritis, & remiſs. & tract. 4. & 5. in Ioann. & alibi &c.

15. Probatur ſecundo ratione. Nam præmium condignum eſt, quo opus meritorium debet ad æqualitatem compenſari, iuxta exigentiam operis, & iuxta pactum, & promiſſionem Dei; ſed exigentia operis meritorij facti à viatore non habente plenitudinem gratiæ, & gloriæ ſubſtantialis, eſt, vt ipſe operans, qui facit opus gratum Deo, recompenſetur æqualiter per hoc, quod fiat Deo gratior, & dignus maiori beatitudine, ideoque Deus ſuo pacto, & promiſſione obligauit ſe ad recompenſandum augmento gratiæ, & gloriæ ipſum operantem, non autem alium; ergo &c.

16. Confirmatur: nam ideò Chriſtus per ſua opera meritoria meritus eſt gratiam, & gloriam ſubſtantialem, non ſibi, ſed alijs, quia ipſe ab initio independenter à meritis accepit plenitudinem gratiæ, & gloriæ ſubſtantialis, ita vt in ijs non poſſet creſcere, & eius merita vtpotè infinita ſunt digna quolibet præmio conferendo non ſolum ipſi, ſed etiam alijs; ſed omnes alij pro ſtatu vitæ non habuerunt plenitudinem gratiæ, & gloriæ ſubſtantialis, ſed potuerunt in ijs creſcere, & habent ſolum merita finita; ergo debuerunt mereri de condigno augmentum gratiæ, & gloriæ ſubſtantialis ſibi ipſis, non autem alijs.

17. Addo

17. Addo cum Suario lib. 12. de Grat. cap.16.num.9. & cum alijs communiter,quod quia Scriptura dicit vniuerſaliter, quod vnuſquiſque recipiet mercedem iuxta opera ſua, ideò dicendum, quod vniuerſaliter, excepto Chriſto, nullus meretur de condigno vllum præmium alteri, ſed ſolum ſibi ipſi. Confirmatur; nam rationes allatę probant vniuerſaliter.

18. Dicendum ſecundo cum Suarez lib. 12. de Grat. cap.16. num. 11. De potentia abſoluta in alia prouidentia poſſet purus homo mereri de condigno alijs non exiſtentibus in ſtatu peccati mortalis primam gratiam, & gloriam, & augmentum gratiæ, & gloriæ.

19. Probatur; nam poſſet aliquis purus homo conſtitui caput morale aliorum hominum, & illi dari plenitudo gratię,ita vt in gratia, in qua eſſet etiam confirmatus, non poſſet creſcere, ac proindè non poſſet ſibi mereri gratiam, & gloriam ſubſtantialem, ac poſſet Deus pacto, & promiſſione ſe obligare illi ad retribuendum merita ipſius, dando gratiam alijs; ſed in illo caſu poſſet hic alijs non exiſtentibus in peccato mortali mereri de condigno primam gratiam, & eius augmentum; ergo &c. Probatur minor: nam illius merita haberent omnes conditiones requiſitas ad merendum de condigno gratiam alijs; ergo &c. Probatur antecedens. Primo daretur æqualitas: nam primus gradus gratiæ datus homini non habenti peccatum mortale non excederet meritum hominis ſanctiſſimi. Secundo daretur exigentia; nam qui eſt caput aliorum, & quia eſt plenus gratia, non poteſt mereri gratiam, & gloriam ſibi, exigit, vt ſua merita retribuantur per gratiam, & gloriam datam alijs. Tertio demum daretur pactum, & promiſſio diuina: ſed iſtæ ſunt conditiones requiſitæ ad meritũ de condigno hominis viatoris habentis gratiam, vt explicatum eſt quæſtione 98. num. 19. ergo. Vide dicta quæſt. 101. proximè ſuperiori, nu.9. in reſponſione ad 2; 3. & 4. argumentum.

20. Ad 1. concedo maiorem,& diſtinguo minorem:opera bona iuſtorum exigunt compenſari ad æqualitatem in linea beatitudinis fundatæ in proportionali gratia, concedo;non fundatæ in proportionali gratia, nego; & nego conſequentiam; Opera bona iuſtorum exigunt compenſari ad æqualitatem beatitudinis eſſentialiter, integraliter, & accidentaliter perfecta, & fundata in gratia, per quam quis tam ſit gratus Deo,quam eſt beatus; ergo opera bona iuſtorum,cum merentur augmentum beatitudinis, merentur proportionale augmentum gratiæ.

21. Ad 2. concedo antecedens, & nego conſequentiam. Exigentia actus honeſti, & meritorij, ac Deo grati eſt, vt cum ſit ab aliquo, qui poteſt creſcere in gratia, & ſanctitate, reddat illum ſanctiorem, & Deo gratiorem, non autem alium; & rurſus exigentia beatitudinis eſt, vt proportionetur gratiæ, & ſanctitati, ita vt vnuſquiſque tam ſit beatus, quam eſt ſanctus, & gratus Deo; ergo non eſt mirum, quod Deus iuxta exigentiam rerum promiſerit ſe merita vniuſcuiuſque compenſaturum ad æqualitatem per augmentum gratiæ, & gloriæ datum ipſi, non alteri, ac proindè iuſti poſſint mereri de condigno augmentum gratiæ, & gloriæ ſibi ipſis, & non alijs. E conuerſo charitas exigit, vt quis poſſit ſe priuare aliquo bono temporali in bonum alterius, & vt poſſit pati malum temporale, ne alter patiatur tale malum; ergo non eſt mirum, quod Deus iuxta exigentiam charitatis acceptet ſatisfactiones vnius pro altero, ac proindè quod vnus poſſit condignè ſatisfacere pro altero.

22. Ad 3. nego antecedens. Ideò in præſenti prouidentia vnus non poteſt mereri de condigno alteri gratiam,& gloriam, quia non habet plenitudinem gratiæ,ac Deus non promiſit, ſe merita vnius recompenſaturum ad æqualitatem, gratia, & gloria data alteri; ſed vt dictum eſt num.16. & 17. iſtæ rationes non probant, quod Deus in alia prouidentia non poſſet purum hominem conſtituere caput aliorum, & illi dare plenitudinem gratiæ, & tunc iuxta exigentiam ipſius gratiæ promittere ſe merita illius compenſaturum ad æqualitem, gratia, & gloria data alijs; ergo rationes, quæ probant in præſenti prouidentia purum hominem non poſſe mereri de condigno gratiam, & gloriam alteri, non probant eſſe impoſſibile, vt in alia prouidentia purus homo mereretur de condigno gratiam, & gloriam alijs.

QVAESTIO CIII.

Vtrum iuſtus poſſit mereri de condigno reparationem poſt lapſum, perſeuerantiam finalem, & auxilia gratiæ?

1. PRimo videtur iuſtus per opera, quæ fecit in ſtatu gratiæ, poſſe mereri de condigno, vt ſi deinde labatur in peccatum mortale, obtineat reparationem gratiæ, & remiſſionem peccati mortalis. Apoſtolus enim ad Heb.6. loquens de aliquibus fidelibus, qui in ſtatu gratiæ fecerant multa opera bona, & deindè lapſi fuerant, & adhuc in peccato perſeuerabant, dicit; *Non enim iniuſtus eſt Deus, vt obliuiſcatur operis veſtri, & dilectionis &c.* ergo ſignificat, quod Deus fuiſſet iniuſtus, ſi ipſis negaſſet reparationem poſt lapſum; ſed quod debetur ex iuſtitia cadit ſub meritum condignum; ergo ſignificat illos per opera facta in ſtatu gratiæ meritos fuiſſe de condigno reparationem poſt lapſum.

2. Secundo opus bonum hominis iuſti etiam poſt lapſum manet meritorium de condigno

digno vitæ æternę, ſi auferatur impedimentum peccati; ergo poteſt eodem pacto manere meritorium reparationis.

3. Tertio videtur iuſtus poſſe mereri de condigno perſeuerantiam finalem, ſeu conſeruationem gratiæ vſque ad mortem. Nam plus eſt gratiam augeri, quam conſeruari; ſed iuſtus poteſt mereri de condigno augmentum gratiæ; ergo poteſt etiam mereri conſeruationem gratię vſque ad mortem.

4. Quarto perſeuerantia finalis non eſt tantum bonum, vt excedat dignitatem operis meritorij facti à iuſto; ergo poteſt cadere ſub meritum de condigno. Probatur antecedens: nam perſeuerantia finalis vſque ad mortem eſt minus bonum, quam æternitas beatitudinis; ſed æternitas beatitudinis non excedit dignitatem operis meritorij facti à iuſto; ergo &c.

5. Reſpondeo, ac dico primo cum Sancto Thoma 1. parte quæſt. 114. art. 7. Bellarmino lib. 5. de Iuſtificat. cap. 32. Suario lib. 12. de Gratia cap. 27. & omnibus Theologis, nullam puram creaturam poſſe mereri de condigno reparationem poſt lapſum. Probatur 1. ex dictis enim quæſtione 101. nulla pura creatura poteſt etiam de potentia abſoluta mereri de condigno remiſſionem peccati mortalis; ſed reparatio poſt lapſum includit remiſſionem peccati mortalis; ergo &c. Addit S. Thomas iuſtos neque poſſe mereri de congruo reparationem poſt lapſum. Sed de hoc puncto agendum eſt infra quæſt. 105.

6. Dico ſecundo cum eodem S. Thoma 1.2. quæſt. 114. artic. 9. quem ſequuntur omnes relati à Suario lib. 12. de Gratia, cap. 27. Iuſtus ſaltem in præſenti prouidentia, neque poteſt de condigno mereri perſeuerantiam finalem in gratia.

7. Probatur primo. Ex dictis enim quæſtione 98. ad meritum de condigno alicuius præmij non ſufficit, vt tale præmium non excedat meritum, ſed requiritur, vt iuxta exigentiam meriti, & iuxta promiſſionem diuinam ſmeritum non debeat compenſari ad æqualitatem alio genere præmij; ſed merita iuſtorum viatorum ex ſua exigentia, & ex diuina promiſſione debent compenſari ad æqualitatem augmento gratiæ, & gloriæ; ergo iuſti non poſſunt mereri de condigno perſeuerantiam finalem, ſed ſolum poſſunt illam mereri de congruo, vt ſuperaddendam vltra præmium æquale. Probatur minor: nam Deus iuſtis promittit quidem mercedem copioſam in cœlis, ſi bona opera fecerint, & perſeuerauerint, ſed nunquam promittit perſeuerantiam, imò monet, vt ſemper ſint de illa ſolliciti, ac nunquam præſumant eam ſibi deberi: ideoque 1. ad Corinth. 10. dicitur: *Qui ſe exiſtimat ſtare, videat ne cadat.* 2. Ad Philip. *Cum timore, & tremore veſtram ſalutem operamini*: Apocal. 3. *Tenè quod habes, ne alius accipiat coronam tuam*: Eccleſiaſt. 27. *Niſi in timore Domini continueris te inſtanter, cito ſubuertetur domus tua*; ſed Deus promittit præmium retribuendum meritis, iuxta ipſorum exigentiam, ſiquidem Deus operatur iuxta exigentiam rerum; ergo merita exigunt compenſari ad æqualitatem augmento gratiæ, ideoque ſola hæc præmia merentur de condigno, alia præmia merentur ſolum de congruo, & vt retribuenda vltra præmium æquale. Confirmatur: nam ex ſe videtur conſtare, quod opera bona iuſtorum viatorum, qui non acceperunt plenitudinem gratiæ, & iuris ad gloriam, exigunt compenſari ad æqualitatem augmento gloriæ dandæ in futuro, & augmento gratiæ, ſeu iuris ad gloriam, quæ gratia datur ſtatim.

8. Infertur primo, quod etiamſi Deus promitteret alicui, *ſi tu feceris talem actum, dabo tibi perſeuerantiam in gratia*, nihilominus ille faciendo illum actum, non mereretur de condigno perſeuerantiam in gratia. Ratio eſt, quia promiſſio Dei eſſet de perſeuerantia danda vltra compenſationem æqualem gratię, & glorię; ergo promitteret gratiam, vt dandam vltra præmium æquale; ergo ille mereretur gratiam, vt dandam vltra præmium æquale, quod eſt contra rationem meriti condigni, & conuenit ſoli merito de congruo.

9. Infertur ſecundo iuſtos non poſſe mereri de condigno auxilia gratię, quia ſolum poſſunt illa mereri, vt danda vltra præmium æquale gratię ſanctificantis, & glorię.

10. Probatur ſecundo concluſio. Nam dato, quod quis ex diuina promiſſione mereretur de condigno perſeuerantiam finalem in gratia, mereretur ſolum perſeuerantiam merè materialem, perſeuerantiam autem formalem acciperet ſine vllo merito de condigno; ergo repugnat ſaltem, vt quis mereatur de condigno perſeuerantiam formalem. Probatur antecedens. Perſeuerantia enim formalis eſt actus liber, quo poſito, repugnat, vt quis amittat gratiam ſanctificantem, & incidat in peccatum mortale; ſed poſito actu, quo quis ex diuina promiſſione mereretur de condigno perſeuerantiam finalem, repugnaret, vt ille amitteret gratiam, & peccaret mortaliter: nam merito de condigno fundato in diuina promiſſione non poteſt ſine iniuſtitia negari præmium promiſſum, vt dictum eſt quæſtione 98. ergo talis actus eſſet ipſa formalis perſeuerantia in gratia; ſed ille actus non mereretur ſe ipſum; ergo non mereretur de condigno perſeuerantiam formalem, ſed ſolum perſeuerantiam quamdam materialem; perſeuerantia autem formalis conſiſtens in eo actu daretur à Deo ſine vllo merito de condigno. Nec dicas, quod illum ipſum actum poſſet mereri de condigno per aliquem actum meritorium antecedentem. Nam tunc ille actus antecedens eſſet formalis perſeuerantia, ac cum non mereretur ſe ipſum, non mereretur formalem perſeuerantiam, & ſic redit argumentum, & ne procedatur in infinitum. dicendum, quod formalis perſeuerantia non

poteſt

poteſt cadere ſub meritum de condigno.

11. Ad 1. Apoſtolus ad Heb. 6. dicens: *Non enim iniuſtus eſt Deus, vt obliuiſcatur operis veſtri, ac dilectionis*, alloquitur quoſdã Hebręos, qui lapſi fuerant in peccatum mortale, & adhuc in illo perſeuerabant, & illos hortatur ad pœnitentiam ex hoc motiuo, quia ſi pœnitentiam agerent, & gratiam recuperarent, in eaque perſeuerarent, Deus, qui non eſt iniuſtus, dediſſet illis retributionem bonorum operum antea factorum; ergo ſignificat ſolum iuſtos per bona opera mereri de condigno pręmium vitæ æternę etiam pro caſu, pro quo peccauerint, & deindè gratiam recuperarint, non autem ſignificat iuſtos mereri de condigno, vt ſi labantur, recuperent gratiam. Vide dicta circa explicationem huius loci ſupra quæſt. 88. de reditu meritorum.

12. Ad 2. concedo antecedens, & nego conſequentiam. Opera bona iuſtorum poſt lapſum poſſunt quidem mereri de condigno, vt ſi auferatur impedimentum peccati, accipiant præmium vitæ æternæ, ſed non poſſunt mereri de condigno, vt auferatur impedimentum peccati ex rationibus allatis quæſtione 101.

13. Ad 3. Plus eſt gratiam augeri, quam conſeruari, ſed non augeri: at plus eſt gratiam conſeruari ſimul, & augeri. Iuſti per per bona opera merentur de condigno, & exigunt, vt compenſentur ad æqualitatem augmento gratię, & gloriæ: ideò non poſſunt mereri conſeruationem gratię, niſi vt præmium ſupra æquale, adeoque non poſſunt talem conſeruationem mereri de condigno, ſed ſolum de congruo, vt explicatum eſt num. 7.

14. Ad 4. concedo antecedens, & nego conſequentiam. Licet perſeuerantia finalis non excedat dignitatem meritoriam operis meritorij facti à iuſto, tamen quia merita iuſtorum exigunt, & ex diuina promiſſione compenſari debent ad æqualitatem, augmento gratiæ, & glorię, perſeuerantia finalis tribui debet vltra præmium æquale, ideoque non poteſt cadere ſub meritum de condigno.

15. Dices: in alia prouidentia poſſet aliquis habere plenitudinem gratię, ita vt non poſſet creſcere in gratia, & poſſet illi in præmium operis meritorij loco augmenti gratiæ promitti perſeuerantia finalis; ergo poſſet in eo caſu mereri de condigno perſeuerantiam finalem.

16. Reſpondeo, quod plenitudo gratiæ includit confirmationem in gratia, & ſic donum perſeuerantiæ finalis; ergo tunc non poſſet mereri perſeuerantiam finalem, quam iam haberet.

17. Vrgebis: poſſet aliquis ita accipere plenitudinem gratię, vt licet gratiam non poſſet augere, poſſet illam amittere per peccatum mortale; ergo tunc, accedente promiſſione, poſſet mereri de condigno perſeuerantiam finalem.

18. Reſpondeo, quod in eo caſu per ipſum actum meritorium de condigno perſeuerantię finalis intelligeretur formaliter perſeuerans, & confirmatus in gratia; ergo mereretur de condigno ſolum perſeuerantiam materialem, non autem formalem, quam intelligeretur accepiſſe, abſque eo quod illam de condigno meruiſſet, vt dictum eſt num. 10. in ſecunda probatione concluſionis.

QVÆSTIO CIV.

Vtrum meritum de condigno creſcat ex actuum multiplicatione, duratione, intenſione, ac difficultate, & ex maiori dignitate, ſeu gratia ſanctificante operantis?

1. PRimò videtur meritum ex multiplicatione actuum intenſiuè æqualium non creſcere in ordine ad merendum de condigno augmentum gratiæ, & gloriæ. Actus enim non poſſunt augere habitus intenſione excedente intenſionem ipſorum actuum: ex. gr. actus charitatis intenſi vt duo non poſſunt cauſare habitum intenſum vt tria; ergo ſi iuſtus per actum charitatis intenſum vt duo, acquiſiuerit gratiam intenſam vt duo, etiamſi deindè eliciat centum actus charitatis intenſos vt duo, non merebitur de condigno vlterius augmentum gratiæ, & charitatis. Ex eadem ratione videtur meritum non augeri duratione, & difficultate actuum eiuſdem intenſionis, ſed ad merendum augmentum gratiæ requiri actus intenſiores gratia, quæ debet augeri: puta ſi aliquis habeat gratiam, & charitatem intenſam vt duo, ad merendum de condigno vlteriorem intenſionem gratiæ, videtur requiri actus charitatis intenſior, quam vt duo.

2. Secundò meritum videtur non creſcere ex duratione actus. Nam cum quis continuat actum, non exercet nouam libertatem; ſed vt creſceret meritum, deberet exerceri noua libertas; ergo &c. Confirmatur: nam iuſtus per actum in primo inſtanti meretur augmentum gratiæ determinatum; ergo ſi meritum creſceret ex duratione, ſingulis inſtantibus mereretur augmentum gratię æquale primo; ſed in qualibet duratione ſunt infinita inſtantia; ergo mereretur infinita augmenta æqualia gratię, ac proindè gratiam infinitè intenſam, vtpotè conſtantem ex infinitis partibus æqualibus vni certæ, ac determinatæ.

3. Tertiò videtur meritum non augeri ex maio-

maiori gratia ſanctificante. Nam ſequeretur, quod qui habet maiorem gratiam, per opus æquale mereretur maius præmium beatitudinis; conſequens eſt falſum; ergo &c. Probatur minor: nam eſt lex vniuerſalis Dei, vt vnuſquiſque recipiat mercedem ſecundum ſuum opus,& laborem; ergo ſi opus ſit æquale, merces erit æqualis, etiamſi vnus habeat maiorem gratiam, quam alter.

4. Quartò ſi meritum dignificaretur à maiori gratia, dignificaretur etiam ab illa gratia, quæ datur in præmium; ſed ex hoc ſequeretur proceſſus in infinitum; ergo &c. Probatur minor. Habeat quis gratiam vt quinque, & faciat actum charitatis, merebitur, & obtinebit vnum gradum augmenti gratię; ſed hic ipſe gradus dignificabit actum charitatis; ergo merebitur aliud augmentum gratię; ſed etiam hoc augmentum dignificabit; ergo merebitur tertium augmentum, & ſic in infinitum.

5. Quinto indignitas perſonę peccantis non auget demeritum actus mali, ideòque perſona indignior per æquale peccatum non meretur maiorem pœnam; ergo nec dignitas benè operantis auget meritum actus boni.

6. Reſpondeo circa augmentum meriti plures examinandas eſſe quæſtiones in titulo intimatas.

7. Quæritur ergo primo, vtrum iuſti multiplicando actus meritorios æquè, vel minus intenſos, mereantur de condigno nouum, & nouum augmentum gratię, & beatitudinis? Ex. gr. vtrum qui habet gratiam vt duo, & ius ad beatitudinem vt duo, ſi multiplicet actus charitatis intenſos vt duo, itaut faciat centum actus charitatis intenſos vt duo, mereatur augmentum gratię, itaut gratia euadat intenſa vt tria, vt quatuor &c. idemque dic de beatitudine.

8. Reſpondeo plures eſſe ſententias, quas referunt Suarius lib.9. de Gratia. cap.3. & Vaſquez t. 2. diſput.220. cap.2. Prima, quæ tribuitur S.Thomę in 1. diſtinct.17. quæſtione 2. artic.3. S.Bonauenturæ in 2. diſtinct.4. artic.2. quæſt. 3. & Altiſiodorenſi, lib. 3. Summæ, tract. 16. cap. vnico, quæſt. 3. Bannez 2. 2. quæſt. 24. artic. 2. & in relectione ſpeciali de augmento charitatis, docet iuſtos mereri de condigno augmentum gratię, & glorię ſubſtantialis per ſolos actus intenſiores habitu gratię, per actus autem æquè, vel minus intenſos, non mereri, neque vnquam conſequi augmentum gratię, & glorię, ſed ſolum mereri præmium accidentale, conſiſtens in gaudio de bonis operibus factis. Addit Bannez, quod licet actus minus intenſi non mereantur augmentum glorię, merentur de condigno, vt gloria ſecundum gradus ipſis actibus proportionatos detur nouo titulo, & quod quodammodo præmium æternum merentur, in quantum diſponunt ad conſeruationem gratię, ſine qua iuſti non conſequerentur beatitudinem æternam. Tribuitur hæc ſententia etiam Capreolo, & Conrado, quos tamen Vaſquez putat docuiſſe potius ſecundam ſententiam iam referendam.

9. Secunda ſententia Capreoli in 4. diſt. 14. quæſt. 2. artic. 3. & Conradi 1. 2. quæſtione 114. artic. 8. docet actus etiam remiſſiores habitu gratię, mereri de condigno augmentum gratię, & glorię, ſed augmentum gratię non dari ſtatim, ſed tunc, cum quis per actum intenſiorem habitu gratię ſe diſpoſuerit ad accipiendum tale augmentum; ſi verò nunquam in hac vita exercuerit actum intenſiorem habitu gratię, nunquam dari in hac vita augmentum gratię, ac proindè nunquam dari augmentum gloriæ. Solet etiam pro hac ſententia allegari S. Thomas 1. 2. quæſt. 114. artic.8. ad 3. & 2.2.quæſt. 24. artic. 6. in corpore, & ad 1. & Caietanus in Comm. illius ſolutionis. Sed Vaſquez exiſtimat S. Thomam, & Caietanum eſſe explicandos pro tertia ſententia benigniori, ac mox referenda:

10. Tertia igitur ſententia, pro qua poſſent explicari S. Thomas, & Caietanus locis allegatis, & quam docent Richardus in 1. diſtinct.17. artic. 2. quæſt. 3. & in 2. diſtinct. 27. artic.2. quæſt.2. ac Paludanus in 4. diſtinct.16. quæſt. 1. docet iuſtos per actus etiam remiſſiores mereri de condigno augmentum gratię, & gloriæ, dandum, cum quis per actum intenſiorem,& proportionatum tali augmento, ſe diſpoſuerit ad illud accipiendum, itaut ſi ſe diſpoſuerit in hac vita, augmentum gratię detur in hac vita, ſi non ſe diſpoſuerit in hac vita, detur ſtatim poſt mortem, cum elicit actum charitatis proportionatum tali augmento recipiendo.

11. Quarta opinio Scoti in 4. diſtinct.22. quæſt.1. & diſtinct.31. quæſt.1. quam ex Thomiſtis ſecutus eſt Aluarez lib.7. de Auxilijs, diſput.60. concluſ.4. & pro ea conatus eſt explicare S. Thomam, docet actus remiſſiores mereri de condigno augmentum gratię, ſed illud non conferri in hac vita, ſed in primò inſtanti mortis. Licet verò quidam per primum inſtans mortis intelligant inſtans, in quo vltimo anima eſt vnita corpori, melius intelligitur inſtans, quo primo anima erit ſeparata à corpore. Nam tunc per proportionatum actum charitatis ſe diſponit ad accipiendum debitum augmentum gratię.

12. Quinta ſententia Durandi in 1. diſtinct. 17. quæſt. 8. num. 7. & 8. docet iuſtos per actus remiſſiores habitu gratię mereri de condigno ſolum augmentum glorię, non autem augmentum gratię, nec vnquam tale augmentum recipere.

13. Sexta ſententia Maioris in 4. diſt. 22. quæſt.1. Gabrielis in 1. diſt. 17. quæſt.4. art. 3. & in 4. diſtinct. 14. quæſt.3. artic. 3. Almaini tract.2. moral. cap.11. & 22. Victorię in Relectione

ctione de augmento charitatis, Vegę lib. 7. in Trident. cap. 26. Soti in 4. diſtinct. 14 quæſt. 2. artic. 2. & lib. 2. de Natura, & Gratia cap. 17. Cumei 1. 2. quæſt. 114. art. 8. diſp. 3. Tiletani in Apolog. Concil. Trident. ſeſſ. 6. cap. 10. Lorcæ diſput. 51. de Gratia, dubio vltimo, & aliorum, quos referunt, & ſequuntur Suarius lib. 9. de Gratia, cap. 3. num. 14. & Vaſquez 1. 2. diſput. 220. cap. 3. docet iuſtos non ſolum per actus ſupernaturales intenſiores habitu gratię, ſed etiam per actus æquè, & minus intenſos, mereri de condigno augmentum gratię, quod ſtatim ſine vlla dilatione confertur, & augmentum glorię poſt hanc vitam, ſi in gratia deceſſerint, conferendum.

14. Dicendum primo; iuſtus per omnes actus ſupernaturales etiam remiſſiores habitu gratię, meretur de condigno augmentum gratię, & glorię. In hac concluſione conueniunt ferè omnes Theologi, nimirum S. Thomas, Capreolus, Conradus, Caietanus, Victoria, Sotus, Medina, Scotus, Gabriel, Maior, Almainus, Suarius, Vaſquez &c. ac ſolum diſcrepant circa tempus, quo tale augmentum confertur; num ſtatim ſine dilatione, an cum exercetur actus intenſior habitu gratiæ? num in vita præſenti, an ſolum in futura? ac proindè prima ſententia negantium actus remiſſiores mereri augmentum gratiæ videtur iam antiquata.

15. Probatur primò auctoritate. Tridentinum ſeſſ. 6. cap. 16. dicit. *Cum igitur Chriſtus Ieſus &c. nihil ipſis iuſtificatis amplius deeſſe credendum eſt, quo minus plenè illis quidem operibus, quæ in Deo facta ſunt, diuinæ legi pro huius vitæ ſtatu ſatisfeciſſe, & vitam æternam ſuo etiam tempore, ſi tamen in gratia deceſſerint, tribuendam, verè promeruiſſe cenſeantur*; ergo Concilium docet operibus factis ex auxilio gratiæ, & in ſtatu gratiæ, ſi homo deceſſerit in gratia, nihil deeſſe, quo minus, verè, hoc eſt de condigno mereantur vitam æternam; ſed ſi neceſſaria eſſet intenſio maior habitu gratię, aliquid deeſſet; ergo hęc intenſio non eſt neceſſaria. Nec dicas Concilium aſſerere nihil deeſſe, quo minus mereantur vitam ęternam, non autem aſſerere nihil deeſſe, quo minus mereantur augmentum gratię, & glorię. Nam contra eſt, ſiquidem Concilium eamdem doctrinam tradens Can. 32. dicit: *Si quis dixerit, &c. ipſum iuſtificatum bonis operibus, quæ ab eo per Dei gratiam, & Ieſu Chriſti meritum, cuius viuum membrum eſt, fiunt, non verè mereri augmentum gratiæ, vitam æternam, & ipſius vitæ æternæ, ſi tamen in gratia deceſſerit, conſecutionem, atque etiam augmentum gloriæ, anathema ſit*; ergo dictę conditiones ſufficiunt ad merendum de condigno vitam ęternam, nec requiritur alia conditio, vt nimirum actus ſint intenſiores habitu gratię, cuius conditionis nunquam mentionem facit Tridentinum. Deſumpſit autem Concilium hanc doctrinam ex Scriptura, quæ operibus etiam minimis iuſtorum indiſcriminatim promittit mercedem vitę æternę, vt eum Matth. 10. & Marci 9. dicit, eum, qui dederit potum aquę frigidę, ſua mercede non cariturum.

16. Probatur ſecundo concluſio ex abſurdis. Primò enim, vt arguit Scotus in 4. diſtinct. 22. quæſt. 1. artic. 2. ſequeretur, quod adultus, qui poſtquam baptizatus fuit in infantia, tota vita exercuiſſet actus charitatis minus intenſos gratia, quam accepit in baptiſmo, non mereretur vllum augmentum gratię, & glorię, ideòque non obtineret maiorem beatitudinem, quam infans mortuus ſtatim poſt baptiſmum; ſed hoc eſt abſurdum, ac videtur repugnare allatę definitioni Tridentini, qua definit iuſtificatum per bona opera mereri augmentum gratię, & glorię; ergo &c. Secundo ſequeretur, quod æquales actus, puta actus charitatis intenſi vt duo, ſi fiant ab homine minus ſancto, puta habente gratiam ſolum vt vnum, mereantur augmentum gratię, & glorię, ſi fiant ab homine magis ſancto, puta ab habente gratiam vt octo, non mereantur augmentum gratię, & glorię; ſed hoc eſt abſurdum: nam ſequeretur, quod maior gratia, quæ potius deberet facere, vt mereamur maius augmentum gratię, & glorię, faceret, vt non mereamur augmentum gratię, & glorię; ergo &c. Plura ſimilia abſurda poſſent inferri.

17. Probatur tertio. Nam Deus non debet eſſe minus liberalis in præmiando, quam ſeuerus in puniendo; ſed peccatores per omnia peccata mortalia cuiuſcunque intentionis merentur de condigno augmentum pœnę ſubſtantialis; ergo iuſti per omnia opera ſupernaturalia cuiuſcunque intenſionis debent mereri de condigno augmentum præmij ſubſtantialis, hoc eſt gratię, & glorię.

18. Probatur quarto. Nam iuſtus dum facit actus, propter quos debeat magis Deo placere, & eſſe magis gratus Deo, meretur augmentum gratię, per quam conſtituatur magis placens Deo, & magis Deo gratus; ſed iuſtus, dum facit actus Deo placentes, & gratos cuiuſcunque intenſionis, debet magis Deo placere, & eſſe magis gratus Deo; ergo dum facit actus Deo placentes, & gratos, meretur augmentum gratię. Et quidem augmentum gratię debet proportionari actibus. Nam ſi actus ſint parum placentes, merentur, vt gratia parum augeatur; ſi ſint valdè placentes, merentur, vt gratia valdè augeatur, ac Deus, cui placent, & grati ſunt actus, & propter ipſos operans fit magis placens, & gratus, dat proportionale augmentum gratię, cui ſuo tempore correſpondere debet proportionale augmentum glorię.

19. Hinc ſoluitur fundamentum contrariæ ſententię. Nam actus augent gratiam, non efficienter, ſed ſolum meritoriè; at ſolus Deus efficienter auget gratiam, vt dictum eſt quæſt. 72. num. 4. & 9. ergo vt gratia augeatur efficienter à Deo, ſufficit, vt iuſtus per

ſuum opus mercatur tale augmentum; ſed vt iuſtus mereatur augmentum gratię, ſufficit, vt faciat opus cuiuſcumque intenſionis, placens, & gratum Deo, & propter quod ipſe operans debeat Deo magis placere, & eſſe magis gratus Deo; ergo vt gratia augeatur à Deo, ſufficit, vt iuſtus faciat opus cuiuſcunque intenſionis Deo placens, & gratum.

20. Dicendum ſecundo cum ſexta ſententia contra alias: iuſtis propter opera ſupernaturalia cuiuſcumque intenſionis augmentum gratię confertur ſtatim, & ſine ulla dilatione. Probatur primò: nam augmentum gratię, quod de condigno merentur, debet conferri ſtatim, ac ſunt diſpoſiti ad illud accipiendum; ſed ſtatim, ac eliciunt actus ſupernaturales, ac meritorios de condigno augmenti gratię, ſunt diſpoſiti ad illud augmentum accipiendum; ergo &c. Probatur minor: nam ſtatim, ac ſunt diſpoſiti ad hoc, vt Deo ſint magis placentes, & grati, ſunt diſpoſiti ad hoc, vt accipiant augmentum gratię; ſed ſtatim, ac faciunt actum Deo placentem, & gratum cuiuſcunque intenſionis, ſunt diſpoſiti ad hoc, vt ſint Deo magis placentes, & grati; ergo &c. Confirmatur: nam ſi augmentum gratię differretur, ſequeretur, quod vel homo iuſtus aliquo tempore mereretur de condigno eſſe magis placens, & gratus Deo, & tamen non eſſet magis placens, & gratus Deo, vel quod aliquo tempore, pro quo eſt magis placens, & gratus Deo, non haberet maiorem gratiam proportionaliter correſpondentem illi maiori placentiæ diuinæ; ſed vtrumque eſt abſurdum; ergo &c.

21. Addo, quod ſi iuſti exercentes actus remiſſiores habitu gratiæ, non ſtatim accipiunt augmentum gratiæ, quod de condigno merentur, melius dicitur cum quarta ſententia Scoti, quod illud augmentum accipiunt in primo inſtanti ſeparationis animæ à corpore, cum per actum charitatis proportionatum toti augmento, quod meriti ſunt, ſe diſponunt ad illud accipiendum, quam quod illud augmentum accipiant in vita præſenti, tunc, cum faciunt actum intenſiorem habitu gratiæ, vt dicunt auctores tertiæ ſententiæ. Ratio eſt, quia ponamus, quod aliquis habens gratiam vt duo exerceat actus charitatis minus intenſos tali habitu iuxta illam opinionem non accipit tunc augmentum habitus, quod augmentum de condigno meretur. Si hic in via acciperet augmentum illud gratiæ vt duo, acciperet, cum elicit actum charitatis intenſiorem gratia vt duo, puta intenſum vt tria; ſed neque tunc accipit; ergo &c. Probatur minor: nam per actum intenſum vt tria meretur de condigno, vt habitus gratiæ proportionaliter augeatur, & euadat intenſus vt tria, & ſtatim accipit tale augmentum; ergo tunc iuſtus non accipit vlterius augmentum, quod meruit per antecedētes actus remiſſiores; alioquin acciperet intenſionem habitus maiorem intenſione actus, & faciens actum intenſum vt tria, obtineret augmentum, quo gratia euaderet intenſior, quam vt tria, quod repugnat principijs illius ſententiæ. At ſi aliquis propter actus remiſſiores habitu mereatur de condigno augmentum, quo gratia vt duo euadat intenſa vt quinque, & in primo inſtanti ſeparationis animæ à corpore eliciat actum charitatis intenſum vt quinque, cum non ſit amplius in ſtatu viæ, per hunc actum nihil meretur, ſed ſolum phyſicè diſponitur ad accipiendum augmentum, quo gratia euadat intenſa vt quinque, quod augmentum meritus eſt in via per actus remiſſiores gratia vt duo; ergo ſi augmentum gratiæ differtur, differtur vſque ad primum inſtans ſeparationis animæ à corpore.

22. Quæritur ſecundo, vtrum duratio actus augeat meritum de condigno, itaut actus meritorij iuſtorum, cœteris paribus, mereantur maius augmentum gratiæ, & gloriæ, ſi magis durent, quam ſi minus durent.

23. Reſpondeo tres eſſe ſententias. Prima Bannez. t. 2. quæſt. 24. art. 6. dub. 5. & quorumdam aliorum, docet durationem actus, cœteris paribus, non addere meritum, propter quod mereatur maius augmentum gratiæ, & gloriæ.

24. Secunda Gregorij in 2. diſt. 3. qu. 1. artic. 2. ad 4. docet durationem actus, cum eſt libera noua libertate, itaut agens poſſet actum abrumpere, & ab eo ceſſare, addere meritum noui præmij, ſecus eum non eſt libera noua libertate.

25. Tertia Suarij lib. 12. de gratia, cap. 21. docet durationem actus ſemper eſſe liberam, itaut agens poſſet ab actu deſiſtere, adeoque ſemper addere meritum noui præmij.

26. Dicendum eum ſecunda ſententia: duratio actus, cum eſt libera noua libertate, addit meritum noui præmij, cum non eſt libera noua libertate, non addit meritum noui præmij.

27. Probatur prima pars. Nam duratio actus, cum eſt libera noua libertate, eſt quædam noua libera productio actus; ergo ſicut noua libera productio actus honeſti meretur nouum augmentum gratiæ, & gloriæ, ſic duratio libera noua libertate meretur nouum augmentum gratiæ, & gloriæ. Confirmatur: nam videtur ex ſe manifeſtum, quod ſi quis liberè per horam integram duret in actu charitatis, propter hoc præcisè mereatur maius augmentum gratiæ, & gloriæ, quam ſi vno ſolum momento duraret in actu charitatis. Probatur ſecunda pars. Nam ex dictis qu. 91. num. 9. de ratione actionis meritoriæ eſt, vt ſit imputabilis, ac proindè libera agenti; ergo de ratione durationis addentis meritum eſt, vt addat nouam libertatem, & imputabilitatem, ac proindè duratio non addens nouam libertatem, & imputabilitatem, non addit meritum. Porrò quando aliquis ſe liberè determinat ad actum, ſe determinat ad certam

dura-

durationem actus, in qua non ſunt partes actualiter, ſed ſolum potentialiter diſtinctę, iuxtà dicta de continuo qu.40. Phyſicæ, & intra eam durationem non habet nouam libertatem perſeuerandi in eo actu, vel illum abrumpendi, ideóque non habet nouum meritum, & hęc duratio poteſt dici momentum actus liberi, quo tranſacto, operans habet nouam libertatem addendi nouum momentum actus liberi, quod momentum ſi addat, habet nouum meritum.

28. Quęritur tertiò, vtrum intenſio actus addat nouum meritum, propter quod, cęteris paribus, qui Deum amat actu intenſiori, mereatur maius augmentum gratię, & glorię, quam qui amat actu minus intenſo?

29. Reſpondeo affirmatiuè cum omnibus Theologis. Ratio eſt, quia qui liberè ſe determinat ad actum meliorem, ac magis Deo placentem, procul dubio meretur de condigno maius augmentum gratię, & glorię, quam qui ſe determinat ad actum minus bonum, ac minus Deo placentem; ſed actus charitatis intenſior eſt melior, ac magis Deo placens; ergo &c.

30. Quęritur quarto, vtrum difficultas actus, & operis augeat meritum?

31. Reſpondeo verbis S. Thomę 1. 2. qu. 114. art. 4. ad 2. *Dicendum, quod opus aliquod poteſt eſſe laborioſum, & difficile dupliciter. Vno modo ex magnitudine operis, & ſic magnitudo laboris pertinet ad augmentum meriti: & ſic charitas non diminuit laborem, imo facit aggredi opera maxima. Magna enim operatur, ſi eſt, vt Gregorius dicit homil. 30. in Euang. Alio modo ex defectu ipſius operantis. Vnicuique enim eſt laborioſum, & difficile, quod non prompta voluntate facit, & talis labor diminuit meritum, & à charitate tollitur.* Hinc ſequitur, quod viri ſancti, & perfecti, dum opera ex ſe difficilia aſſiduè orandi, ieiunandi, prædicandi &c. exercent ſine difficultate, imò cum magna facilitate, & delectatione, regulariter non minus, ſed magis merentur, quam tirones, qui eadem opera exercent cum magna difficultate, ac repugnantia. Ratio eſt, quia in viris perfectis illa facilitas oritur ex magnitudine virtutis, & charitatis, tum actualis, tum habitualis; in tironibus difficultas oritur ex defectu virtutis, & charitatis; ſed facilitas orta ex magnitudine virtutis, & charitatis non minuit, ſed auget meritum; ergo &c.

32. Quæritur quinto, vtrum dignitas perſonæ conſiſtens in gratia ſanctificante, augeat meritum, itaut ex duobus iuſtis habentibus inæqualem gratiam ſanctificantem, & elicientibus actus æquales, ille, qui habet maiorem gratiam, mereatur maius augmentum gratiæ, & gloriæ, quam qui minori gratia eſt præditus.

33. Reſpondeo duas eſſe ſententias, Prima eſt negatiua, quam ſequitur Medina 1. 2. quæſt. 114. art. 8. ac refert illam docuiſſe etiam Canum, ac tribuitur etiam Gerſoni, tract. de merito, eamque defendit Vaſquez 3. p. diſp. 6. cap. 4. Secunda eſt affirmatiua, quam Medina tribuit Victoriæ, ac Ioanni Pennæ. Hanc ſequuti ſunt Suarez tom. 1. in 3. p. num. 1. diſp. 4. ſect. 4. Valentia tom. 2. diſp. 8. quæſt. 6. puncto 3. Granado 2. 2. in materia de gratia, tract. 11. diſp. 2. ſect. 2. Salmeron tom. 7. in Euang. tract. 33. pag. 277. Card. de Lugo de Incarnat. diſp. 5. ſect. 7. & 8. ac videtur eſſe S. Thomæ in 2. diſt. 29. quæſt. 1. art. 4. vbi dicit: quanto maiori gratia actus informatur, tantò magis eſſe meritorium, & hanc ſententiam ſequimur.

34. Probatur: nam ex dictis quæſt. 97. nu. 18. ideò actus honeſti hominis iuſti merentur de condigno vitam æternam, & augmentum gratiæ, & gloriæ, quia dignificantur à gratia ſanctificante; ergo cum dignificantur à maiori gratia ſanctificante, merentur maius augmentum gratiæ, & gloriæ, iuxtà axioma commune deſumptum ex Ariſtotele: *Sicut ſe habet ſimpliciter ad ſimpliciter, ita magis ad magis*. Confirmatur: nam perſona dignior per idem opus meretur maius præmium: Ex gr. ſi miles priuatus faciat aliquod opus magnæ fortitudinis, merebitur de condigno, vt præmium æquale, vt fiat centurio: at ſi filius regis faciat idem opus, merebitur pręmium multo maius; ergo qui eſt dignior dignitate gratię, per opera ſecundum ſe æqualia meretur maius augmentum gratię, & glorię. Ideò Chriſtus, qui eſt Perſona infinitè digna, per omnia ſua opera meretur quodlibet præmium, vt communiter docent Theologi in materia de Incarnatione. Ideò probari poteſt etiam concluſio ex paritate Chriſti.

35. Ad 1. Reſpondeo ex dictis nu. 19. Diſtinguo maiorem; actus non poſſunt phyſicè augere habitus intenſione excedente intenſionem actuum, tranſeat; meritoriè, nego: diſtinguo eodem pacto minorem; & nego conſequentiam. Vide dicta nu. 19. vbi ſolutum eſt hoc argumentum.

36. Ad 2. Reſpondeo ex dictis nu. 17. quod aliquando continuamus actus noua libertate, & tunc continuatio addit meritum, aliquando ſine noua libertate, & tunc continuatio non addit meritum. Ad confirmationem reſpondeo ex dictis in Phyſica quęſt. 41. de indiuiſibilibus, in qualibet duratione finita dari ſolum inſtantia actualia finita, ac non poſſe dari plura actu libertatis exercitia, quam dentur inſtantia actualia; ſed finita ſolum exercitia libertatis actualia non poſſunt mereri de condigno, niſi finita augmenta gratię, & glorię; ergo &c.

37. Ad 3. Lex diuina, vt vnuſquiſque accipiat mercedem ſecundum ſuum opus, & laborem, intelligitur de opere vt dignificato per gratiam; ergo qui per opus ex ſe ęquale vt dignificato per gratiam maiorem, meretur maiorem mercedem, debet accipere maius gratię augmentum.

38. Ad 4. Reſpondeo, negando meritum de condigno à gratia, quę datur illi vt pars

pręmij

premii æqualis, dignificari ad obtinendum vlterius præmium, Dignificatur ergo ſolum à gratia quæ non datur, vt pars præmij æqualis.

59. Ad 5. concedo antecedens, & nego conſequentiam. Diſparitas eſt, quia tota indignitas Perſonæ peccantis deſumitur ex indignitate actuum malorum; ergo non poteſt augere indignitatem actuum malorum, alioqui indignitas actuum augeret ipſam indignitatem actuum, quod eſt abſurdum. At dignitas perſonæ non deſumitur ſolum à dignitate actuum; ergo poteſt augere dignitatem actuum, formaliter illos dignificando. Quod indignitas perſonæ deſumatur ſolum ex indignitate actuum, vt phyſicè, vel moraliter exiſtentium, patet. Nam perſona rationalis, præſcindendo ab hoc, quod faciat, aut fecerit actus malos, non habet vllam indignitatem, ſed potiùs habet magnam dignitatem, propter quam debetur illi beatitudo naturalis.

QVAESTIO CV.

Vtrum præter meritum de condigno detur meritum de congruo; quas conditiones requirat, & quænam poſſimus mereri de congruo?

1. CVM egerimus de merito condigno, quod ſolum eſt meritum perfectum, ſupereſt, vt agamus de merito congruo, quod eſt meritum imperfectum; & quia ſicut rectum eſt regula ſui, & obliqui, ſic perfectum eſt regula ſui, & imperfecti, ideò facilè erit proportionaliter ad ea, quæ fusè diximus de merito de condigno, breuiter explicare, quid ſit dicendum de merito congruo, per varia quæſita examinando, primo an detur meritum congruum: ſecundo quid ſit, & quæ conditiones ad ipſum requirantur: tertio deinum, quænam poſſimus de congruo mereri?

2. Quæritur igitur primò, vtrum detur meritum de congruo, quod ſit verum, & proprium meritum?

3. Reſpondeo, quod Dominicus Sotus lib. 2. de natura, & gratia, cap. 4. ex profeſſo conatur oſtendere non dari meritum congrui neque in operibus moralibus factis ſine auxilio gratiæ, neque in operibus factis ex auxilio, & motione gratiæ. Videtur tamen negare meritum ſolum, quo quis mereatur aliquid de congruo ſibi ipſi, ſiquidem obiter admittit iuſtos poſſe alijs mereri de congruo gratiam etiam primam. Medina etiam 1.2. quæſt. 114. art. 6. dicit meritum de congruo, neque verū, neque proprium eſſe.

4. Dicendum cum communi ſententia antiquorum, & recentiorum ſcholaſticorum: vltra meritum de condigno datur meritum de congruo, quod licet non habeat perfectionem meriti condigni, tamen in ſuo ordine verum eſt meritum. Et quidem diuiſione meriti in condignum, & congruum ſub his terminis vtuntur S. Thomas quæſt. 114. art. 6. & ſequentibus; Altiſiodorenſis lib. 3. Summæ, tract. 8. cap. 5. quæſt. 6. S. Bonauentura in 2. diſt. 17. art. 2. quæſt. 2. & alibi, Scotus in 2. diſt. 28. & alij, quos refert, & ſequitur Suar. lib. 12. de gratia cap. 32. num. 5.

5. Probatur primo ex Patribus. Nam Patres, & præſertim Auguſtinus admittunt aliquod meritum, quod procul dubio non eſt perfectum, & de condigno; ſed hoc nos cum ſcholaſticis communiter vocamus meritum de congruo; ergo Patres, & præſertim Auguſtinus admittunt quoad rem ipſam meritū de congruo, licet his vocibus non vtantur. Probatur maior, afferendo loca Auguſtini, & Patrum. Auguſtinus lib. de Prædeſt. Sanctorum, cap. 2. dicit: *Quis dicat eum, qui cæpit credere, ab eo, in quem credidit, nihil mereri?* ſed fides præſertim inchoata, & adhuc imperfecta hominis non iuſtificati procul dubio non eſt meritoria de condigno; ergo Auguſtinus in fide illa inchoata ponit meritum, & non de condigno. Epiſt. 106. *Si quis dicat, quod gratiam benè operandi fides mereatur, negare non poſſumus, ſed gratiſſimè conſitemur. Hanc enim fidem volumus habeant, qua impetrent charitatem.* Et inferiùs: *Cum fides impetrat iuſtificationem, non gratiam Dei aliquid meriti præcedit humani, ſed ipſa gratia meretur augeri, vt mereatur & perfici*; ſed fides non meretur de condigno gratiam benè operandi, charitatem, & iuſtificationem; ergo meretur hæc de congruo. Epiſt. 105. *Nec ipſa remiſſio peccatorum ſine aliquo merito eſt, ſi fides eam impetrat. Neque enim nullum fuit meritum illius, qui dicebat: Deus propitius eſto mihi peccatori*; ergo docet fidem & orationem, qua peccator petit veniā, mereri remiſſionem peccatorum, & iuſtificationem; ſed procul dubio non merentur illam de condigno; ergo merentur merito aliquo imperfectiori, quod vocamus de congruo. S. Proſper lib. contra Collatorem cap. 6. dicit: *Non poteſt haberi nullius meriti petentis fides, quærentis pietas, pulſantis inſtantia*; ergo etiā Proſper admittit fidem, & alios actus antecedentes iuſtificationem, mereri ipſam iuſtificationem; non merentur illam de condigno; ergo de congruo. Eodem modo loquuntur Fulgentius de Incarn. & Gratia cap. 18. & Petrus Diaconus in lib. eiuſdem tituli, cap. 8. Porrò Auguſtinus, & Proſper ad ſignificandum, quod meritum de congruo eſt imperfectum, ſæpè vocant illud meritum cum reſtrictione; vt cum Epiſt. 105. Auguſtinus dicit: *Nec ipſa remiſſio peccatorum ſine aliquo merito eſt, ſi fides illam impetrat; neque enim nullum fuit meritum illius, qui dicebat: Deus propitius eſto mihi peccatori.* Et Proſper cap. 6. contra Collatorem: *Non poteſt habere nullius meriti petentis fides &c.* modi illi loquendi: *non eſt ſine aliquo merito, non eſt nullius meriti*, apertè inſinuant meritum illud eſſe imperfectum.

6. Si verò quæratur, vtrum meritum congruum, quo quis per fidem, orationem, con-

titionem, & alios actus pręcedentes iuſtificationem, meretur iuſtificationem, ſit verum, & proprium meritum: reſpondeo hanc eſſe quęſtionem de nomine, in qua tamen ſequor partem affirmatiuam. Ratio eſt, quia ad verum, & proprium meritum ſufficit, vt ſit conueniens, & congruum illi dari aliquam compenſationem; ſed eſt conueniens, & congruum, vt fidei, & orationi, qua quis petit remiſſionem peccatorum, detur in compenſationem remiſſio peccatorum; ergo &c. Addo, quod Auguſtinus ea, quæ dantur propter iſtam conuenientiam, dicit non dari omnino gratis, ſed dari ex aliquo debito: ideoque contra Semipelagianos aſſerentes primã gratiam dari propter aliquod meritum imperfectum fidei. lib. 1. de Prędeſt. Sanct. cap. 2. dicit: *Redditur namque hoc pacto debita, non donatur gratis &c.*

7. Probatur ſecundo concluſio ratione. Nam nomine actus meritorij de congruo intelligimus actum, quem ita eſt conueniens compenſari à Deo aliquo præmio, vt illud non mereatur de condigno; ſed dantur actus ſupernaturales, quos eſt conueniens compenſari à Deo aliquo præmio, quod de condigno non merentur; ergo &c.

8. Argumenta contraria Soti facilè ſoluuntur. Primum deſumitur ex eo, quod apud Auguſtinum, & Patres nulla habeatur mentio huius meriti. Reſpondetur id negando, cum oſtenſum ſit Auguſtinum, & Patres admittere hoc meritum quoad rem, licet non vtantur nomine congrui. Secundum eſt, quia ad meritum requiritur, vt det ius ad præmiũ; ſed ſolum meritum de condigno dat ius ad pręmium; ergo &c. Reſpondeo primo negando maiorem. Ad meritum enim, vt ſic ſufficit, vt ſit conueniens illud compenſari præmio, licet ad illud non det ius. Reſpondeo ſecundo, negando minorem. Nam vt infra explicabitur, poteſt aliquod meritum ex diuina promiſſione dare ius ad pręmium maius merito; ſed tunc illud non erit meritum de condigno talis præmij, ſiquidem ad condignitatem requiritur, vt ſit ad præmium proportionaliter ęquale, vt dictum eſt quęſt. 98. num. 11. ergo &c.

9. Quæritur ſecundo, quænam conditiones requirantur ad meritum de congruo?

10. Reſpondeo requiri, vt habeat aliquas, non autem omnes conditiones meriti de cõdigno. Probatur: nam meritum de congruo debet conuenire cum merito de condigno in ratione generica meriti, ac debet ab illo differre in ratione differentiali puræ congruitatis à condignitate; ergo debet conuenire in conditionibus genericis, ac debet differre in differentialibus. Verum quia ſupra quæſt. 91. num. 7. & quæſtionibus ſequentibus diximus ad meritum de condigno aliquas conditiones requiri ex parte actus meritorij, alias ex parte perſonæ merentis, alias ex parte Dei, apud quem meremur, debemus eodem ordine examinare, quænam ex illis conditionibus requirantur, vel non requirantur ad meritum de congruo.

11. Quæritur ergo tertio, vtrum ad meritum de congruo requiratur, vt ſit actus liber, moraliter bonus, & honeſtus?

12. Reſpondeo affirmatiuè. Probatur: nam ex dictis quæſt. 91. num. 9. & ſeq. meritum in genere conſiſtit in hoc, vt aliquis per actionem ſuam, illique imputabilem, ſit dignus compenſatione apud Deum; ſed ſolæ actiones liberæ ſunt propriè noſtrę, ac nobis imputabiles, ac ſolę actiones honeſtæ ſunt dignę compenſatione, & præmio: nam actiones inhoneſtę non ſunt dignę pręmio, ſed pęnæ, actiones indifferentes neque ſunt dignę pręmio, neque pęna, vt ibi eſt explicatum; ergo ad meritum in genere, ac proindè etiam ad meritum congruum requiritur, vt ſit actus liber, moraliter bonus, & honeſtus. Addo ad meritum de congruo non requiri, vt ſit opus ſupererogationis. Nam ſi hæc conditio non requiritur ad meritum de condigno, & perfectum, vt probatum eſt qu. 91. num. 20. à fortiori non requiritur ad meritum de congruo, & imperfectum.

13. Quæritur quarto, vtrum ad meritum de congruo præmij ſupernaturalis requiratur actus voluntatis intrinſecè ſupernaturalis, & habens motiuum, & finem ſupernaturalem?

14. Reſpondeo affirmatiuè ex dictis q. 92. num. 16. & ſequentibus. Ratio eſt, quia vt dictum eſt num. 6. nomine actus meritorij de congruo intelligimus actum, quem ita eſt conueniens, & congruum compenſari aliquo pręmio, vt illud non mereatur de condigno; ſed non eſt conueniens, & congruum actum compenſari præmio diuerſi, ac ſuperioris ordinis; ergo actus intrinſecè naturalis non poteſt mereri de congruo præmium ſupernaturale, ſed ſolum poteſt mereri de congruo præmium naturale. Confirmatur: nam actus naturales ex ſe ordinantur ad finem merè naturalem; ſed actui meritorio conueniunt, & congruunt ea ſolum præmia, quæ conducunt ad finem actus, ac ſola pręmia naturalia conducunt ad finem naturalem; ergo actui naturali conueniunt, & congruunt ſola pręmia naturalia, ac proinde actus intrinſecè naturales nõ poſſunt mereri de congruo præmium ſupernaturale. Vide dicta ſupra quæſt. 92. num. 16. & ſequentibus.

15. Addo primo, quod ſicut ad hoc, vt actus intrinſecè ſupernaturales ſint meritorij de condigno vitæ æternæ, non requiritur, vt ſint eliciti, vel imperati à charitate, vt ex profeſſo probatum eſt q. 93. ſic à fortiori hoc non requiritur, vt ſint meritorij de congruo alicuius pręmij ſupernaturalis.

16. Addo ſecundò, quod vt dictum eſt quæſt. 94. num. 21. qui vult, & facit, cœteris paribus, meretur de congruo maius pręmium accidentale, quam qui vult, & non facit.

17. Addo tertiò, quod ſicut ad meritum

de

de condigno non requiritur eſſentialiter, vt ſit contemptus arduus commodi temporalis, vt dictum eſt qu.95. ſic à fortiori non requiritur ad meritum de congruo.

18. Explicatis conditionibus requiſitis ad meritum de congruo ex parte actus meritorij, ſequitur, vt explicemus conditiones requiſitas ex parte perſonæ merentis. Quæritur igitur quinto, vtrum ſicut ad meritum de condigno requiritur, vt actus honeſti fiant à perſona exiſtente in ſtatu viæ, vt dictum eſt quæſt. 96. num. 51. ſic hoc idem requiratur ad meritum de congruo.

19. Reſpondeo duas eſſe ſententias. Prima antiquorum Theologorum, quam ſequuti ſunt S. Thomas in 2. Diſt.5. quæſt. 2. artic. 2. & in 4. Diſt. 50. quæſt. 2. artic. 1. quęſtiunc. 6. S. Bonauentura in 2. Diſt. 11. art. 2. qu. 2. & in 3. Diſt. 18. art. 7. qu. 2. ad 2. Gabriel ibidem, Sotus in 4. Diſt. 50. qu. vnica, art. 4. docet angelos, & animas beatorum, licet non ſint in ſtatu vię, ſed termini, poſſe ſibi, & alijs de congruo mereri aliqua dona gratię, vel glorię accidentalis, ac proinde ad meritum de congruo non requiri ſtatum vię. Hanc opinionem ſequitur Vaſquez 1. 2. Diſp. 216. cap. 4. licet addat beatos, quatenus ſic merentur, adhuc eſſe in ſtatu viæ, in quantum nondum habent bonum, quod merentur. Idem Vaſquez 1. par. Diſp. 20. cap. 2. negat beatos poſſe mereri etiam de congruo aliquid ſibi ipſis, concedit poſſe mereri alijs.

20. Secunda ſententia eſt S. Thom. qui 1. p. qu. 62. artic. 9. ad 2. & 3. docet Angelos beatos nihil ſibi mereri etiam quoad accidentalem beatitudinem, & 2. 2. qu. 83. art. 11. ad 1. docet, quod licet beati orent pro alijs, eorum orationes habent vim impetrandi ex præcedentibus eorum meritis habitis in via, ac proinde ſupponit eos de nouo non mereri. Ideo communiter interpretes docent beatos nec ſibi, nec alijs etiam de congruo mereri, ac ad meritum de congruo requiri ſtatum viæ; & hanc ſententiam ſequitur Suarius lib. 2. de Gratia, cap. 34. nu. 5. & Tomo 3. de Relig. lib. 1. cap. 11. & 12. alijque communiter.

21. Dicendum cum hac ſecunda ſententia: ad meritum etiam de congruo requiritur ſtatus vię, ac proinde beati nihil ſibi, vel alijs de nouo merentur, ſed ſolum poſſunt aliquid orando obtinere per modum puræ impetrationis, & ex vi meritorum viæ. Probatur; nam vt dictum eſt quęſt. 96. num. 23. & 32. ſtatus viæ eſt, in quo actibus honeſtis, vel inhoneſtis propoſita eſt retributio; ſed ad meritum etiam de congruo requiritur, vt actibus propoſita ſit retributio; ergo ad meritum etiam de congruo requiritur ſtatus viæ. Vide dicta loco citato.

22. Quæritur ſexto, vtrum ad meritum de congruo præmij ſupernaturalis requiratur ſtatus gratiæ?

Reſpondeo affirmare Sotum lib. 2. de Natura, & Gratia cap. 4. quem ſequitur Medina 1. 2. qu. 21. art. 4. dub. 2. vbi admittit in peccatoribus vim impetrandi, non autem vim merendi vllo pacto, & qu. 109. artic. 6. dub. 3. ex profeſſo impugnat meritum de congruo peccatorum.

23. Dicendum cum communi ſententia antiquorum Theologorum, ac præſertim S. Thomæ in 2. diſt. 27. quæſt. 1. art. 4. Bellarm. lib. 1. de Iuſtific. cap. 21. & lib. 2. de Pœnitent. cap. 12. Vaſquez 1. 2. diſput. 218. Molinæ in Concordia, diſput. 46. ad 1. Ad meritum de congruo non requiritur ſtatus gratię, ideòque etiam peccatores poſſunt multa de congruo mereri.

24. Probatur; nam meritum de congruo eſt, quod congruum, & conueniens eſt compenſari aliquo pręmio, licet non mereatur illud de condigno; ſed congruum, & conueniens eſt, vt peccator, dum ex fide, & ex viribus gratię mouentis, & excitantis facit actus ſupernaturales ſperandi, orandi, dolendi de peccatis, ac demum facit, quod poteſt ad obtinendam iuſtificationem, & remiſſionem peccatorum, Deus det illi vlteriorem gratiam ad obtinendam iuſtificationem, & remiſſionem peccatorum; ergo peccator in ſtatu peccati poteſt mereri de congruo plura ſupernaturalia, & ipſam iuſtificationem, vt magis probabitur infra nu. 38. & ſequent. dum examinabimus, quęnam peccatores poſſint mereri ſibi, & alijs.

25. Opponunt primo illud Apoſtoli 1. ad Corinth. 13. *Si charitatem non habuero, nihil mihi prodeſt.*

26. Reſpondeo ſenſum Apoſtoli eſſe, quod cætera non proſunt ad vitam ęternam, niſi tandem perueniatur ad charitatem, & gratiam; at non negat fidem, ſpem, orationem &c. prodeſſe per modum impetrationis, & meriti de congruo ad obtinendam gratiam, & charitatem, ac deinde etiam vitam ęternam.

27. Opponunt ſecundo: ſequeretur poſſe, peccatorem mereri de congruo iuſtificationem.

28. Reſpondeo neminem poſſe mereri de congruo totam iuſtificationem, quippe quę includit primam gratiam, initium fidei &c. at poſſe hominem excitatum, & motum à prima gratia per fidem, ſpem, pœnitentiam &c. mereri de congruo terminum iuſtificationis, hoc eſt ipſam gratiam ſanctificantem, & diſpoſitiones intermedias, vt magis explicabitur nu. 38. & ſequentibus.

29. Quęritur ſeptimo, vtrum ſicut iuxta dicta qu. 51. nu. 12. & ſequentibus in preſenti prouidentia, excepto Chriſto, nullus poteſt mereri de condigno alijs, ſed ſibi ipſi ſoli, ſic nemo poſſit mereri de congruo alijs, ſed ſibi ſoli.

30. Reſpondeo cum communi ſententia Theologorum dari poſſe inter fideles communicationem meritorum, ac proinde poſſe vnum alteri mereri de congruo. Ita docent S.Tho-

S. Thomas, Conradus, Caietanus, ac Thomiſtæ communiter, & alij Scholaſtici in 2. diſtinct. 17. & 28. & in 3. diſtinct. 18. & 19. quos refert, & ſequitur Suar. lib. 12. de Gratia, cap. 35.

31. Probatur primò ex Patribus. Auguſtinus lib. 20. contra Fauſtum, cap. 21. dicit nos colere ſanctos, *vt meritis conſociemur, & eorum orationibus adiuuemur*. Idem Auguſtinus lib. 21. de Ciuit. cap. 27. necnon Leo Papa, ſerm. 1. de Apoſtolis Petro, & Paulo, dicunt nos adiuuari meritis ſanctorum, qui cum Chriſto regnant. Si ſancti, qui cum Chriſto regnant, poſſunt nos adiuuare ſuis meritis, quæ habuerunt in via, potuerunt etiam in via nobis mereri de congruo ea, quæ ſpectant ad ſalutem. Iidem Patres docent iuſtos viatores ſuis meritis alijs prodeſſe. Auguſtinus lib. Quæſt. in Exodum, qu. 140. loquens de Moyſe, cui Deus dixit: *Sine me, vt conteram eos*, dicit: *vt eo modo admoneremur, cum merita noſtra grauaſſent, ne diligamur à Deo, releuari nos apud Deum illorum meritis poſſe, quos Deus diligit.* Ambroſius lib. 5. in Lucam, explicans illa verba cap. 5. *Quorum fidem vt vidit*, dicit: *Magnus Dominus, qui aliorum meritis ignoſcit alijs*; ergo docet vnum iuſtum poſſe alteri de congruo mereri veniam.

32. Probatur ſecundò concluſio ratione. Nam ex dictis nu. 6. meritum de congruo eſt, quod conueniens, & congruum eſt compenſari aliquo præmio, licet illud non mereatur de condigno; ſed congruum, & conueniens eſt merita iuſtorum compenſari etiã hoc præmio, vt propter eorum merita conferantur alijs multa bona conducentia ad ſalutem: E. G. conueniens, & congruum fuit, vt merita S. Stephani morientis pro Chriſto compenſarentur conuerſione S. Pauli, & eius ad Apoſtolatam vocatione, pro quo S. Paulo Stephanus orauerat; ergo &c. Suarius lib. 12. de Gratia cap. 35. nu. 6. exiſtimat, quod licet ad hoc, vt aliquis mereatur ſibi de congruo, non requiratur, vt ſit in ſtatu gratiæ, tamen ad hoc, vt aliquis mereatur alteri de congruo, requiritur, vt merens ſit in ſtatu gratiæ, idque confirmat: nam Iacobi 5. dicitur: *Orate pro inuicem, vt ſaluemini; multum enim valet deprecatio iuſti aſſidua*: & Ambroſius dicit: *Si diliges Dominum Deum tuum, non ſolum tibi, ſed etiam alijs poteris emereri*,

33. Quæritur octauò, vtrum ſicut iuxtà dicta qu. 98. nu. 13. ad meritum de condigno requiritur, vt Deus promiſerit præmium, ſic proportionalis promiſſio requiratur ad meritum de congruo.

34. Reſpondeo negatiuè cum communi ſententia, quam ſequitur Suarius lib. 12. de Gratia, cap. 36. Ratio eſt, quia ex dictis nu. 6. ad meritum de congruo ſufficit, vt ſit conueniens, & congruum præmium aliquod illi retribui; ſed ad hoc, vt ſit conueniens, & congruum præmium aliquod retribui à Deo, non requiritur, vt Deus pacto, vel promiſſione ſe obligarit ad tale præmium retribuendum; ergo &c.

35. Sotus lib. 3. de Natura, & Gratia, cap. 4. docet repugnare merito de congruo, vt præmium ſit illi debitum ex promiſſione. Nam eo ipſo tale præmium deberetur ex iuſtitia, & ſic meritum non eſſet de congruo, ſed de condigno: & hoc idem videtur inſinuare Bellarminus, lib. 1. de Iuſtificat. cap. 21.

36. Dicendum nihilominus cum Suario lib. 12. de Gratia, cap. 36. nu. 4. non repugnat merito de congruo, vt præmium ſit illi promiſſum ſub conditione operis, neque ex tali promiſſione ſequitur, quod eo ipſo eſſet meritum de condigno. Probatur: nam ex dictis qu. 98. nu. 9. ad meritum de condigno alicuius præmij non ſufficit, vt tale præmium ſit illi debitum ex diuina promiſſione, ſed requiritur, vt ſit proportionaliter æquale, vel maius tali præmio; ſed poteſt Deus promittere alicui operi meritorio præmium proportionaliter maius tali opere; ergo tunc illud opus non mereretur de condigno tale præmium, licet eſſet illi debitum ex promiſſione; ergo mereretur illud ſolum de congruo, ſiquidem omne meritum eo ipſo, quod non eſt de condigno, eſt ſolum de congruo. Confirmatur: nam de facto perfectæ contritioni promiſſa eſt prima gratia, & remiſſio peccati, & tamen perfecta contritio non meretur de condigno, ſed ſolum de congruo primam gratiam, & remiſſionem peccati mortalis.

37. Explicatis conditionibus ad meritum de congruo requiſitis ex parte operis, ex parte perſonæ operantis, & ex parte Dei, ſequitur, vt explicemus, quænam poſſint tum peccatores, tum iuſti ſibi, vel alijs mereri de congruo.

38. Quæritur igitur nono, vtrum peccator ex auxilijs, & motione gratiæ poſſit mereri de congruo primam gratiam ſanctificantem, & remiſſionem peccati mortalis?

39. Reſpondeo affirmatiuè cum Magiſtro in 2. diſtinct. 27. S. Thoma ibi, Quæſt. vnica, artic. 4. & in 4. diſtinct. 15. quæſt. 1. artic. 3. quæſtiune. 4 S. Bonauentura in 1. diſtinct. 41. artic. 1. qu. 1. & in 4. diſt. 15. 1. p. artic. 1. q. 5. Scoto in 4. diſtinct. 14. quæſt. 2. Roffenſi artic. 5. contra Luteranos, Tiletano Apol. pro Conc. Trident. circa cap. 8. ſeſſ. 6. Vega lib. 8. in Trident. cap. 8. Bellarmino, lib. 1. de Iuſtificat. cap. 21. & lib. 2. de Pœnitentia, cap. 12. Suario lib. 12. de Gratia, cap. 37. nu. 2. Vaſquez 1. 2. diſput. 218 & alijs.

40. Probatur primò ex Patribus. Vt enim docet Bellarminus lib. 1. de Iuſtific. cap. 21. nullus penè eſt Patrum antiquorum, qui in actibus pœnitentiæ, qui per Dei gratiam fiunt, non agnoſcat aliquod meritum in ordine ad obtinendam iuſtificationem, & remiſſionem peccatorum; ſed hoc cum non ſit meritum de condigno, vocamus meritum de congruo; ergo &c. Probatur maior, afferendo teſtimonia Patrum ex eodem Bellarmino lib. 2. de Pœnitentia, cap. 12. Tertullianus de Pœnit. cap. 12. & lib. 4. in Marcionem antè medium: *Video & Achab maritum Iezabel*

zabel reum idololatriæ, & ſanguinis Nobuthe, veniam meruiſſe pœnitentiæ remiſſe Orig. Homil. 11. in cap. 20. Leuitici. *Purgatio peccati per pœnitentiam conſtat, quam vtrum quis dignè gerat, itaut mereri pro ea veniam poſſit, videto.* Cyprianus ſerm. 5. de Lapſis de verè pœnitente, dicit; *Nec iam ſolum Dei veniam merebitur, ſed coronam*; Ambroſius lib. 2. de Pœnitentia, cap. 3. loquens de Filio prodigo; *Tam citò veniam meretur, vt venienti, & adhuc longè poſito occurrat Pater, & oſculum tribuat, quod inſigne eſt obtentę pacis*; & lib. 10. in Lucam in illud Lucæ 22. *Reſpexit Dominus Petrum*, dicit: *Lachrymę veniam non poſtulant, ſed merentur*; & infra: *Et tu ſi veniam vis mereri, dilue culpam lachrymis tuam*; Hieronymus lib. 2. contra Pelagianos. *Qui peccata ſimpliciter confitentur, merentur humilitate clementiam Saluatoris.* Auguſt. in Pſalm. 50. *Niniuitæ pœnitentiam egerunt, & certam miſericordiam meruerunt.* Adde loca relata nu. 5. quibus expreſsè Auguſtinus docet fidem mereri gratiam, charitatem, remiſſionem peccatorum &c. Greg. lib. 3. cap. 4. in 1. Regum; *Niniuitæ dum velut pro difficili reconciliatione grauiter ſe affligunt, omnipotentis Dei miſericordiam facilè meruerunt.*

41. Probatur ſecundò concluſio ratione allata ſupra n. 19. quæ non eſt hic repetenda.

42. Obiicies; ex Apoſtolo iuſtificamur gratis; ſed iuſtificari gratis ex eodem Apoſtolo eſt iuſtificari, non ex operibus, neque ex meritis; ergo iuſtificamur non ex operibus, neque ex meritis; ergo peccator non poteſt mereri de congruo iuſtificationem, & remiſsionem peccati mortalis. Maior, & minor probantur, afferendo loca Apoſtoli. Ad Rom. 3. dicitur: *Iuſtificati gratis per gratiam ipſius.* Ad Rom. 4. *Ei, qui operatur, merces imputatur, non ſecundum gratiam, ſed ſecundum debitum.* Ad Rom. 11. *Si gratia, iam non ex operibus: alioquin gratia iam non eſt gratia.* Ad Eph. 2. *Gratia eſtis ſaluati per fidem.*

43. Reſpondeo dupliciter poſſe intelligi, quod homo iuſtificetur gratis. Primò iuſtificari gratis eſt hominem iuſtificari ita, vt non præcedat vllum meritum, quo de condigno, adeoque ſimpliciter, & abſolutè mereatur iuſtificationem, In hoc ſenſu Tridentinum ſeſſ. 6 cap. 8. dicit, hominem iuſtificari gratis, quia neque fides, neque opera, quæ iuſtificationem præcedunt, iuſtificationis gratiam merentur; intellige de *condigno.* Vt iuſtificemur gratis in hoc ſenſu, non requiritur, vt non præcedant iuſtificationem aliqua opera, quæ ad ipſam diſponant, vel illam de congruo mereantur, Secundo iuſtificari gratis eſt iuſtificari, non ex meritis proprijs, quæ ſint nobis ex nobis, & non ex Deo, ſed ex dono Dei gratis dato, & ex gratia Dei. In hoc ſenſu iuſtificari gratis eſt iuſtificari ex fide, quæ eſt primum donum Dei, & non ex operibus præcedentibus fidem, quæ opera ſint ex nobis, & non ex Deo. Hac ratione Auguſtinus explicat particulam *gratis*, vbicumque de hac re ſcribit. Epiſtola enim 105. cum dixiſſet: *Nec remiſſio peccatorum ſine aliquo merito eſt, ſi fides hanc impetrat; neque enim nullum eſt meritum fidei*, ſubdit: *Reſtat igitur, vt ipſam fidem, vnde omnis iuſtitia ſumit initium, non humano, quo illi extolluntur, tribuamus arbitrio, nec vllis præcedentibus meritis, quoniam inde incipiunt bona quæcunque ſunt merita, ſed gratuitum Dei donum eſſe fateamur; ſi gratiam veram, id eſt ſine merito cogitamus.* Et epiſt. 106. *Non dicat ſibi: ſi ex fide, quomodo gratis? Quod enim fides meretur, cur non potius redditur, quam donatur? Non dicat iſta homo fidelis, quia cum dixerit, vt merear iuſtificationem, habeo fidem, reſpondetur ei: quid habes, quod non accepiſti. Cum ergo fides impetrat iuſtificationem, non gratiam aliquid meriti præcedit humani, ſed ipſa gratia meretur augeri, vt aucta mereatur & perfici.*

44. Quęritur decimo, vtrum peccator per opera naturalia moraliter bona poſſit mereri de congruo aliqua bona, temporalia?

45. Reſpondeo affirmatiuè cum Suario lib. 12, de Gratia, cap. 38. contra aliquos negantes. Probatur; nam præmium temporale, & naturale proportionaliter ſe habet ad actus naturales honeſtos, ac præmium ſupernaturale ſe habet ad actus ſupernaturales honeſtos; ſed peccator per actus ſupernaturales fidei, ſpei &c. poteſt mereri de congruo præmia ſupernaturalia, & ipſam iuſtificationem, & remiſſionem peccati mortalis, vt dictum eſt num. 38. & ſequentibus; ergo per actus naturales moraliter honeſtos poteſt mereri de congruo præmia temporalia. Ideò Auguſt. lib. 5. de Ciuit. Dei, cap. 15. dicit Deum Romanis dediſſe imperium, & felicitatem temporalem in præmium actuum naturalium moraliter honeſtorum, quos exercebant.

46. Quęritur vndecimo, vtrum iuſti poſſint ſibi mereri de congruo reparationem poſt lapſum?

47. Reſpondeo duas eſſe ſententias. Prima eſt negatiua. Docet hanc ſententiam S. Thomas 1. 2. qu. 114. art. 7. quem ſequuntur Conradus, Caietanus, Medina, & Thomiſtę communiter, & Vaſquez in Commentario citati articuli S. Thomę.

48. Secunda ſententia eſt affirmatiua. Docent hanc Bonauentura, in 1. Diſt. 28. Dub. 2. Gabr. in 1. Diſt. 27. quęſt. vnica, Scotus in 4. Diſt. 2. quęſt. 2. art. 3. Vega quęſt. 6. de Iuſtificat. Bellarminus lib. 5. de Iuſtific. cap. 22. Suarius lib. 12. de Gratia cap. 38 nu. 9. illique ſatis expreſsè fauet S. Thomas lect. 3. in cap 6. ad Hebræos.

49. Dicendum cum ſecunda ſententia, probabile eſt iuſtos poſſe mereri de congruo reparationem poſt lapſum.

50. Probatur 1. nam 2. Paralip. cap. 19. Ioſaphat Regi Iuda dicitur: *Impio præbes auxilium, & his, qui oderunt Dominum, amicitia coniungeris, & idcircò iram Domini merebaris. Sed bona opera inuenta ſunt in te*; ergo Ioſaphat per bona opera, quę fecerat, obtinuit, vt etiam poſt lapſum non deſereretur à Deo, nec pro peccatis puniretur. Ideò Theodoretus in eum locum dicit: *Hinc diſcimus, quod minuant peccatorum pœnas,*

uas; quæ priùs fuerunt rectè facta: & Lyranus. *Merebaris, inquit, iram ex rigore iuſtitiæ; ſed propter alia opera tua bona perpecit tibi Deus ex dulcore miſericordiæ.* Pſalm.70. Dauid orat. *Cum defecerit virtus mea, ne derelinquas me*, ac vt multi interpretantur, petit à Deo, vt ſi defecerit, & lapſus fuerit, non derelinquatur; ergo poterat id impetrare, & de congruo mereri. Confirmatur; nam S. Thomas 1. 2. qu. 114. art. 7. cum in primo argumento obiecisset, *Nihil iuſtius à Deo petitur, vt Auguſtinus dicit, quam quod reparetur poſt lapſum ſecundum illud Pſalm. 70. Cum defecerit virtus mea, ne derelinquas me*, in reſponſione concedit id iuſtiſſimè peti, vt obtinendum ex miſericordia: ſed fruſtra hoc peteretur, niſi poſſet impetrari: ergo iuſtus poteſt impetrare, ac proindè de congruo mereri reparationem poſt lapſum. Confirmatur: nam iuſtus non ſolum poteſt petere à Deo reparationem, ſi labatur, ſed vt obtineat hanc reparationem, poteſt multiplicare bona opera, actus charitatis &c. ſed fruſtra multiplicaret bona opera ad reparationem obtinendam poſt lapſum, niſi poſſet illam de congruo mereri; ergo &c.

51. Probatur ſecundo ratione. Nam ex dictis num. 6. meritum de congruo eſt, quod congruum, & conueniens eſt à Deo miſericorditer compenſari aliquo præmio; ſed congruum, & conueniens eſt bona opera iuſtorum a Deo miſericorditer compenſari reparatione poſt lapſum: ex. gr. conueniens, ac congruum fuit charitatem, & dilectionem S. Petri compenſati à Deo reparatione poſt lapſum negationis; ergo &c. Confirmatur: nam iuſtus poteſt mereri de congruo reconciliationem alteri; ergo etiam ſibi. Rurſus peccator per opera pœnitentiæ poteſt mereri de congruo reconciliationem ſibi; ſed opera iuſtorum ſunt efficaciora ad merendum, quam opera peccatorum; ergo etiam iuſtus per bona opera, quæ exercet, poteſt mereri ſibi ipſi reparationem poſt lapſum.

52. Oppones: Ezechiel 18. dicitur: *Si auerterit ſe iuſtus à iuſtitia ſua &c. omnes iuſtitiæ eius, quas fecerat, non recordabuntur*: Et c. 36. *Si dixero iuſto, vita viuet, & confiſus iuſtitia ſua, fecerit iniquitatem, omnes iuſtitiæ eius obliuioni tradentur.*

53. Reſpondeo, quod hæc probant bona opera iuſtorum per ſubſequens peccatū mortificari quoad meritum de condigno, itaut nullum illis præmium debeatur ex iuſtitia, ſed non probant mortificari quoad meritum de congruo, ita vt non ſit congruum, & conueniens illa à Deo miſericorditer compenſari reparatione poſt lapſum.

54. Dices; iuſtus cum peccat, virtualiter retractat omnia opera bona, quæ fecit; ergo mortificat totum eorum meritum etiam de congruo.

55. Reſpondeo, diſtinguo; virtualiter retractat, itaut virtualiter dicat, *nollem ea feciſſe*, nego: itaut faciat opus illis contrarium, tranſeat. Iuſtus non eo ipſo, quod mortaliter peccat, virtualiter dicit: *Nollem feciſſe bona opera, quæ feci*, imo ſæpè gaudet, quod fecerit, ſed facit opus illis contrarium; ergo non eſt neceſſe, vt mortificet illa etiam quoad meritum de congruo: eſto ſi diceret *nollem feciſſe vllum opus bonum*, mortificaret opera bona facta etiam quoad meritum de congruo.

56. Quæritur duodecimo, vtrum ſicut ex dictis quæſt. 103. num. 5. iuſti non poſſunt mereri de condigno perſeuerantiam finalem, ſic non poſſint illam mereri de congruo?

57. Reſpondeo aliquos exiſtimare, quod iuſti ſicut non poſſunt perſeuerantiam mereri de condigno, ſic non poſſunt illam mereri de congruo, & hanc ſententiam tribuere S. Thomæ, qui 1. 2. quæſt. 114. art. 9. abſolutè negat iuſtos poſſe mereri perſeuerantiam. Videtur hæc eſſe ſententia Caietani in Comm. eius articuli 9. & 10.

58. Dicendum nihilominus cum Vega, Medina, & Vaſquez in Comment. eius articuli, Suarez lib. 12. de Gratia, cap. 38. & aliis recentioribus ſatis communiter, qui dicunt S. Thomam eo articulo 9. negare meritum perſeuerantiæ ſolum de condigno, non autem de congruo: iuſti per orationes, & alia bona opera poſſunt impetrare, & de congruo mereri donum perſeuerantiæ finalis.

59. Probatur primo auctoritate. Nam Auguſtinus lib. 2. de dono perſeuerantiæ, cap. 6. dicit expreſſè: *Hoc donum ſuppliciter emereri poteſt, ſed cum datum fuerit, amitti contumaciter non poteſt*; ergo concedit donum perſeuerantiæ poſſe cadere ſub aliquod meritum, quod vocamus de congruo. Confirmatur: nam iubemur quotidie petere à Deo donum perſeuerantiæ, ac dicere in oratione dominica: *Sanctificetur nomen tuum: adueniat regnum tuum: fiat voluntas tua: ne nos inducas in tentationem: libera nos à malo*, quibus omnibus verbis, quid aliud petimus, vt S. Cyprianus loquitur Serm. 6. de Orat. Dominica, niſi *vt in eo, quod eſſe cœpimus, perſeueremus*? ſed fruſtra perſeuerantiā iuberemur quotidie petere, niſi poſſemus orationibus impetrare; ergo poſſumus perſeuerantiam orationibus impetrare, ac proinde poſſumus illam ſuppliciter emereri, vt loquitur Auguſtinus paulo ante citatus. Ideò idem Auguſt. lib. de dono perſeuerantiæ cap. 17. dicit: *Reſtat in his bonis vſque in finem perſeuerantia, quæ fruſtra quotidie à Domino petitur, ſi non eam Dominus per gratiam ſuam in illo, cuius orationes exaudit, operatur.*

60. Probatur ſecundo ratione. Nam ex dictis num. 6. meritum de congruo eſt, quod congruum, & conueniens eſt à Deo compenſari aliquo præmio, licet illud non mereatur de condigno; ſed conueniens, & congruum eſt merita iuſtorum quotidie petentium perſeuerantiam compenſari, dando ipſis perſeuerantiam, licet illam non mereantur de condigno; ergo &c.

61. Infertur ex proportionali ratione iuſtos poſſe mereri de congruo auxilia gratiæ, gratias gratis datas, bona temporalia, prout conducunt ad ſalutem &c.

62. Poteſt dubitari, vtrum iuſtus petens perſeuerantiam, infallibiliter ſit illam obten-

tutus Negat Medina t.2.Comm. art. 9.quæſt, 114. affirmat Vaſquez ibidem, & fundatur in promiſſione vniuerſali Math.7. *Petite, & accipietis &c.* Verum hæc quęſtio ſpectat non ad tractatum de merito,ſed ad tractatum de Oratione. Solum dico nuſlibi inueniri meritis iuſtorum, præſcindendo ab oratione, promiſſam fuiſſe perſeuerantiam; ergo merita iuſtorum, pręſcindendo ab oratione, non poſſunt mereri de congruo perſeuerantiam, vt infallibiliter obtinendam.

63. Quæritur decimo tertio, quęnam iuſti poſſint mereri de congruo alijs?

64. Reſpondeo, quod hęc eadem, quę diximus iuſtos poſſe mereri de congruo ſibi,poſſunt etiam mereri alijs, ideoque poſſunt alijs mereri de congruo auxilia gratiæ, reparationem poſt lapſum,finalem perſeuerantiam &c. Addo, quod licet primam gratiam ad merendum non poſſint mereri ſibi ipſis; ſiquidem principium meriti non poteſt cadere ſub meritum; tamen poſſunt illam mereri alijs. Ratio horum omnium eſt, quia congruum, & conueniens eſt, vt Deus merita iuſtorum compenſet, dando illis primam gratiam,reparationem poſt lapſum, perſeuerantiam finalem &c.

65. Quæritur vltimo, vtrum pura creatura poſſit mereri de condigno, vel ſaltem dę congruo incarnationem?

66. Reſpondeo, ac dico primo cum S, Thoma 3.p. quęſt.2. art.11. Nulla pura creatura poteſt mereri de condigno incarnationē, ac proinde B. Virgo, & antiqui Patres non meruerunt de condigno, vt verbum incarnaretur.

67. Probat primo S. Thomas. Nam beatitudo conſiſtens in viſione, & fruitionę Dei eſt præmium condignum, & ęquale merito cuiuſcumque puræ creaturę dignificatę per quamlibet gratiam adoptionis; ergo bonum altioris ordinis, quā beatitudo conſiſtens in viſione Dei, eſt præmium excedens meritum cuiuſcumque purę creaturę, ac proinde eſt pręmium non condignum, hoc eſt æquale,ſed ſupra condignum; ſed vnio hypoſtatica eſt bonum altioris ordinis, quam beatitudo conſiſtens in viſione,& amore Dei:talis enim beatitudo coniungit Deo accidentaliter, vnio hypoſtatica coniungit Deo ſubſtantialiter in vnitatem hypoſtaſis; ergo &c.

68. Probat ſecundò; nam ideò prima gratia ad merendum non poteſt cadere ſub meritum, quia eſt principium meriti; principium autem meriti non poteſt cadere ſub meritum vt ſępè aſſumit Auguſtinus contra Pelagianos; ſed vnio hypoſtatica non ſolum fuit principium omnis meriti B.Virginis,& antiquorum Patrum, ſed etiam fuit principium omnis gratię ad merendum; ſiquidem poſt lapſum Adę omnis gratia data eſt hominibus ex meritis Chriſti, iuxta illud Io.1. *Gratia, & veritas per Ieſum Chriſtum*; ergo nullus homo poſt peccatum potuit mereri Incarnationem. Hęc ratio probat quidem homines poſt peccatum Adę, ſuppoſito, quod omnem gratiam ad merendum habuerint ex meritis Chriſti,non potuiſſe de condigno, imò nec de congruo mereri Incarnationem;at non probat non potuiſſe illā mereri in caſu, in quo gratiam ad merendum accepiſſent,non ex meritis Chriſti, ſed ex pura liberalitate Dei, vt iuxta multorū ſententiā ex pura liberalitate illam acceperunt Angeli, ac primi parentes ante lapſum. Poteſt tamen hæc ipſa ratio ità explicari, vt probet vniuerſim nullam puram creaturam poſſe mereri de condigno Incarnationem. Nullum enim meritum non ſufficiens ad merendum de condigno quodlibet præmium,ſed ſolum præmium determinatum, poteſt mereri de condigno principium merendi de condigno quodlibet præmium maius,& maius ſine termino; ſed quodlibet meritum puræ creaturæ non meretur de condigno quodlibet præmium, ſed ſolum pręmium determinatum; ergo nullum meritum puræ creaturę poteſt mereri de condigno vnionem hypoſtaticā, quæ iuxtà Theologos communiter eſt principium merendi de condigno quodlibet præmium maius, & maius ſine termino.

69. Probat tertiò: nam nullus purus homo poteſt mereri de condigno reformationem totius naturę per peccatum lapſę, ſiquidem nulla pura creatura poteſt mereri de condigno remiſſionem peccati mortalis, vt dictum eſt quæſt.100. ſed vnio hypoſtatica eſt principium merendi de condigno reformationem totius naturę per peccatum lapſę; ergo &c.

70. Dicendum ſecundò: poteſt pura creatura ex viribus gratię mereri de congruo Incarnationem. Probatur; nam poteſt pura creatura ex Dei liberalitate eleuari per gratiam ad amandam,& deſiderandam Incarnationem propter ſe ipſam; ſed actus, quo quis ex viribus gratiæ amat, & deſiderat aliquod bonum ſupernaturale propter ſe ipſum, meretur de congruo à Deo conſecutionem talis boni, vt ex doctrina Auguſtini dictum eſt ſupra quęſt. 77. num.13. ergo &c.

71. Dicendum tertiò:de facto neque Beata Virgo, neque antiqui Patres, neque vllus homo poſt lapſum meruit de congruo Incarnationem quoad ſubſtantiam, ſed ſolū quoad aliquas circumſtantias. Probatur: nam prima gratia, quia eſt principium meriti, non poteſt neque de condigno, neque de congruo cadere ſub meritum, cuius eſt principium; ſed Incarnatio ſecundum ſuam ſubſtantiam eſt principium homini poſt lapſum non ſolum omnis meriti, ſed etiam omnis gratiæ ad merendum;ergo poſt lapſum nullus homo potuit neque de condigno, neque de congruo mereri Incarnationem ſecundum ſubſtantiam,in ſenſu compoſito cum hoc, quod Incarnatio ſit principium meriti; ergo ſolum potuerunt mereri,ac de facto meruerunt aliquas circumſtantias Incarnationis, vt contra aliquos Thomiſtas docentes Patres antiquos meruiſſe de congruo ipſam ſubſtantiam Incarnationis docet Vaſquez 3. p. diſput.23. cap.4. & 5. Sed de hac quæſtione agitur in materia de Incarn.

QVAE-

QVÆSTIONVM THEOLOGICARVM LIBER SEPTIMVS.

Continens Tractatus De Fide, Spe, & Charitate.

Ad 2. 2. S. Thomæ.

1 DE Virtutibus, ac Vitijs, eorumq; actibus, qui exercētur per actiones particulares, agendum eſt non ſolum in vniuerſali, ſed etiam in particulari. Ideo S. Th. poſtquam 1. 2. egit de vltimo fine hominis, de actibus voluntarijs, liberis, moralibus, bonis, ac malis, ac de virtutibus, & vitijs, & de peccatis, quibus mouemur ad vltimum finem, vel ab eo auertimur, ac demum de legibus, per quas dirigimur, ac de gratia, per quam adiuuamur ad conſequendum vltimum finem, 2. 2. deſcendit ad agendum magis in particulari de ſingulis virtutibus, ac vitijs, ac de alijs, ad virtutes, & ad vitia ſpectantibus. Et quia ſeptem ſunt præcipuæ virtutes, tres Theologicæ, nimirum fides, ſpes, & charitas, & quatuor cardinales, hoc eſt prudentia, Iuſtitia, temperantia, & fortitudo, ad quas ſeptem cæteræ virtutes poſſunt reduci, ideo agit de ſeptem his virtutibus, ac de alijs, quæ ad has ſeptem reducuntur; nec non de vitijs oppoſitis, de præceptis ad vnamquamque virtutem pertinentibus, & de ſeptem donis Spiritus Sancti, quæ virtutibus correſpondent, & ſic abſoluit 2. 2. & vniuerſam doctrinam moralem.

2 Nos igitur aggredientes ſecundã ſecundæ S. Thomæ, hoc ſeptimo libro agemus de tribus virtutibus theologicis, nimirum de fide, ſpe, & charitate, ac diuidemus has quæſtiones in quinque tractatus, quorum tres primi erunt de fide; duo reliqui de ſpe, & charitate. In primo tractatu, qui erit duodecimus huius tomi agemus de obiecto formali, & materiali fidei, ac de reſolutione fidei in eius motiua intrinſeca. In ſecundo, qui erit decimus tertius, agemus de reſolutione extrinſeca fidei in motiua credibilitatis. In tertio, qui erit decimus quartus, de certitudine, obſcuritate, libertate, & neceſſitate fidei. In quarto qui erit decimus quintus, diſputabimus de ſpe. In quinto, qui erit decimus ſextus, de charitate,

TRACTATVS XII.

De obiecto formali, & materiali fidei, ac de reſolutione fidei in eius motiua intrinſeca?

QVAESTIO CVI.

Explicatur, quot modis dicatur fides, & proponitur ordo diſputandorum.

1. FIdes dicitur præcipuè quatuor modis. Primo fides dicitur fiducia, hoc eſt ſpes quædam valde perfecta. In hoc ſenſu ſumi videtur fides, dũ Matth. 17. dicitur: *Si habueritis fidem vt granum ſinapis, dicetis monti huic, tranſi hinc illuc, & tranſibit.*

2. Secundo fides dicitur fidelitas in obſeruandis promiſſis, & definitur à Tullio lib. 1. de Offic. *Fides eſt dictorum, conuentorumque conſtantia, & veritas*, eiuſque etymologiam explicat Auguſt. ep. 19. ad Hieronym. dicens: *Fides latiuo ſermone ab eo dicitur appellata, quia fit, quod dicitur.* In hoc ſenſu ſumitur 1. Machab. 10. cum dicitur: *Peſeuerate adhuc conſeruare ad nos fidem.*

3. Tertio fides ſumitur pro iudicio conſcientiæ, quo exiſtimamus aliquid licitè fieri, vt cum ad Rom. 14. dicitur: *Omne, quod non eſt ex fide, peccatum eſt.* In eodem ſenſu Iuriſtæ dicunt poſſeſſorem bonę fidei præſcribere, non autem poſſeſſorem malę fidei.

4. Quarto demum fides dicitur credulitas, qua credimus vera eſſe, quę ab aliquo dicuntur, propter authoritatem dicentis, & diuiditur in humanam, qua credimus vera eſſe quæ dicuntur ab homine propter authoritatem hominis, & in diuinã. qua credimus vera eſſe quę dicuntur, ac dicta ſunt à Deo, propter authoritatem Dei: & de fide diuina ab Apoſtolo ad Hebr. 11. dicitur: *ſine fide impoſſibile eſt placere Deo.*

Fides

5. Fides diuina ſubdiuiditur in actualem, & habitualem. Habitualis eſt habitus credendi Deo propter eius ſummam authoritatem, ac de ea dicit Apoſtolus 1. ad Cor. 13. *manent fides, ſpes, charitas*, quia nimirum ſunt habitus permanentes. Actualis eſt actus, quo credimus Deo propter eius ſummam authoritatem, ac de ea dicitur ad Hebr. 11. *fide credimus aptata eſſe ſæcula verbo Dei*. Aliquando etiam nomine fidei intelliguntur obiecta fide tenenda, vt cum in ſymbolo Athanaſii dicitur: *Hæc eſt autem fides catholica, vt Deum in Trinitate, & Vnitatem in Trinitate veneremur.*

6. Hoc loco debemus agere de fide in quarto ſenſu, in quantum nimirum eſt habitus, & actus, quo credimus Deo, propter infallibilem eius authoritatem. Primo igitur vt ſtatuamus exiſtentiam fidei, eiuſque differentiam à lumine gloriæ, examinabimus, vtrū virtutes theologicæ intellectus ſint fides, & lumen glorię: deindè deſcendemus ad agendum de ipſa fide. Et quia habitus ſpecificantur, & cognoſcuntur per actus, actus verò ſpecificantur, & cognoſcuntur per obiecta, pręſertim formalia, agemus de obiecto formali, & motiuo fidei, ac de reſolutione fidei in ſua motiua. His explicatis, diſputabimus de obiecto materiali, de actu fidei, eiuſque certitudine, & obſcuritate, ac libertate, & de aliis ad fidem pertinentibus.

7. Libet autem aduertere tractatum de fide eſſe quamdam veluti logicam theologię. Ratio eſt, quia ſicut in philoſophia pręter tres primarias ſcientias naturales agentes directè de rebus, quę ſcientię ſunt phyſica, mathematica, & metaphyſica, datur logica, quę eſt ſcientia reflexa agens de actibus intellectus, quibus ſcimus res, ac de modo ſciendi res; ſic in theologia, quę eſt ſcientia ſupernaturalis, pręter tractatus, in quibus agitur directè de rebus reuelatis, nimirum de Deo, de Trinitate, de Incarnatione, de Sacramentis &c. datur tractatus reflexus de ipſa fide, per quam cognoſcimus, & credimus res reuelatas, ac de modo credendi res per fidem. Quia actus ſcientię eſt cognitio certa, & euidens illata ex quibuſdam præmiſſis, ac primis principiis per ſyllogiſmū demonſtratiuum, qui idcirco 1. Poſt. tex. 5. definitur, *ſyllogiſmus ſcientialis, ſeù faciens ſcire concluſiones illatas*, ideo Ariſtoteles in libris de priori, & poſteriori reſolutione, qui continent præcipuam partem logicę, agit de reſolutione actus ſcientię in ſua principia, & inueſtigat, quales debeant eſſe pręmiſſę, & qualia prima principia per ſe nota, ex quibus per ſyllogiſmum demoſtratiuum infertur actus ſcientiæ, hoc eſt concluſio ſcientifica, & quo pacto talia principia innoteſcant intellectui. Proportionaliter quia actus fidei eſt cognitio certa, & obſcura rerum reuelatarum illata ex quibuſdam pręmiſſis, & principiis per ſyllogiſmum formalem, vel virtualem, qui vocari poteſt ſyllogiſmus fidei, ſeu ſyllogiſmus faciens credere concluſiones reuelatas, præcipua pars tractatus de fide eſt, in qua agitur de reſolutione fidei, & inueſtigatur, quales ſint pręmiſſæ, & qualia principia, ex quibus infertur actus fidei, & quo pacto talia principia innoteſcant intellectui.

QVAESTIO CVII.

Vtrum virtutes Theologicæ intellectus ſint fides, & lumen gloriæ?

1. Videntur non eſſe: primo, quia Apoſtolus 1. ad Cor. 13. enumerat tantum tres virtutes theologicas, nimirum fidem, ſpem, & charitatem, dicens, *nunc autem manent fides, ſpes, charitas, tria hæc*; ergo lumen gloriæ non eſt virtus theologica: alioquin virtutes theologicæ eſſent quatuor, quod repugnat Apoſtolo, & eſt contra omnes.

2. Secundo ad virtutem theologicam intellectus requiritur, vt habeat pro obiecto formali Deum, & aliquid diuinum, non autem aliquid creatum; ſed fides non habet pro obiecto formali Deum, ſed creaturas; ergo fides non eſt virtus theologica. Probatur minor: quod enim cognoſcitur per aliud eſt obiectum purè materiale, illud autem, per quod cognoſcitur aliud, eſt obiectum formale; ſed fides cognoſcit Deum per creaturas, tanquam per quædam ſpecula, & ænigmata, iuxta illud Apoſtoli 1. ad Cor. 13. *Videmus nunc per ſpeculum in ænigmate*; ergo &c.

3. Tertio omnis habitus cognoſcens Deū per ipſum Deum eſt virtus theologica; ſed ſcientia infuſa, qualis communiter ponitur in anima Chriſti, eſt habitus cognoſcens Deum per ipſum Deum; ergo ſcientia infuſa eſt virtus theologica; ſed ſcientia infuſa diſtinguitur ab habitibus fidei, & luminis glorię; ergo virtutes theologicę intellectus ſunt tres, nimirum fides, ſcientia infuſa, & lumen gloriæ.

4. Reſp. quod ex dictis in tractatu de Gratia, quęſt. 73. virtutes theologicę ſunt habitus per ſe infuſi, per quos homo eleuatus conſtituitur potens verſari circa Deum, vt vltimū finem ſupernaturalem; ſed Deus eſt vltimus finis naturalis intellectus creati vt cognoſcibilis per creaturas, & per obiectum formale creatum; eſt vltimus finis ſupernaturalis, vt cognoſcibilis per ſe ipſum, & per obiectum formale diuinum, atque increatum; ergo habitus, per quos homo eleuatus conſtituitur potens cognoſcere Deum per ſe ipſum, & per obiectum formale diuinum, verſantur circa Deum vt vltimum finem ſupernaturalem, adeoque ſunt virtutes theologicæ intellectus; ſed lumen glorię in patria eſt habitus per ſe infuſus, quo intellectus conſtituitur potens videre Deum immediatè in ſe ipſo, & per diuinam eſſentiam, tanquam per adęquatum obiectum formale; fides in via eſt habitus per ſe infuſus, quo intellectus conſtituitur potens credere Deo reuelanti propter increatam Dei

veritatem, tanquam per obiectum formale, vt explicabitur inferius; ergo fides in via, & lumen glorię in patria ſunt duę virtutes theologicę intellectus. Quod autem fides, & lumen glorię ſint habitus per ſe infuſi, probatur; nam homo per proprias vires non poteſt certiſſimè credere Deo reuelanti, pręſertim obſcurè, propter diuinam veritatem, tanquam propter obiectum formale; multo minus poteſt per proprias vires videre Deum per diuinam eſſentiam, tanquam per obiectum formale, vt dictum eſt lib. 1. de Deo queſt. 25. ergo vt conſtituatur intrinſecè, & permanenter potens videre Deum, & Deo credere, debet perfici habitibus per ſe infuſis fidei, & luminis glorię, iuxta dicta quęſt. 73. de gratia.

5. Quęri poteſt primo in quo fides, & lumen glorię conueniant, ac differant?

6. Reſp. quod conueniunt in hoc, quod tum fides, tum lumen glorię eſt virtus theologica intellectus, cum vtraque habeat pro obiecto formali aliquid diuinum, hoc eſt Deum: differunt in hoc, quod fides habet Deum pro obiecto formali ſolius aſſenſus, non autem intelligentię, ſed pro obiecto formali intelligentię habet creaturas; at lumen glorię habet Deum, & diuinam eſſentiam pro obiecto formali, non ſolum aſſenſus, ſed etiam intelligentię, ideoque lumen glorię eſt virtus theologica multo perfectior, quam fides. Explicatur. Omnis aſſenſus includit apprehenſionem, ſeu intelligentiam obiecti, cui aſſentimur; nam non poſſimus aſſentiri obiecto, quin per eumdem actum obiectum illud intelligamus, & apprehendamus; ergo aſſenſus, quo per fidem credimus ex. gr. Deum eſſe trinum, & vnum propter hoc motiuum, quia Deus, qui eſt ſummè verax, reuelauit ſe eſſe trinum, & vnum, includit intelligentiam, & apprehenſionem Dei vt trini, & vnius, & vt ſummè veracis. Hoc poſito, per actum fidei aſſentimur Trinitati propter diuinam veracitatem, tanquam propter obiectum formale, ideoque actus fidei habet pro obiecto formali aſſenſus aliquid diuinum, hoc eſt ipſam diuinam veracitatem; at idem actus fidei Deum, & Trinitatem intelligit, & apprehendit per creaturas, & per ſpecies ab ipſis abſtractas, iuxta illud Apoſtoli 1. ad Cor. 13. *cognoſcimus nunc per ſpeculum in ænigmate*; ergo actus fidei habet creaturas pro obiecto formali intelligentię, ſeu apprehenſionis. E conuerſo viſio, qua beati vident Deum, intelligit Deum, non per ſpecies abſtractas à creaturis, ſed immediatè per ipſam diuinam eſſentiam, ideoque habet pro obiecto formali non ſolum aſſenſus, ſed etiam intelligentiæ aliquid diuinum.

7. Quęri poteſt ſecundo, vtrū ſcientia per ſe infuſa, qualis communiter ponitur in anima Chriſti, ſit virtus theologica diſtincta à fide, & lumine glorię.

8. Reſp. probabilem mihi eſſe partem affirmatiuam. Probatur, & explicatur. Scientia infuſa Chriſti eſt, per quam licet cognoſcat Deum, & diuina per ſpecies abſtractas à creaturis, tamen ita penetrat diuina prędicata, vt illis immediatè, & euidenter aſſentiatur; ergo ſcientia infuſa Chriſti habet pro obiecto formali aſſenſus aliquid diuinum, ac proinde eſt virtus theologica, vel ſaltem participat perfectionem propriam virtutis theologicę. Hinc patet diſcrimen talis ſcientię infuſę à fide, & à lumine glorię. Differt à lumine glorię, quia hęc ſcientia infuſa habet aliquid diuinum pro obiecto formali ſolius aſſenſus, non autem intelligentię. Differt à fide: nam talis ſcientia infuſa aſſentitur myſteriis immediatè propter ipſa myſteria, quę euidenter penetrat, puta aſſentitur Trinitati propter ipſam Trinitatem euidenter penetratam: at fides aſſentitur myſterijs, non immediatè propter ipſa myſteria, quę non penetrat euidenter, ſed propter authoritatem Dei reuelantis. Debet autem aduerti, quod ſcientia infuſa eſt virtus theologica, in quantum aſſentitur immediatè veritatibus diuinis intimè penetratis: in quantum verò aſſentitur immediatè veritatibus creatis, non eſt theologica, cum non habeat pro obiecto formali aſſenſus aliquid diuinum, ſed aliquid creatum, nimirum ipſas veritates creatas.

9. Addo primo ex S. Thoma 2. 2. quęſt. 2. art. 3. quod diſcipulus, dum eſt in ſtatu imperfecto, ideoque non poteſt videre, & euidenter cognoſcere veritatem eorum, quæ docetur à magiſtro, debet illa credere propter authoritatem magiſtri, iuxta illud Ariſt. 1. Elen. c. 2. *oportet addiſcentem credere*, vt credendo paulatim perueniat ad videndam, hoc eſt euidenter cognoſcendam veritatem eorum, quæ docetur; ſed dum ſumus in hac vita, ſumus in ſtatu imperfecto, ac proinde diuinorum, quæ à Deo docemur, veritatem non poſſumus videre, & euidenter cognoſcere in ipſa prima veritate, tanquam in obiecto formali; ergo debemus illa credere propter ſummam authoritatem Dei reuelantis, ac docentis, vt in patria perueniamus ad illa videnda in ipſa prima veritate; ergo in ſtatu viæ debemus habere habitum fidei, quo credamus Deo docenti propter eius authoritatem; in patria debemus inſtrui habitu luminis gloriæ, quo quæ docemur à Deo, videamus in ipſa prima, & increata veritate.

10. Addo ſecundo ex eodem S. Thoma loco citato, inductione conſtare naturas inferiores non ſolùm moueri, & perfici motibus proprijs, ſed etiam per coniunctionem cum naturis ſuperioribus eleuari ad hoc, vt participent motus, & perfectiones naturarum ſuperiorum: ex. gr. aqua maris non ſolum mouetur motu proprio ad centrum, ſed etiam à Luna eleuatur ad hoc, vt moueatur motu fluxus, & refluxus circa centrum; & in cælo orbes inferiores non ſolum mouentur motibus proprijs ab occidente in orientem, ſed etiam à primo mobili mouentur motu raptus ab oriente in occidentem: ſed intellectus creatus coniungitur Deo vt obiecto, ſiquidem cogno-

cognoſcit ipſum ens, & ipſum verum increatum, & vniuerſale continens omnia entia, & omnia vera, quod ens eſt Deus; ergo non eſt mirum, quod intellectus creatus non ſolùm moueatur intelligibiliter ad ſuum finem motu proprio, & naturali, per hoc, quod Deum cognoſcat per creaturas, tanquam per obiectum formale, ſed etiam eleuetur à Deo ad motum intelligibilem diuinum, quo cognoſcat Deum per ipſum Deum, tanquam per obiectum formale; ſed motus intelligibilis, quo vnus intellectus inferior eleuatur ab intellectu ſuperiori, conſiſtit in hoc, vt ab eo diſcat, tanquam diſcipulus à magiſtro, præſertim ea, quæ alioquin eſſent ſupra captum ipſius; ergo intellectus creatus eleuatur à Deo per hoc, quod tanquam diſcipulus à magiſtro addiſcat veritates diuinas, quæ excedunt intellectum creatum, ideoque Chriſtus Ioan. 6. dicit: *Omnis qui audiuit à Patre, & didicit, venit ad me.*

11. Ad 1. Apoſtolus 1. ad Cor. 13. enumerat ſolum virtutes theologicas viæ, quæ dantur in omnibus iuſtis viatoribus; tales autem virtutes ſolum ſunt tres, nimirum fides, ſpes, & charitas. Lumen gloriæ eſt virtus theologica patriæ, & ſuccedit fidei. Et quia in patria ſicut non remanet fides, per quam credimus ea, quæ non videmus, ſic non remanet ſpes, quia vt dicit Apoſtolus ad Roman. 8. *quod videt quis quid ſperat?* ideo in patria dantur duæ ſolum virtutes theologicæ, nimirum lumen gloriæ, & charitas. Scientia infuſa eſt virtus theologica, quæ non eſt communis iuſtis viatoribus, neque omnibus beatis, ſed aliquibus infunditur ex ſpeciali priuilegio: & per hoc patet etiam reſponſio ad tertium argumentum.

12. Ad 2. diſtinguo maiorem: ad virtutes theologicas intellectus requiritur, vt habeant pro obiecto formali ſaltem aſſenſus aliquid diuinum, concedo: non ſolum aſſenſus, ſed etiam intelligentiæ, nego; diſtinguo eodem pacto minorem; & nego conſequentiam. Fides licet habeat pro obiecto formali intelligentiæ aliquid creatum, habet pro obiecto formali aſſenſus aliquid diuinum, nimirum ſummam Dei veritatem, ideoque eſt virtus theologica, vt explicatum eſt.

QVÆSTIO CVIII.

Vtrum aſſenſus fidei reſoluatur vltimo in aliquas propoſitiones per ſe credibiles?

1. VIdetur, quod non: omnis enim propoſitio per ſe credibilis, vel eſt euidens, vel merè probabilis; ſed aſſenſus, qui reſoluitur in propoſitiones euidentes, eſt euidens, aſſenſus, qui reſoluitur in propoſitiones merè probabiles, eſt merè probabilis; ergo ſi aſſenſus fidei reſolueretur in propoſitiones per ſe credibiles, vel eſſet euidens, vel eſſet merè probabilis; ſed aſſenſus fidei non eſt euidens, cum ſit obſcurus, nec eſt merè probabilis, cum ſit certiſſimus, vt docent communiter theologi; ergo &c.

2. Reſp. quod ſicut compoſitio eſt conſtitutio rei ex ſuis principijs, & cauſis, præſertim intrinſecis, ſic reſolutio, quæ opponitur compoſitioni, eſt diſſolutio rei in ſua principia, & cauſas, præſertim intrinſecas. Reſolutio alia eſt realis, alia intentionalis. Reſolutio realis eſt, per quam aliquid à parte rei diſſoluitur in ſua principia, & cauſas, præſertim intrinſecas. Reſolutio intentionalis eſt, per quam res diſſoluitur intentionaliter, & per intellectum, aſſignando principia, & cauſas rei. Dum agimus de reſolutione fidei, agimus de reſolutione intentionali, & quærimus, ad quæ principia, & ad quas cauſas vltimo reducatur aſſenſus fidei; ſed omnis aſſenſus intellectualis creatus, non ſolum vt pleræque res, pendet à cauſis efficientibus, materialibus, formalibus, & finalibus, ſed etiam ab aliquo obiecto mouente ad aſſenſum, quod proinde eſt cauſa motiua, quæ ab aliquibus reducitur ad cauſam efficientem, ab alijs ad cauſam formalem, & vocatur cauſa formalis extrinſeca; ergo dum agimus de reſolutione fidei, quærimus, ad quas cauſas materiales, formales, efficientes, finales, & motiuas reducatur aſſenſus fidei. Et quidem facilè eſt aſſignare cauſas materiales, efficientes, formales, & finales fidei. Si enim quęratur, in quo ſubiecto, tanquam in cauſa materiali recipiatur actus fidei, dicendum, quod actus fidei recipitur mediatè in anima, immediatè in intellectu; ſi quæratur, à quibus cauſis efficientibus procedat, dicendum, quod actus fidei procedit ab intellectu diuinitus eleuato per habitum fidei, vel per aliquam qualitatem tranſeuntem loco habitus, concurrente etiam illuminatione ſupernaturali Spiritus Sancti, & imperio voluntatis. Si quæratur finis fidei, dicendum, quod finis fidei eſt, vt ab illa illuminati, per ſpem, & charitatem, aliaſque virtutes ſupernaturales, in obſcura via huius ſęculi progrediamur ad Deum noſtrum finem ſupernaturalem. Si demum quęratur, quænam ſit forma, ſiue eſſentia, & quidditas fidei, dicendum, quod fides actualis eſt aſſenſus ſupernaturalis certus, & obſcurus rebus reuelatis, propter ſummam authoritatem Dei reuelantis; fides autem habitualis eſt habitus per ſe infuſus ad eliciendum talem aſſenſum, vt magis explicabitur inferius.

3. Supereſt quæſtio celeberrima, & propria huius loci de cauſa motiua, & quęritur, vtrum aſſenſus fidei habeat pro motiuo aliquas propoſitiones per ſe credibiles, in eaſque vltimo reſoluatur, tanquam in cauſas motiuas: & quænam ſint propoſitiones per ſe credibiles, ad quas vltimo reſoluitur aſſenſus fidei?

4. Ad vitandas æquiuocationes debet aduerti primo, quod aliud eſt motiuum intrinſecum,

ſecum, aliud motiuum extrinſecum fidei. Motiuum intrinſecum eſt, à quo immediatè mouetur ipſe actus fidei. Motiua extrinſeca ſunt, à quibus mouentur actus præſuppoſiti ad fidem. Explicatur. Actus fidei, quo credimus ex. gr. Deum eſſe trinum, & vnum, cum ſit aſſenſus intellectualis, debet niti ſuo motiuo, quod motiuum eſt, quia Deus, qui eſt ſumma veritas, reuelauit ſe eſſe trinum, & vnum: & hoc eſt motiuum intrinſecum illius actus. Idem actus fidei eſt voluntarius, & liber, ideoque præſupponit imperium voluntatis, quo volumus credere. Hoc imperium, cum ſit actus voluntatis, habet etiam ſuum motiuum, quod eſt e. g. quia honeſtum eſt credere, quia obligamur ad credendum &c. & hoc eſt motiuum extrinſecum fidei, quia eſt motiuum, non quo immediatè nititur ipſe aſſenſus fidei, ſed quo nititur Imperium voluntatis præſuppoſitum ad aſſenſum fidei. Rurſus quia nihil volitum, quin præcognitum, actus voluntatis, quo volumus credere propter honeſtatem, & obligationem credendi, præſupponit actum intellectus, quo iudicamus honeſtum eſſe credere Deo reuelanti ſe eſſe trinum, & vnum, & nos obligari ad id credendum: & etiam hic actus intellectus debet niti ſuis motiuis, quæ pariter ſunt motiua extrinſeca fidei. Vt explicemus integram reſolutionem fidei in ſua motiua, debemus aſſignare motiua tùm intrinſeca, tùm extrinſeca fidei.

6. Primo igitur explicabimus, quibus motiuis nitatur immediatè ipſe aſſenſus fidei: ſecundo inueſtigabimus, quibus motiuis nitatur actus voluntatis, quo volumus credere, ac profiteri fidem Chriſtianam Catholicam Romanam: Et quia volumus credere propter hoc motiuum, quia honeſtum eſt credere, & obligamur ad credendum Deum reuelaſſe religionem, quam profitemur, tertio inueſtigabimus, ex quibus motiuis intellectus noſter moueatur ad iudicandum honeſtum eſſe credere, ac nos obligari ad firmiſſimè credendum Deum reuelaſſe religionem Chriſtianam, Catholicam, ac Romanam, & ad reijciendas omnes alias ſectas: & per hæc reddemus rationem noſtræ fidei, & afferemus fundamenta, propter quæ, reiectis cæteris ſectis, vnicè, & firmiſſimè profitemur religionem Chriſtianam Catholicam Romanam.

7. Debet aduerti ſecundo, quod tum ſcire, tum credere dicitur dupliciter, communiter nimirum, ſeu genericè, & propriè, ac ſpecificè. Scire propriè eſt aſſentiri euidenter alicui concluſioni, inferendo illam legitimè ex præmiſſis per ſyllogiſmum. Et quia prima principia non inferuntur ex alijs præmiſſis per ſyllogiſmum, ideo prima principia propriè non ſciuntur, ſed intelliguntur, & habitus principiorum ab Ariſt. 6. ethic. non vocatur ſcientia, ſed intellectus, ſeu intelligentia perfectior, quam ſcientia. Scire communiter, ac genericè eſt aſſentiri alicui propoſitioni euidẽter, abſtrahendo ab hoc; quod aſſentiamur illi immediatè propter ſe, vel mediatè, Inferendo illam ex alijs propoſitionibus, ac præmiſſis; & in hoc ſenſu etiam prima principia ſciuntur, & habitus principiorum poteſt dici ſcientia. Proportionaliter credere propriè eſt aſſentiri alicui propoſitioni propter authoritatem dicentis talem propoſitionem. Credere communiter eſt aſſentiri alicui propoſitioni quomodocunque, abſtrahendo ab hoc, quod aſſentiamur immediatè, vel mediatè propter authoritatem dicentis, vel propter aliud motiuum. In hoc ſenſu propoſitio per ſe credibilis eſt, quę quomodocunque per ſe ipſam, & per terminos, ex quibus conſtat, poteſt mouere ad aſſenſum, abſque eo quod inferatur ex alijs propoſitionibus, ſeu præmiſſis. Dum quærimus, vtrum aſſenſus fidei, & omnis aſſenſus intellectualis reſoluatur in aliquas propoſitiones obiectiuas per ſe credibiles, ſumimus per ſe credibile communiter, non autem propriè. His præmiſſis, vt paulatim aſſignemus motiua intrinſeca fidei.

8. Dicendum cum omnibus Theologis: aſſenſus fidei, & vniuerſim omnis aſſenſus intellectualis habet pro motiuo aliquas propoſitiones per ſe credibiles, in eaſque vltimo reſoluitur, tanquam in cauſas motiuas.

9. Probatur: nam propoſitio obiectiua per ſe ipſam credibilis eſt, quæ per ſe ipſam, & per terminos, ex quibus conſtat, mouere poteſt ad aſſenſum, nec indiget, vt probetur allo medio termino, vel vt inferatur ex alijs propoſitionibus, ſeu præmiſſis: e. gr. prima principia, puta *omne totum eſt maius ſua parte: non poteſt idem ſimul eſſe, & non eſſe* &c. ſunt propoſitiones credibiles per ſe ipſas, quia apprehenſis terminis, prædicato nimirum, & ſubiecto, ſufficienter mouent ad aſſenſum, nec indigent, vt probentur per alium medium terminum, & vt inferantur ex alijs propoſitionibus, ſeu præmiſſis. E conuerſo propoſitio non credibilis per ſe ipſam eſt, quæ per ſe ipſam, & per terminos, ex quibus conſtat, non poteſt mouere ad aſſenſum, ſed debet probari alio medio termino, & inferri ex alijs propoſitionibus, ſeu præmiſſis: e. g. propoſitiones iſtæ: *cuiuſcunque trianguli tres anguli ſunt æquales duobus rectis; diameter quadrati eſt incommenſurabilis coſtæ*, non ſunt credibiles per ſe ipſas, quia propoſitis, & apprehenſis terminis, non poſſunt immediatè mouere ad aſſenſum, ſed debent probari alio medio termino, & inferri ex alijs propoſitionibus: ſed omnis aſſenſus intellectualis, reſoluitur in aliquam propoſitionem obiectiuam, quæ per ſe ipſam poteſt mouere ad aſſenſum; ergo omnis aſſenſus intellectualis reſoluitur in aliquam propoſitionem per ſe credibilem. Probatur minor: nam omnis aſſenſus intellectualis, vel eſt immediatus, hoc eſt aſſentitur propoſitioni obiectiuæ, quæ per ſe ipſam mouet ad aſſenſum, vt cum aſſentimur primis principijs, puta huic, *omne totum eſt maius ſua parte*, & eo ip-

ſo habet pro motiuo propoſitionem obiectiuam per ſe ipſam mouentem ad aſſenſum, adeoque per ſe credibilem,& ſic reſoluitur in propoſitionem per ſe credibilem; vel eſt mediatus, hoc eſt aſſentitur propoſitioni obiectiuæ, quæ non mouet ad aſſenſum per ſe ipſam, ſed debet inferri ex alijs propoſitionibus, vt cum aſſentimur huic propoſitioni, *cuiuſcunque trianguli tres anguli ſunt æquales duobus rectis*, & etiam hic aſſenſus mediatus debet reſolui in propoſitionem per ſe credibilem; ergo &c. Probatur ſecunda pars antecedentis; nam cum aſſentimur alicui propoſitioni, non propter ſe ipſam, inferimus illam ex aliqua alia propoſitione; vel ergo illa alia propoſitio eſt per ſe credibilis, & ſic aſſenſus mediatus reſoluitur in propoſitionem per ſe credibilem; vel non eſt per ſe credibilis, & aſſentimur illi propter aliam propoſitionem, de qua, ſi non eſt per ſe credibilis, redit argumentum,& proceditur in infinitum; ergo ne procedamus in infinitum, ſiſtendum eſt in aliquibus propoſitionibus per ſe credibilibus, quibus aſſentiamur ratione ſui, & quæ moueant ad aſſentiendum propoſitionibus mediatis per ſe non credibilibus, ac proindè omnis aſſenſus intellectualis vltimò reſoluitur in aliquas propoſitiones per ſe credibiles, quæ moueant ad aſſentiendum reliquis; ergo etiam aſſenſus fidei debet vltimò reſolui in aliquas propoſitiones per ſe credibiles.

10. Debet aduerti, quod aſſenſus immediatus vltimò ſufficienter reſoluitur in vnicam propoſitionem obiectiuam per ſe credibilem: ex. gr. aſſenſus, quo dicimus, *omne totum eſt maius ſua parte*, vltimò reſoluitur in hanc ipſam propoſitionem per ſe, & ex terminis credibilem. Aſſenſus mediatus reſoluitur ſaltem in duas propoſitiones per ſe credibiles, ſiquidem propoſitio per ſe non credibilis debet inferri per ſyllogiſmum, qui conſtat ex duabus propoſitionibus, ſeù præmiſſis. Si verò neutra præmiſſarum ſit per ſe credibilis, vtraque debet probari per alias duas præmiſſas, quæ ſi ſint per ſe credibiles, aſſenſus reſoluetur in quatuor ſaltem propoſitiones per ſe credibiles; ſi verò non ſint per ſe credibiles, reſoluetur in plures quatuor propoſitionibus per ſe credibilibus, & quò aſſenſus eſt magis mediatus, adeoque debet probari per plura media, pluresque ſyllogiſmos, eò debet reſolui in plures propoſitiones per ſe credibiles.

11. Ad argumentum in contrarium nego maiorem. Sicut dantur tria genera propoſitionum; nam aliquæ propoſitiones ſunt certæ, & euidentes, aliquæ ſunt ſolùm probabiles, ac carent tum certitudine, tum euidentia, aliquę ſunt certæ, ſed ineuidentes, quales ſunt propoſitiones fidei, vt docent communiter Theologi; ſic proportionaliter dantur tria genera principiorum, ſeù propoſitionum per ſe credibilium. Nam aliquæ propoſitiones poſſunt per ſe mouere ad aſſenſum certum, & euidentem: aliquæ ad aſſenſum merè probabilem: aliquæ ad aſſenſum certum, ſed ineuidentem, & obſcurum, quales ſunt propoſitiones, in quas vltimo reſoluitur aſſenſus fidei, vt explicabitur inferius. Concluſiones, quæ legitimè, hoc eſt per ſyllogiſmum logicum inferuntur ex omnibus principijs certis, & euidentibus, ſunt certæ, & euidentes. Concluſiones, quæ inferuntur ex omnibus principijs merè probabilibus, ſũt merè probabiles; immo quia concluſio ſequitur debiliorem partem, concluſiones, quæ inferuntur ex vna præmiſſa probabili, licet aliæ præmiſſæ ſint certę, & euidentes, ſunt merè probabiles. Concluſiones, quę inferuntur ex omnibus præmiſſis certis, ſed obſcuris, ſunt certę, & obſcuræ, quales ſunt concluſiones fidei; imo quia concluſio ſequitur debiliorem partem, concluſio, quę infertur ex vna præmiſſa certa, ſed obſcura, ex alijs certis, & euidentibus, eſt certa, ſed obſcura. Debet aduerti, quod hęc eſt differentia inter propoſitiones per ſe credibiles euidentes, & propoſitiones per ſe ſolum probabiles, vel certas, ſed ineuidentes, quod propoſitiones per ſe credibiles euidentes non ſolùm per ſe mouēt, ſed etiam per ſe neceſſitant ad aſſenſum, adeoque conuincunt intellectum, ita vt non poſſit illis non aſſentiri, & ad aſſenſum non indigeat imperio voluntatis. At propoſitiones per ſe ſolum probabiles, vel certę quidem, ſed ineuidentes, licet per ſe poſſint mouere ad aſſenſum in genere motiui obiectiui, tamen non neceſſitant ad aſſenſum, neque conuincunt intellectum, qui proinde & poteſt non aſſentiri, & vt aſſentiatur, præſertim aſſenſu certo, determinari debet per imperium voluntatis, vt explicabitur infra ſuis locis.

12. Addo non eſſe verum vniuerſaliter, quod aſſenſus, qui reſoluitur in omnes præmiſſas euidentes, eſt euidens. Probatur, & explicatur. Dupliciter poteſt aliqua concluſio reſolui in ſuas præmiſſas: Primo per ſyllogiſmum logicum fundatum in dicto *de omni*, ac *de nullo*, in quo ſyllogiſmo, poſita veritate præmiſſarum, concluſio pro omni caſu eſt vera, pro nullo poteſt eſſe falſa: ſecundo per ſyllogiſmum, qui iuxta doctrinam Ariſtotelis 1. Rhet. cap. 2. poteſt vocari Rhetoricus, ſeù moralis, & vt explicaui in ſummulis cap. 57. non fundatur in dicto *de omni*, *& de nullo*, ſed in dicto *fere de omni*, *fere de nullo*, in quo ſyllogiſmo, poſita veritate præmiſſarum, concluſio plerumque eſt vera, ſed aliquando poteſt eſſe falſa, qualis eſt hic: *Pleræque matres amant filios; hæc eſt mater; ergo hæc amat filium*. Hoc poſito, licèt omnes concluſiones, quę reſoluuntur in omnes præmiſſas euidentes per ſyllogiſmum logicum fundatum in dicto *de omni*, vel *de nullo*, ſint euidentes, tamen plurimę concluſiones, quę reſoluuntur in omnes præmiſſas euidentes per ſyllogiſmum Rhetoricum, vel moralem, ſunt ſolum probabiles. Concluſiones fidei humanę, quę nimirum

pro-

probantur authoritate humana teſtium fide dignorum, vt plurimum reſoluuntur in omnes præmiſſas euidentes, & tamen ſunt ſolum probabiles, quia reſoluuntur per ſyllogiſmum non logicum, ſed Rhetoricum, ſeu moralem; E.G. concluſio, quæ probatur authoritate S. Auguſtini, reſoluitur in hunc ſyllogiſmum: *S. Auguſtinus vt plurimùm dicit verum, licet aliquando vt homo fallatur; ſed S. Auguſtinus hoc dicit; ergo hoc eſt verum*: in quo ſyllogiſmo vtraque præmiſſa eſt euidens, & tamen concluſio eſt ſolum probabilis. Ratio, quare concluſiones fidei humanæ reſoluantur ſolum per ſyllogiſmum Rhetoricum, eſt, quia de nullo homine, cuius authoritas ſit purè humana, non autem diuina, eo quod non ſcripſerit diuinas Scripturas, poteſt aſſumi, quod ſemper verum dicat, & nunquam fallatur, ſiquidem *omnis homo mendax*, vt dicitur ad Rom. 3. ergo ſyllogiſmus ex authoritate purè humana non poteſt fundari in dicto *de omni*, ſed ſolum in dicto de pleriſque, ac proinde non poteſt eſſe ſyllogiſmus logicus, ſed ſolum rhetoricus, ſeu moralis. E conuerſo quia Deus ſemper verum dicit, ſyllogiſmus fidei diuinæ poteſt fundari in dicto *de omni*, ac poteſt eſſe ſyllogiſmus perfectiſſimè logicus, ita vt ex authoritate diuina infallibiliter inferatur veritas eorum, quæ dicta ſunt à Deo.

QVAESTIO CIX.

Vtrum aſſenſus fidei reſoluatur in habitum fidei, vel in imperium voluntatis?

1. PRimo videtur vera ſententia, quam Suarius tom. de fide, diſput. 3. ſect. 3. num. 3. & Cardinalis de Lugo diſp. 1. de fide ſect. 2. num. 6. tribuunt Melchiori Cano, lib. 12. de locis Theologicis, cap. 13. Aragonio 2. 2. qu. 1. art. 1. Bannez ibid. dub. 1. concl. 3. & ad 3. quæ ſententia docet aſſenſum fidei vltimò reſolui in ipſum lumen ſupernaturale, hoc eſt in habitum fidei. Aſſenſus enim fidei vltimò reſoluitur in id, per quod myſteria credenda ita reuelantur, vt fiant nobis certò, ſed obſcurè credibilia; ſed per lumen ſupernaturale, ſiue per habitum infuſum fidei myſteria credenda ita reuelantur, vt fiant nobis certo, ſed obſcurè credibilia, ideoque habitus fidei 2. Petri cap. 1. comparatur lucernæ lucenti in caliginoſo loco; ergo &c. Confirmatur: nam viſio corporalis vltimò reſoluitur in lumen corporeum, tanquam in motiuum videndi, quia lumen ita eſt per ſe viſibile, vt reddat viſibiles colores, & alia obiecta illuminata; ergo ex proportionali ratione aſſenſus fidei reſoluitur in lumen ſpirituale fidei.

2. Secundò videtur aſſenſus fidei vltimò reſolui in imperium voluntatis. Aſſenſus enim fidei reſoluitur in id, per quod vltimò determinamur ad credendum; ſed poſitis apprehenſionibus ſupernaturalibus, ſumus indifferentes ad credendum, & non credendum, ſiquidem aſſenſus fidei eſt liber, & meritorius, & vltimò determinamur ad credendum per imperium voluntatis, quo liberè volumus credere: ergo aſſenſus fidei reſoluitur in imperium voluntatis.

3. Reſpondeo, quod cum quæſtione ſuperiori oſtenderimus aſſenſum fidei reſolui in aliquas propoſitiones per ſe credibiles, tanquam in motiuum intrinſecum, propter quod credimus myſteria reuelata, ſequitur, vt examinemus, in quas propoſitiones per ſe credibiles vltimo reſoluatur. In hac controuerſia difficillima plures ſunt Theologorum ſententiæ, quas per varias quæſtiones paulatim proponemus, & diſcutiemus. Dicendum igitur contra duas opiniones relatas: aſſenſus fidei non reſoluitur in habitum fidei, neque in imperium voluntatis, tanquam in motiua obiectiua credendi, licet in hæc reſoluatur, tanquam in cauſas efficientes, & determinantes.

4. Probatur: nam motiuum obiectiuum credendi eſt illud, quod quia credimus, mouemur ad credendum reliqua; ſed non mouemur ad credenda myſteria Trinitatis, Incarnationis &c. quia credimus, & iudicamus nos habere habitum fidei, vel qualitatem tranſeuntem loco habitus, neque quia credimus, & iudicamus nos imperare actum fidei, imò cum credimus myſteria, ſæpè non cogitamus, vtrum habeamus habitum fidei, & vtrum aſſenſum imperemus per actum voluntatis; ergo aſſenſus fidei non reſoluitur in hæc, tanquam in motiuum obiectiuum credendi.

5. Additum eſt in concluſione, aſſenſum fidei reſolui in illa duo, tanquam in cauſas efficientes, ac determinantes. Ratio eſt, quia ad actum fidei concurrit efficienter habitus infuſus, vel aliqua qualitas tranſiens loco habitus, vt dixi lib. 6. de Gratia quæſt. 71. nu. 1. & 6. & vt docent communiter Theologi; ergo aſſenſus fidei reſoluitur in habitum infuſum, vel in qualitatem tranſeuntem, tanquam in cauſam efficientem. Rurſus cum aſſenſus fidei ſit voluntarius, & liber, non poſſumus credere, niſi intellectus determinetur ad credendum per imperium voluntatis, quo volumus credere; ergo aſſenſus fidei reſoluitur in imperium voluntatis, tanquam in determinatiuum credendi.

6. Infertur duas opiniones relatas vel eſſe falſas, vel non reſpondere quæſtioni in eo ſenſu, in quo hoc loco agitatur. Si enim docent aſſenſum fidei reſolui in habitum fidei, vel in voluntatem credendi, tanquam in motiua credendi, ſunt falſæ; ſi docent fidem reſolui in hæc, tanquam in cauſas efficientes, ac determinantes, ſunt veræ, ſed non reſpondent quæſtioni, in qua diſputamus de reſolutione fidei in motiuum credendi.

7. Ad primum diſtinguo maiorem: aſſen-

ſus fidei vltimo reſoluitur in id, per quod tanquam per motiuum credendi per ſe credibile, manifeſtantur, & reuelantur myſteria, concedo; per quod, tanquam per principium credendi manifeſtantur, & reuelantur myſteria, nego; diſtinguo eodem pacto minorem; & nego conſequentiam. Aſſenſus fidei vltimo reſoluitur in id, per quod, tanquam per motiuum credendi per ſe credibile, manifeſtantur, & reuelantur myſteria, ita vt reddantur proximè credibilia; ſed motiuum credendi per ſe credibile non eſt habitus fidei, vt probatum eſt, ſed potius eſt ipſa diuina reuelatio, habitus autem fidei reuelat myſteria ſolum vt principium credendi; ergo &c. Et quia myſteria redduntur proximè credibilia, non per habitum fidei, ſed per diuinam reuelationem, quæ continetur in ſermonibus propheticis, hoc eſt in Scripturis diuinitus reuelatis, ideo non habitus fidei; vt aſſumitur in argumento, ſed diuina reuelatio à S. Petro comparatur lucernæ lucenti in caliginoſo loco; ſiquidem verba S. Petri ſunt; *Habemus firmiorem propheticum ſermonem, cui bene facitis attendentes, tanquam lucernæ lucenti in caliginoſo loco.*

8. Ad confirmationem concedo antecedens, & nego conſequentiam, ac retorqueo argumentum. Viſio corporea reſoluitur tanquam in motiuum videndi, non in potentiam videndi, quæ poteſt vocari lumen viſiuum, ſed in lumen obiectiuum emiſſum à Sole, vel ab alio corpore luminoſo, quod lumen ita eſt per ſe viſibile, vt reddat proximè viſibiles colores, & alia obiecta illuminata, quæ cum non illuminantur, non ſunt proximè viſibilia; ergo aſſenſus fidei reſoluitur, tanquam in motiuum credendi, non in lumen fidei, quod eſt ipſa potentia ſupernaturalis credendi, ſed in diuinam reuelationem, quæ eſt lumen obiectiuum emiſſum à prima veritate, tanquam à Sole intelligibili, quæ reuelatio ita eſt per ſe credibilis, vt ſit motiuum credendi reliqua, & reddat proximè credibilia myſteria reuelata, quæ myſteria, niſi illuminentur diuina reuelatione, non ſunt proximè credibilia, vt explicabitur inferius.

9. Ad ſecundum diſtinguo maiorem; aſſenſus fidei reſoluitur in id, per quod vltimo determinamur ad credendum, tanquam per motiuum credendi per ſe credibile, concedo: per quod vltimo determinamur in alio genere determinatiui, nego; diſtinguo eodem pacto minorem; & nego conſequentiam. Per imperium voluntatis vltimo determinamur ad credendum, ſed non tanquam à motiuo credendi, ſed in al[illegible] genere, ideoque aſſenſus fidei non reſolu[illegible] in imperium voluntatis, tanquam in motiuum credendi.

QVAESTIO CX.

Vtrum aſſenſus fidei vltimo reſoluatur in ipſa myſteria reuelata?

1. Videtur vera ſententia Scoti, qui in 3. diſt. 25. Quæſt. vnica docuit aſſenſum fidei vltimo reſolui in ipſam veritatem myſteriorum reuelatorum, ita vt myſterijs reuelatis aſſentiamur purè propter ſe, & non quia ſunt à Deo reuelata, vel ex aliquo alio motiuo; primo quia ſi per fidem aſſentiremur myſterijs Trinitatis, Incarnationis &c. non propter ſe, ſed ex alio motiuo, puta quia ſunt à Deo reuelata, aſſentiremur myſterijs, non per ſe, ſed purè per accidens, eo pacto, quo potentia viſiua, quia videt ſubſtantiam præcisè, in quantum eſt colorata, videt ſubſtantiam ſolum per accidens; ſed eſt abſurdum, quod per fidem aſſentiamur myſterijs reuelatis ſolum per accidens; ergo &c.

2. Secundo ſi fides aſſentiretur myſterijs, non propter ſe, ſed quia ſunt reuelata, obiectum formale fidei eſſent ipſa myſteria, non ſecundum ſe, ſed ſecundum eſſe reuelati; ſed eſſe reuelati non eſt ens reale, ſed rationis; ergo obiectũ formale fidei, à quo fides ſpecificatur, & deſumit ſuam eſſentiam, & perfectionem, non eſſet ens reale, ſed ens rationis, quod eſt abſurdum; ſiquidem obiectum formale habitus realis debet eſſe ens reale, non autem ens rationis.

3. Tertio eatenus fides non poſſet aſſentiri huic propoſitioni ex. gr. *Deus eſt trinus, & vnus*, propter ſe, quatenus hæc propoſitio præcisè ex apprehenſione terminorum apparet vt neutra, hoc eſt, vt non potiùs vera, quam falſa, eo pacto, quo huic propoſitioni, *aſtra ſunt paria*, non poſſumus aſſentiri ex terminis, quia apparet vt neutra; ſed intellectus per habitum fidei poteſt diuinitus eleuari ad aſſentiendum immediatè propoſitioni, quæ ex terminis apparet vt neutra; ergo &c. Probatur minor; nam non minus ex terminis apparet vt neutra hæc propoſitio, *Deus reuelauit ſe eſſe trinum, & vnum*, quam hæc, *Deus eſt trinus, & vnus*; ſed intellectus per habitum fidei diuinitus eleuatur ad aſſentiendum immediatè propter ſe, & ſine alio motiuo illi propoſitioni, *Deus reuelauit ſe eſſe trinum, & vnum*; ergo poteſt per habitum fidei eleuari ad aſſentiendum immediatè, & ſine alio motiuo iſtis propoſitionibus, *Deus eſt trinus, & vnus; Verbum eſt incarnatum &c.*

4. Reſp. fidem non aſſentiri myſterijs reuelatis propter ſe, ac proinde aſſenſum fidei non reſolui vltimo in ipſa myſteria reuelata. Probatur; nam vel propoſitiones reuelatæ, puta quod *Deus eſt trinus, & vnus*, quod *Verbum eſt incarnatum &c.* præcisè ex apprehenſione terminorum apparent vt neutræ, hoc eſt vt non magis connexæ cum veritate, quam

cum

eum falſitate; vel apparent vt connexæ cum veritate; neutrum dici poteſt; ergo &c. Probatur prima pars minoris: nam ſi propoſitiones illæ ex apprehenſione terminorum apparent vt neutræ, intellectus non poteſt illis immediatè aſſentiri, eo pacto, quo non poteſt immediatè aſſentiri huic propoſitioni *aſtra ſunt paria*, quia ex apprehenſione terminorum eſt neutra. Et ratio à priori eſt, quia ſicut obiectum amoris eſt bonum apparens, ita obiectum aſſenſus eſt verum apparens; ergo ſicut voluntas non poteſt propter ſe ipſum amare obiectum, quod apparet vt neutrum, hoc eſt neque bonum, neque malum, ſic intellectus non poteſt immediatè propter ſe ipſum aſſentiri propoſitioni, quæ apparet vt neutra, hoc eſt non magis connexa cum veritate, quam falſitate. Sicut verò voluntas ne ſupernaturaliter quidem poteſt amare quod non apparet vt bonum, ac proinde nullus habitus ſupernaturalis poteſt ſupplere apprehenſionem boni; ſic intellectus ne ſupernaturaliter quidem poteſt aſſentiri propoſitioni, quæ non apparet vt vera, ac proinde nullus habitus poteſt ſupplere apprehenſionem veri.

5. Probatur iam ſecunda pars minoris. Nam ſi propoſitiones reuelatæ, puta, *Deus eſt trinus, & vnus, Verbum eſt incarnatum &c.* ex apprehenſione terminorum non apparent vt neutræ, eo quod Deus infundat apprehenſiones ſupernaturales, per quas ex illuminatione Spiritus Sancti appareant vt connexæ cum veritate, iam aſſenſus, quo illis aſſentimur immediatè propter ſe, non autem propter authoritatem Dei reuelantis, non eſt aſſenſus fidei diuinæ, eo pacto, quo cum Petrus mihi dicit, quod *omne totum eſt maius ſua parte*, ſi ego aſſentiar huic propoſitioni immediatè propter connexionem terminorum, & non propter authoritatem Petri, talis aſſenſus non eſt aſſenſus fidei humanæ. Ad aſſenſum nimirum fidei requiritur, vt habeat pro motiuo authoritatem dicentis.

6. Ad 1. nego maiorem. Ad hoc, vt aſſentiamur alicui obiecto per accidens, non ſufficit, vt aſſentiamur illi vt obiecto purè materiali propter aliquod aliud motiuum, tanquam propter obiectum formale; alioquin ſcientiæ aſſentirentur ſuis concluſionibus ſolum per accidens, ſiquidem aſſentiuntur concluſionibus vt obiectis purè materialibus propter præmiſſas, tanquam propter obiectum formale. Vt igitur aliquod obiectum attingatur ſolum per accidens, requiritur, vt non attingatur immediatè, & eſſentialiter, ſed dicatur attingi ſolum, quia eſt connexum cum obiecto, quod immediatè, & eſſentialiter attingitur: ex.gr. viſus immediatè, & eſſentialiter attingit ſola accidentia coloris, & lucis, ſubſtantiam verò coloratam attingit, quia eſt ſubiectum coloris, & ideo viſus per ſe videt ſola accidentia coloris, & lucis, ſubſtantiam verò coloratam videt ſolum per accidens; ſed per actus fidei eſſentialiter aſſentimur ipſis myſterijs reuelatis; ergo licet myſterijs aſſentiamur vt obiectis purè materialibus, tamen aſſentimur per ſe.

7. Ad 2. nego maiorem, Myſteria eſſe reuelata eſt aliquid reale, cum ſit denominatio extrinſeca, per quam myſteria denominantur reuelata à diuina reuelatione realiter exiſtente, licet quia talis denominatio habetur à forma myſterijs extrinſeca, vocetur ens rationis logicum. Quamuis autem ens rationis metaphyſicum, hoc eſt fictum, & impoſſibile non poſſit eſſe obiectum formale ſpecificatiuũ habitus realis, tamen ens rationis logicum, hoc eſt forma extrinſeca poteſt eſſe obiectum formale ſpecificatiuum habitus realis. Addo, quod ſi, vt aliqui dicunt, denominationes reuelati, cogniti, & aliæ, quæ habentur à formis extrinſecis, vltra formas reales extrinſecas includunt aliquam relationem fictam, per quam illæ formæ extrinſecæ concipiantur afficere intrinſecè ſubiectum, quod denominant, obiectum formale fidei non eſt talis relatio ficta, ſed eſt ipſa realis reuelatio; ſiquidem credimus myſteria, non quia datur hæc relatio ficta, ſed quia Deus, qui eſt veritas infallibilis, myſteria reuelauit, quod totum eſt reale.

8. Ad 3. concedo maiorem, & nego minorem. Vt enim oſtenſum eſt in probatione concluſionis, intellectus neque ſupernaturaliter poteſt aſſentiri propoſitionibus neutris. Ad probationem nego, quod intellectui illuminato, & edocto à Spiritu Sancto interius loquente appareat vt neutra hæc propoſitio, quod Deus reuelauerit myſteria fidei, ac veritatem religionis catholicæ, vt explicabitur infra, cum proponetur noſtra ſententia.

9. Dices: ergo poteſt etiam aſſeri, quod intellectui ſupernaturaliter illuminato à Spiritu Sancto, non apparet vt neutra hæc propoſitio, *Deus eſt trinus, & vnus*, adeoque aſſentitur illi immediatè, vt docet Scotus.

10. Reſp. negando conſequentiam. Eo enim ipſo, quod intellectus aſſentiretur immediatè huic propoſitioni, *Deus eſt trinus, & vnus*, non aſſentiretur per actum fidei, de cuius eſſentia eſt, vt habeat pro motiuo authoritatem, & teſtimonium dicentis, vt oſtenſum eſt in probatione concluſionis. Aſſentiretur igitur per ſcientiam infuſam, vel per habitum proportionalem, vt explicatum eſt quæſtione 107.

QVÆSTIO CXI.

Vtrum aſſenſus fidei vltimo reſoluatur in dominium, & præceptum Dei imperantis, vt credamus?

1. Videtur vera ſententia Guillelmi Pariſienſis, qui tract. 1. lib. de Fide, tit. 1. docet aſſenſum fidei vltimo reſolui in dominium,

nium,

nium, & præceptum Dei præcipientis nos credere, ac proinde fideles credere myſteria Trinitatis, Incarnationis &c. purè ex hoc motiuo, quia Deus ſupremus dominus præcipit, vt credamus. Obedientia enim non ſolum conuenit voluntati, ſed etiam intellectui; ſed perfecta obedientia voluntatis conſiſtit in hoc, vt velimus facere quæ Deus præcipit, purè ex hoc motiuo, quia Deus præcipit; ergo perfecta obedientia intellectus conſiſtit in hoc, vt credamus quæ Deus præcipit, purè ex hoc motiuo, quia Deus præcipit: ſed fides nihil aliud eſt, quam quædam perfecta obedientia intellectus, qua captiuamus intellectum in obſequium fidei; ergo per fidem credimus Deo purè ex hoc motiuo, quia Deus præcipit.

2. Reſp. quod quia aſſenſus fidei, vtpotè voluntarius, & liber, eſt actus elicitus ab intellectu, ſed imperatus à voluntate, poſſumus quærere, in quod motiuum reſoluatur aſſenſus fidei, qui eſt actus elicitus ab intellectu, & in quod motiuum reſoluatur actus, quo volumus credere, qui elicitur à voluntate, & imperat aſſenſum fidei. Dicendum igitur primò: motiuum intrinſecum aſſenſus intellectualis, quo credimus myſteria, reuelata, non eſt dominium, & præceptum Dei, ac proinde aſſenſus fidei non reſoluitur intrinſecè in dominium, & præceptum Dei.

3. Probatur: nam aſſenſus mediatus, quo aſſentimur alicui propoſitioni, non propter ſe, reſoluitur in illas præmiſſas, ex quibus per diſcurſum formalem, vel virtualem inferimus talem propoſitionem; ſed vt contra Scotum dictum eſt quæſtione prima, aſſenſus, quo aſſentimur myſterijs reuelatis, puta quo credimus *Deum eſſe trinum, & vnum &c.* non eſt immediatus, ſed mediatus; ergo reſoluitur in præmiſſas, ex quibus per diſcurſum formalem, vel virtualem inferimus tales propoſitiones: ſed tales propoſitiones non inferimus ex eo, quod Deus ſit ſupremus dominus, & imperet nobis, vt talia myſteria credamus, ſed ex eo, quod Deus ſit ſummè verax, & talia myſteria reuelauerit; ergo non reſoluitur in ſupremum dominium, & præceptum Dei, ſed in ſummam Dei veracitatem, & in diuinam reuelationem. Probatur aſſumptum; nam præmiſſæ debent apparere vt infallibiliter connexæ cum veritate concluſionis, ita vt non poſſint eſſe veræ, quin concluſio ſit vera; ſed iſtæ duæ præmiſſæ, *Deus eſt ſupremus dominus, & præcipit, vt credamus Trinitatem, Incarnationem &c.* præſcindendo ab hoc, quod Deus ſit verax, non apparent vt connexæ cum hoc, quod *Deus ſit trinus, & vnus*, quod *Verbum ſit Incarnatum &c.* ideoque ſi exiſtimaremus Deum non eſſe veracem, ac per ſuum ſupremum dominium poſſe æquè præcipere, vt credamus verum, ac vt credamus falſum, non videremus vllam connexionem inter illas præmiſſas, & veritatem myſteriorum; ergo veritatem myſteriorum non inferimus ex eo, quod Deus ſit ſupremus dominus, & præcipiat, vt credamus, ſed ex eo, quod Deus ſit ſummè verax, & myſteria reuelauerit. Nam iſtæ duæ præmiſſæ, *Deus eſt ſummè verax, ac proinde quidquid dicit eſt verum; ſed Deus reuelauit myſteria, Trinitatis, Incarnationis &c.* apparent vt neceſſariò connexæ cum veritate myſteriorum reuelatorum.

4. Addo, quod etiamſi dominium, & præceptum Dei apparerent vt connexa cum veritate myſteriorum, nihilominus aſſenſus fidei non reſolueretur in dominium, & præceptum Dei. Ratio eſt, quia ſicut fides, qua credimus homini, non reſoluitur in præceptum hominis, ſed in veracitatem, & teſtimonium hominis, ſic fides, qua credimus Deo, non reſoluitur in dominium, & præceptum Dei, ſed in ſummam veracitatem Dei, & in teſtimonium eiuſdem.

5. Dicendum ſecundo: actus voluntatis, quo volumus credere, poteſt reſolui in motiua plurium virtutum, puta charitatis, religionis, obedientiæ &c.

6. Probatur: nam poſſumus imperare aſſenſum fidei per actum charitatis, ſiquidem charitas ex amore Dei poteſt imperare actus omnium virtutum, etiam fidei, ideoque Apoſtolus 1. ad cor. 13. dicit *Charitas omnia credit*: ſed ſi imperemus aſſenſum fidei per actum charitatis, actus voluntatis imperans aſſenſum fidei reſoluitur in motiuum chatitatis, quod eſt ſumma bonitas Dei; ergo &c. Poſſumus etiam imperare aſſenſum fidei per actum religionis ex hoc motiuo, quia honeſtum eſt colere Deum, credendo ſuper omnia ijs, quæ Deus reuelauit: poſſumus imperare per actum obedientiæ ex hoc motiuo, quia honeſtum eſt obedire Deo præcipienti, vt credamus; ergo actus voluntatis imperans aſſenſum fidei poteſt reſolui in motiuum religionis, & obedientiæ: & quia motiuum obedientiæ eſt præceptum, vel potius honeſtas obediendi Deo pręcipienti, ideo actus voluntatis imperans aſſenſum fidei poteſt aliquo pacto reſolui in dominium, & pręceptum Dei, ac proinde aſſenſus fidei, cum imperatur per actum obedientię, reſoluitur extrinſecè in motiuum obedientię; & ſi opinio Guillelmi exponatur in hoc ſenſu, eſt vera. Addo actum fidei non ſolùm poſſe imperari ex motiuis generalibus charitatis, religionis, obedientię &c. ſed etiam ex motiuo ſpeciali honeſtatis credendi ſuper omnia Deo obſcurè loquenti, propter ſummam Dei veracitatem, & ſi imperetur ex hoc ſpeciali motiuo, imperatur à virtute ſpeciali, quę communiter vocari ſolet habitus pię affectionis ad credendum, vel habitus pię credulitatis &c.

7. Ad argumentum in contrarium diſtinguo maiorem: obedientia formalis, & propriè dicta non ſolum conuenit voluntati, ſed etiam intellectui, nego: obedientia quędam analogica, proportionalis, & impropria, concedo maiorem; concedo minorem; & nego con-

conſequentiam. Obedientia formalis, & propria eſt virtus amans honeſtatem obediendi Deo, & ex amore huius honeſtatis volens in omnibus obedire Deo; ſed hæc virtus conuenit ſoli voluntati, non intellectui, cum amor ſit actus, non intellectus, ſed voluntatis; ergo obedientia formalis, & propria conuenit ſoli voluntati, intellectui verò conuenit ſolum obedientia quædam analogica, & proportionalis, quæ conſiſtit in hoc, vt ſicut per obedientiam voluntatis volumus facere omnia, quæ Deus præcipit ex hoc præcisè motiuo, quia Deus, qui eſt ſupremus dominus, præcipit, ſic per obedientiam intellectus, hoc eſt per fidem, credimus omnia, quæ Deus dicit, ex hoc præcisè motiuo, quia Deus, qui eſt ſumma veritas, illa dicit.

QVÆSTIO CXII.

Vtrum aſſenſus fidei reſoluatur proximè in ſummam Dei veritatem, & in teſtimonium Dei?

1. PRimo videtur aſſenſus fidei non reſolui in ſummam Dei veritatem. Aſſenſus enim fidei cum ſit ſupernaturalis, non reſoluitur in propoſitiones naturaliter, ſed ſupernaturaliter notas; ſed hæc propoſitio, *Deus eſt ſumma veritas eſt*, naturaliter nota; ergo &c.

2. Secundo, ex dictis qu. 108. aſſenſus fidei reſolui debet in propoſitiones immediatas, & ex terminis credibiles: ſed hæc propoſitio, *Deus eſt veritas, infallibilis*, non eſt immediatè, & ex terminis credibilis, ſed debet demonſtrari; ergo &c.

3. Tertio videtur aſſenſus fidei multò minus poſſe reſolui in hanc propoſitionem, *Deus reuelauit myſteria Trinitatis, Incarnationis &c.* Nam non poteſt reſolui in propoſitionem ex terminis neutram, & non magis connexam cum veritate, quam cum falſitate: ſed propoſitio poſita ex terminis eſt neutra; ergo &c.

4. Reſp. cum S. Thoma 2.2. quæſt. 2. art. 1. quem ſequuntur communiter Theologi, aſſenſum fidei ſaltem proximè reſolui in ſummam Dei veritatem, & in teſtimonium, ſeu reuelationem Dei. Probatur; nam aſſenſus fidei diuinæ proportionali modo reſoluitur, ac aſſenſus fidei humanæ; ſed aſſenſus fidei humanæ proximè reſoluitur in veritatem, & in teſtimonium hominis; ergo aſſenſus fidei diuinæ proximè reſoluitur in veritatem, & in teſtimonium Dei. Probatur minor: nam fides humana reſoluitur in premiſſas, propter quas credimus eſſe vera quę dicuntur ab homine; ſed pręmiſſæ, propter quas credimus eſſe vera quę dicuntur ab homine, ſunt iſtæ; *Hic homo eſt verax, adeoque plerumque verum eſt, quod dicit; ſed dicit hoc, puta, Petrum eſſe mortuum; ergo Petrus eſt mortuus*; ergo fides humana proximè reſoluitur in veritatem, & in teſtimonium hominis; ergo proportionaliter pręmiſſę, propter quas credimus eſſe vera quę dicuntur à Deo, ſunt iſtę: *Deus eſt prima, & infallibilis veritas, ac proindè ſemper verum eſt, quod dicit; ſed Deus dixit, & reuelauit myſteria fidei, puta Deum eſſe trinum, & vnum, Verbum eſſe incarnatum; ergo vera ſunt myſteria fidei, puta quod Deus eſt trinus, & vnus &c.* ergo fides diuina, ſaltem proximè reſoluitur in ſummam veritatem, & in teſtimonium, ſeu reuelationem Dei.

5. Dicendum ſecundo; prima, & infallibilis veritas, in quam proximè reſoluitur aſſenſus fidei, conſiſtit in duabus perfectionibus, altera intellectus, per quam Deus eſt ita ſapiens, vt non poſſit falli, ſed ſit determinatus ad cognoſcendas res, vt ſunt in ſe ipſis; altera voluntatis, per quam Deus eſt ita verax, vt non poſſit mentiri, & fallere, ſed eſt determinatus ad dicendum res, vt ſunt in mente, ſiue intellectu ipſius Dei.

6. Probatur; nam prima, & infallibilis veritas, in quam reſoluitur aſſenſus fidei, eſt per quam Deus meretur, vt ſummè credamus dictis ipſius, & quę proindè mouet ad ſummè credendum Deo; ſed Deus meretur, vt ſummè credamus dictis ipſius, quia eſt ita ſapiens, vt non poſſit falli, & errare in cognoſcendo, & eſt ita verax, vt non poſſit mentiri, & fallere in loquendo; ergo &c. Probatur minor; exiſtimamus enim homines mereri fidem ſuis dictis per hoc, quod per ſapientiam ſint determinati ad cognoſcendum plerumque res vt ſunt in ſe ipſis, & per veracitatem ſint determinati ad plerumque dicendum res, vt ſunt in mente ipſorum, & quo magis ſunt ad hæc determinati, eò cenſemus illos mereri maiorem fidem; & quia nullus homo eſt totaliter determinatus ad hęc duo, ſed quilibet poteſt falli propter defectum ſummę ſapientię, & poteſt mentiri propter defectum ſummę veracitatis, ideo exiſtimamus nullum hominem mereri ſummam fidem; ergo Deus meretur ſummam fidem per hoc, quod ſit ſummè determinatus ad hęc duo.

7. Confirmatur: nam ſi exiſtimaremus Deum eſſe ſummè ſapientem, ac proinde non poſſe falli, ſed eſſe ſummè mendacem, ac proinde ſemper mentiri, vel eſſe ſummè veracem, adeoque non poſſę mentiri, ſed eſſe ſummè inſipientem, ac proinde ſemper falli, & errare, eo ipſo cenſeremus Deum nullam mereri fidem; ergo Deus meretur ſummam fidem per hoc, quod ſit ſummè ſapiens, & ſummè verax, vt explicatum eſt.

8. Poſito, quod aſſenſus fidei diuinę proximè reſoluatur in ſummam Dei veritatem, & in diuinum teſtimonium, quęritur, vtrum non ſolum proximè, ſed etiam vltimò reſoluatur in hęc duo: & quia aſſenſus fidei, & vniuerſaliter omnis aſſenſus intellectualis vltimò reſoluitur in propoſitiones immediatas, quibus aſſentimur propter ſe, quęritur, vtrum per fidem aſſentiamur immediatè ſummę Dei veri-

veritati, & reuelationi, an potius mediatè, & propter aliquod aliud motiuum. Hanc quæſtionem vt diſcutiamus, primò examinabimus, vtrum per fidem immediatè aſſentiamur diuinæ reuelationi: ſecundo, vtrum immediatè aſſentiamur diuinæ veracitati; & tunc ex profeſſo reſpondebimus tribus obiectionibus propoſitis in rationibus dubitandi.

QVAESTIO CXIII.

Vtrum aſſenſus fidei ita proximè reſoluatur in reuelationem Dei, vt vltimò reſoluatur in authoritatem Eccleſiæ, vel in motiua credibilitatis?

1. VIdetur vera ſententia, in quam teſte Cardinali de Lugo diſp. 1. de Fide ſect. 5. nu. 5. videntur inclinare Durandus in 3. diſt. 24. quæſt. 1. nu. 8. & 9. & diſt. 25. qu. 3. Gabriel in 3. quæſt. 2. art. 1. Ochamus in 3. quæſt. 8. Medina lib. 5. de recta in Deum fide, cap. 11. & alij, quod fides licet proximè reſoluatur in authoritatem, & teſtimonium Dei, tamen vltimò reſoluatur in authoritatem, & teſtimonium Eccleſiæ, & in motiua, propter quæ credimus Eccleſiam habere maximam quamdam authoritatem in teſtificando, quæ dicuntur motiua credibilitatis. Primò enim hæc propoſitio, *Deus reuelauit religionem chriſtianam, & catholicam*, eſt neutra, & non eſt propter ſe credibilis; ergo vt credamus Deum reuelaſſe religionem chriſtianam, & catholicam, indigemus alio motiuo: ſed hoc motiuum eſt authoritas, & teſtimonium Eccleſiæ, ideoque interroganti, quare credamus Deum reuelaſſe noſtram religionem? Reſpondemus, quod credimus propter authoritatem, & teſtimonium Eccleſiæ, iuxta illud Auguſtini lib. contra Epiſt. Fundam. cap. 5. *Ego verò Euangelio non crederem, niſi me Catholicæ Eccleſiæ commoueret authoritas*; ergo &c.

2. Secundò cum dubitatur, vtrum Deus aliquid reuelauerit, recurrimus ad Eccleſiam, & ſi Eccleſia per Concilia generalia, vel per ſummos Pontifices definiat Deum hæc reuelaſſe, firma fide credimus Deum hæc reuelaſſe; ergo aſſenſus, quo credimus Deum aliquid reuelaſſe, vltimò reſoluitur in authoritatem, & teſtimonium Eccleſiæ.

3. Tertiò videtur aſſenſus fidei non reſolui vltimò in teſtimonium, & authoritatem Eccleſiæ, ſed in alia motiua, propter quæ credimus Eccleſiam habere ſummam quamdam authoritatem. Hæc enim propoſitio, quod Eccleſia catholica habeat ſummam quamdā authoritatem, & maiorem, quam Eccleſiæ hæreticorum, Gentilium, & Mahometanorum, ex terminis eſt neutra; ergo vt credamus Eccleſiam catholicam habere ſummā quamdam authoritatem, indigemus alijs motiuis; ergo aſſenſus fidei vltimò reſoluitur in motiua, propter quæ credimus Eccleſiam catholicam habere ſummam quamdam authoritatem: & in hæc motiua videtur reſoluiſſe fidem ſuam Auguſtinus to. 6. lib. contra Epiſt. Fundam. cap. 4. dicens; *multa ſunt alia, quæ in eius* (hoc eſt Catholicæ Eccleſiæ) *gremio me iuſtiſſimè teneant. Tenet conſenſio populorum, atque gentium; tenet authoritas miraculis inchoata, ſpe nutrita, charitate aucta, vetuſtate firmata; tenet ab ipſa ſede Petri, cui paſcendas oues poſt reſurrectionē Dominus commendauit, vſque ad præſentem epiſcopatum ſucceſſio ſacerdotum; tenet poſtremò ipſum catholica nomen, quod non ſine cauſa inter tam multas hæreſes, ſic iſta Eccleſia ſola obtinuit, vt cum omnes hæretici ſe catholicos dici velint, quærenti tamen peregrino alicui, vbi ad catholicam conueniatur? nullus hæreticus vel baſilicam ſuam, vel domum audeat oſtendere.*

4. Quartò hæc ipſa, ac præſertim, quod Eccleſia catholica fuerit miraculis inchoata, ſpe nutrita, charitate aucta, quod fuerit nunquam interrupta ſeries Romanorum pontificum B. Petri ſucceſſorum, non ſunt per ſe credibilia, ſed creduntur ſolum propter authoritatem humanam hiſtoricorum; ergo aſſenſus fidei reſoluitur tandem in authoritatem humanam hiſtoricorum. Imò quia plerique, puta pueri, ſimplices, & indocti non legerunt hiſtoricos, credunt hæc propter authoritatem, ac teſtimonium parochorum, concionatorum, & magiſtrorum; ergo fides plurimorum reſoluitur vltimò in authoritatem humanam parentum, parochorum &c.

5. Reſpondeo aſſenſum fidei non poſſe vltimò reſolui in authoritatem Eccleſiæ catholicæ, neque in alia motiua explicata in rationibus dubitandi, tanquam in motiua intrinſeca fidei.

6. Probatur: nam ſi fides vltimò reſolueretur in authoritatem Eccleſiæ materialiter ſumptæ, hoc eſt in quantum abſtrahit ab hoc, quod habeat aſſiſtentiam Spiritus Sancti, crederemus Deum reuelaſſe catholicam religionem ex hoc motiuo, quia Eccleſia catholica materialiter ſumpta teſtatur Deum reuelaſſe catholicam religionem; ſed Eccleſia catholica materialiter ſumpta nihil aliud eſt, quam quædam multitudo hominum certis legibus congregatorum; ergo crederemus Deum reuelaſſe religionem catholicam, quia hæc multitudo hominum id teſtatur; ſed hæc multitudo hominum ex ſe præciſè, abſtrahendo ab hoc, quod habeat aſſiſtentiam Spiritus Sancti, habet authoritatem purè humanam, & fallibilem; ergo fides vltimò reſolueretur in authoritatem purè humanam, & fallibilem, adeoque non poſſet habere ſummam certitudinem, ad quam requiritur, vt vltimò reſoluatur in authoritatem infallibilem, in eaque fundetur, iuxta illud Apoſtoli ad Hebr. 6. *Abundantius volens Deus oſten-*

dere

dere immobilitatem conſilij ſui, interpoſuit iuſiurandum, vt per duas res immobiles, quibus impoſſibile eſt mentiri Deum firmiſſimum ſolatium habeamus.

7. Reſponderi poteſt primò fidem reſolui in teſtimonium Eccleſiæ catholicæ, non purè materialiter, ſed formaliter ſumptæ, hoc eſt vt habentis authoritatem infallibilem propter aſſiſtentiam Spiritus Sancti, per quam eſt *columna, & firmamentum veritatis*, vt dicitur 1. ad Timoth. 3.

8. Reijcitur hæc reſponſio. Nam non eſt per ſe credibile, quod Eccleſia catholica habeat aſſiſtentiam Spiritus Sancti, ac proinde authoritatem infallibilem in teſtificando; ergo ad credendum, quod Eccleſia catholica habet authoritatem infallibilem in teſtificando, indigemus aliquo alio motiuo. De hoc motiuo quæro, quodnam ſit? Si dicatur, quod credo Eccleſiam catholicam habere authoritatem infallibilem in teſtificando, quia Deus reuelauit Eccleſiam eſſe columnam, & firmamentum veritatis, adeoque eſſe infallibilem in teſtificando; contra eſt, nam quod Deus reuelauerit Eccleſiam habere authoritatem infallibilem in teſtificando, non eſt per ſe credibile; ſed reuelationes per ſe non credibiles iuxta ſententiam, quam impugnamus, credimus propter authoritatem Eccleſiæ; ergo in reſolutione fidei committimus circulum vitioſum, dum credimus Deum reuelaſſe noſtram religionem, quia Eccleſia, quæ habet infallibilem authoritatem in teſtificando, teſtatur Deum reuelaſſe noſtram religionem; & credimus eccleſiam habere authoritatem infallibilem in teſtificando, quia Deus id reuelauit.

9. Reſponderi poteſt ſecundo fidem noſtram reſolui vltimò in authoritatem Eccleſiæ, vt confirmatam miraculis, alijſque ſignis ſupernaturalibus ex Auguſtino allatis in tertio argumento.

10. Reijcitur: nam non eſt per ſe credibile, quod authoritas Eccleſiæ fuerit confirmata miraculis, alijſque ſignis ſupernaturalibus; ergo vt id credamus, indigemus alio motiuo, & quæro, quod nam ſit? Si dicatur, quod credo Eccleſiam catholicam confirmatam eſſe miraculis propter reuelationes diuinas contentas in Euangelijs, & Actibus Apoſtolorum, committitur circulus, dum creditur Eccleſiam confirmatam fuiſſe miraculis, quia Deus id reuelauit, & creditur Deum hoc reuelaſſe propter auctoritatem Eccleſiæ confirmatam miraculis, & alijs ſignis ſupernaturalibus. Si verò dicatur, quod Eccleſiam fuiſſe confirmatam miraculis, ac ſignis ſupernaturalibus innoteſcit ſapientibus per teſtimonia hiſtoricorum, indoctis, & rudibus innoteſcit per teſtimonia parentum, parochorum, concionatorum, & magiſtrorum; ergo fides ſapientum reſolueretur in teſtimonium humanum hiſtoricorum, fides rudium, & indoctorum in teſtimonium humanum parentum, parochorum &c.

11. Confirmatur: nam etiam Dæmones, qui vt dicitur Iac. 2. credunt, & contremiſcunt, reſoluunt ſuam fidem merè naturalem in miracula, & alia ſigna, propter quæ conuicti credunt veram eſſe religionem chriſtianam; ergo vt noſtra fides ſupernaturalis, & Infuſa reſoluatur in motiuum perfectius, debet vltimo reſolui, non in hæc ſigna, ſed in reuelationem diuinam, quæ ſola poteſt fundare ſummam, & ſupernaturalem certitudinem.

12. Reſponderi poteſt tertiò ex doctrina S. Auguſtini lib. 22. de Ciuit. c. 8. ipſam fidem, qua Eccleſia toto orbe diffuſa credidit Euangelio, eſſe ita miraculoſam, vt non potuerit mundus credere ſine miraculis, vel ſi credidit ſine miraculis, hoc ipſum ſit maximum, & euidentiſſimum miraculum, & ſignum ſupernaturale, atque infallibile veritatis doctrinæ, quam Eccleſia credit; ſed videmus Eccleſiam toto orbe diffuſam firmiſſimè credere Euangelio; ergo videmus maximum miraculum, & ſignum infallibile veritatis fidei, quam profitemur; ſed in hoc ſigno ſupernaturali, & infallibili poteſt fundari certitudo ſupernaturalis fidei; ergo habemus motiuum infallibile, & ſupernaturale, in quo fundemus certitudinem ſupernaturalem fidei.

13. Reijcitur hæc reſponſio. Nam licet pauci ſapientes poſt multos diſcurſus, & poſt acquiſitam magnam notitiam myſteriorum noſtræ fidei, & modi, quo credidit Eccleſia toto orbe diffuſa, poſſint reſoluere ſuam fidem in motiuum explicatum, quod eſt ſupernaturale, & infallibile, tamen plures ſimplices, & indocti non poſſunt ſic reſoluere ſuam fidem; ſiquidem hoc ipſum, quod Eccleſia toto orbe diffuſa crediderit Euangelio, non aliundè ipſis innoteſcit, quam ex teſtimonio parentum, & parochorum &c. ergo rudes, & indocti reſoluunt ſuam fidem in authoritatem humanam parentum, parochorum &c. ac proinde non poſſunt fundare ſuam fidem in authoritate, & motiuo infallibili.

14. Reſpondet quarto P. Michael de Elizarda libro de forma quærendæ, & inueniendæ veræ religionis, quæſt. 26. quod vt aſſenſus fidei vltimo reſoluatur in diuinam veritatem, & in diuinum teſtimonium, non requiritur, vt intellectus diuinæ veritati, ac diuino teſtimonio aſſentiatur immediatè propter ſe, ſed requiritur, & ſufficit, vt per demoſtrationem moralem habeat certitudinem, & euidentiam moralem de hoc, quod Deus eſt veritas infallibilis, & reuelauit noſtram fidem. Poſito enim, quod intellectus propter motiua adducta in rationibus dubitandi, argumento tertio, habeat moralem certitudinem, & euidentiam de his duobus, nimirum quod Deus eſt veritas infallibilis, & quod reuelauit omnia, & ſingula, quæ creduntur in Eccleſia catholica Romana, poſſu-

mus per fidem omnia, & ſingula hæc credere, vt dicta à Deo, ac proinde illis aſſentiri aſſenſu firmiſſimo, & commenſurato diuinæ veracitati, & diuino teſtimonio, atque excedente rationes, & motiua, quibus probamus infallibilem Dei veritatem, ac diuinam reuelationem. Aſſenſus igitur fidei reſoluitur vltimo in illa motiua, quibus commenſurat ſuam certitudinem; ſed aſſenſus fidei commenſurat ſuam certitudinem diuinæ veritati, ac diuino teſtimonio, non autem rationibus, quibus probatur Deum eſſe veracem, & reuelaſſe myſteria; ergo fides vltimo reſoluitur in diuinam veritatem, diuinumque teſtimonium, non autem in rationes, & motiua, quibus probatur Deum eſſe ſummè veracem, ac reuelaſſe noſtram religionem.

15. Reijcitur hæc ſententia, primò, quia ſupponit neminem poſſe credere myſteria reuelata, niſi prius habeat euidentiam moralem de hoc, quod Deus illa reuelauerit; ſed hoc eſt falſum, vt probatur inferius quæſt. 128. ergo &c.

16. Reijcitur ſecundo, nam euertit duo principia communiter admiſſa, & quæ apud me ſunt certa. Primum principium eſt: eo ipſo, quod habemus euidentiam de præmiſſis, ex quibus logicè infertur aliqua concluſio, & de bonitate illationis, per quam infertur, habemus etiam euidentiam de concluſione illata; ſed iuxta hanc opinionem omnis credens habet euidentiam moralem de hoc, quod Deus eſt ſummè verax, & de hoc, quod myſteria Trinitatis, Incarnationis &c. reuelauit, & tamen non habet euidentiam moralem de ipſis myſterijs, quorũ veritas logicè infertur ex hoc, quod Deus ſit ſummè verax, & talia myſteria reuelauit; ergo &c. Secundum principium eſt; impoſſibile eſt, vt cum alicui propoſitioni aſſentimur vnicè propter aliquod motiuum, maiori certitudine aſſentiamur, quam alijs propoſitionibus, quæ ſunt adæquatum motiuum aſſentiendi, ſiquidem in hac materia euidens eſt illud principium, *propter quod vnumquodque tale, & illud magis*; ſed iuxta hanc ſententiã propoſitionibus iſtis, *Deus eſt trinus, & vnus, Verbum eſt incarnatum*, aſſentimur vnicè, quia Deus eſt veritas infallibilis, & hæc myſteria reuelauit, & tamen maiori certitudine credimus Deum eſſe trinum, & vnum, & Verbum eſſe incarnatum, quam credamus Deum hæc reuelaſſe, ſiquidem de hoc, quod Deus hæc reuelauit, habemus certitudinem ſolum moralem, & commenſuratam euidentiæ ſolum morali probationum; de hoc autem, quod Deus ſit trinus, & vnus, habemus certitudinem maiorem qualibet certitudine naturali, non ſolum morali, & phyſica, ſed etiam mathematica, & metaphyſica, ideoque Auguſtinus lib. 7. Confeſſ. cap. 10. dicit; *facilius dubitarem viuere me, quam eſſe veritatem, quam audiui in corde*, & Chryſoſt. hom. 12. in Epiſt. ad Hebr. dicit: *fides dici non poteſt, niſi circa ea, quæ non videntur, amplius, quam circa ea, quæ videntur, certitudinem quis habuerit*; ergo &c.

17. Obijcies: cum audio à teſte fide digno aliquem librum eſſe S. Auguſtini, ac deinde lego talem librum, firmius propter authoritatem Auguſtini aſſentior ijs, quæ dicuntur in tali libro, quam propter authoritatem teſtis inferioris Auguſtino credam illum librum eſſe Auguſtini; ergo cum propter authoritatem Eccleſiæ, vel propter aliam authoritatem inferiorem diuina, credo Deum reuelaſſe myſteria fidei, firmius propter authoritatem Dei reuelantis poſſum credere myſteria fidei, quam propter authoritatem Eccleſiæ credam Deum reuelaſſe noſtram fidem.

18. Reſpondeo nego antecedens, ac dico, quod ſi ijs, quæ lego, aſſentior adæquatè propter authoritatem Auguſtini, non poſſum firmius ea credere, quàm credam librum illum eſſe Auguſtini; nam *propter quod vnumquodque tale, & illud magis*, adeoque motiuum adæquatum credendi non minus creditur, ſicut motiuum adæquatum amandi non minus amatur. Si tamen ea, quæ lego in libro, non credam præcisè propter authoritatem Auguſtini, ſed etiam propter rationes, vel quas lego in eo libro, vel quæ mihi occurrunt, & propter apparentiam, quam res ipſæ præſeferunt, poſſum firmius propter complexum omnium horum motiuorum credere, quæ lego in eo libro, quam propter authoritatem teſtis fide digni credam librum illum eſſe Auguſtini; ſed per fidem credimus veritatem, & myſteria noſtræ religionis adæquatè ex hoc motiuo, quia noſtra religio, eiuſque myſteria reuelata ſunt à Deo; ergo per fidem non poſſumus maiori certitudine credere veritatem, & myſteria noſtræ religionis, quam credamus noſtram religionem reuelatam fuiſſe à Deo; ergo ſi de hoc, quod Deus reuelauerit noſtram religionem, habemus certitudinem ſolum moralem, ac proindè minorem certitudine naturali, qua credimus vera eſſe, quæ demonſtrantur mathematicè, ac metaphyſicè, etiam de veritate noſtræ religionis habemus ſolum certitudinem moralem, & minorem certitudine naturali, quam habemus de concluſionibus mathematicis, & metaphyſicis; quod eſt abſurdum, & repugnat Auguſtino, ac Chryſoſtomo ſupra citatis.

19. Ad 1. diſtinguo antecedens; hæc propoſitio *Deus reuelauit religionem chriſtianam*, eſt neutra, & non eſt per ſe credibilis intellectui illuminato à Spiritu Sancto, & de hac veritate interius edocto à Deo, nego; intellectui non illuminato à Spiritu Sancto, concedo; & nego conſequentiam. Hæc propoſitio, *Deus reuelauit noſtram religionem*, non eſt neutra, ſed eſt per ſe credibilis intellectui illuminato à Spiritu Sancto, & de hac veritate interius edocto à Deo, vt explicabitur inferius quæ-

ſtione

ſtione 114. & 115. immediatè ſequentibus; ergo intellectus ſic à Deo edoctus poteſt illi propoſitioni aſſentiri propter ſe, nec requiritur, vt illam reſoluat in authoritatem Eccleſię, tanquam in motiuum intrinſecum.

20. Ad authoritatem Auguſtini diſtinguo: credimus Euangelio propter authoritatem Eccleſię, tanquam propter motiuum extrinſecum; concedo; tanquam propter motiuum intrinſecum, nego. Authoritas Eccleſię ſignis, & miraculis confirmata eſt motiuum, propter quod iudicamus honeſtum, ac prudens eſſe credere Deum reuelaſſe Euangelium, & nos obligari ad id firmiſſimè credendum, adeoque eſt motiuum extrinſecum credendi. At motiuum intrinſecum, propter quod credimus Euangelio, eſt, quia Deus illud reuelauit; & intellectui illuminato à Spiritu Sancto proponitur ſufficienter vt immediatè credibile Deum reuelaſſe Euangelium, vt explicabitur quæſt. 114. & 115. Eodem pacto credimus alia myſteria propter diuinam reuelationem per ſe credibilem, tanquam propter motiuum intrinſecum, propter authoritem Eccleſię, propter motiua credibilitatis, propter authoritatem parochorum, magiſtrorum, parentum &c. tanquam propter motiua extrinſeca.

21. Ad 2. Cum dubitamus, vtrum Deus aliquid reuelauerit, recurrimus ad Eccleſiam, vt ex eius authoritate habeamus motiuum extrinſecum credendi. Poſita definitione Eccleſię, eſt prudenter credibile, & credendum Deum reuelaſſe propoſitionem definitam, & tunc illuminamur à Spiritu Sancto, ita vt per talem illuminationem reddatur nobis immediatè credibile Deum reuelaſſe propoſitionem definitam, & credimus propter diuinam reuelationem per ſe credibilem, tanquam propter motiuum intrinſecum.

22. Ad 3. & 4. Motiuum intrinſecum, propter quod credimus Spiritum Sanctum Eccleſiæ catholicæ aſſiſtere, ac proinde Eccleſiam catholicam habere ſummam quamdam authoritatem, eſt, quia Deus id reuelauit, quæ reuelatio intellectui illuminato à Spiritu Sancto eſt per ſe credibilis; alia motiua credibilitatis allata ab Auguſtino, nec non authoritas hiſtoricorum, parentum, parochorum, magiſtrorum &c. ſunt motiua extrinſeca, propter quæ iudicamus nos prudenter poſſe, ac debere credere Deum reuelaſſe religionem catholicam. Poſito hoc iudicio de prudenti credibilitate, non deeſt fidelibus illuminatio Spiritus Sancti reddens reuelationem per ſe credibilem, & ſic proponens ſufficienter motiuum intrinſecum fidei, vt magis explicabitur quæſt. 114. & 115. Quod autem S. Auguſtinus verbis citatis afferat motiua ſolum extrinſeca fidei, ſuaderi poteſt, perpendendo ipſa verba. Dicit enim: *multa ſunt alia, quæ in eius* (hoc eſt Catholicæ Eccleſię) *gremio me iuſtiſſimè tenent. Tenet conſenſus populorum, atque gentium: tenet authoritas miraculis inchoata &c.* Senſus eſt: motiua ſunt multa, propter quæ iudico iuſtiſſimum, & honeſtiſſimum eſſe, vt profitear fidem, quam profitetur Eccleſia catholica, nimirum conſenſus populorum, authoritas miraculis confirmata &c. & quia iudico propter hæc motiua iuſtiſſimum, & honeſtiſſimum eſſe, vt repudiatis omnibus aliis ſectis, profitear fidem Eccleſiæ catholicæ, volo illam profiteri vſque ad mortem, & dependenter ab hac mea libera voluntate, firmiſſimè credo Deum illam reuelaſſe, propter ipſam reuelationem per ſe credibilem, tanquam propter motiuum intrinſecum credendi.

QVAESTIO CXIV.

Vtrum ad credendum ſufficiat reuelatio externa, an requiratur interna illuminatio Spiritus Sancti, quæ ſit partialis locutio Dei?

1. Videtur ad credendum ſufficere reuelatio externa: primò quia ad credendum ſufficiunt reuelationes communes, per quas Deus per Patriarchas, Prophetas, & Apoſtolos reuelauit myſteria toti Eccleſiæ, nec requiruntur reuelationes priuatę, per quas myſteria reuelet ſingulis fidelibus; ſed ſolę reuelationes externę, quæ continentur in Scripturis, & traditionibus, ſunt communes toti Eccleſiæ; reuelationes autem internę, ſi darentur, eſſent priuatæ vniuſcuiuſque; ergo &c.

2. Secundò ſi ad credendum præter reuelationes externas requirerentur reuelationes internę, hæretici, & infideles, qui non credunt reuelationibus externis, quando illis proponuntur per prædicatores Euangelij, poſſent ſe excuſare, dicendo ſe non credere, quia Deus illis interius non reuelat veritatem eorum, quæ à prædicatoribus proponuntur, & ſine interna reuelatione non poſſunt credere; ergo &c.

3. Tertiò licet non poſſit euidenter contra hæreticos, & infideles probari doctrinam noſtrę religionis eſſe veram, tamen poteſt euidenter probari talem doctrinam eſſe prudenter credibilem; ſed ſi doctrina noſtræ religionis non conſtitueretur ſufficienter credibilis per reuelationem externam, non poſſet euidenter probari talem doctrinam eſſe credibilem, ſiquidem reuelatio interna vnicuique non poteſt euidenter probari; ergo &c.

4. Quartò vt dicitur capit. 2. Epiſt. Iacobi, *Dæmones credunt, & contremiſcunt*; ſed Dæmones carent interna reuelatione, & illuminatione Spiritus Sancti; ergo credunt ſolum propter reuelationem externam, ac proindè veritas noſtrę religionis eſt ſufficienter credibilis

bilis propter ſolam reuelationem externam.

5. Quintò eatenus probaretur ad credendum eſſe neceſſariam reuelationem internam, quatenus probatur requiri illuminationem Spiritus Sancti; ſed talis illuminatio non debet eſſe interna Dei reuelatio, & locutio, ſed mera propoſitio reuelationis externæ, per quam externa reuelatio reddatur proximè credibilis; ergo ad credendum non requiritur reuelatio interna.

6. Sextò ſi fides dicitur reſolui etiam in reuelationem internam, coincidimus cum hæreticis, qui fidem ſuam reſoluunt in internum inſtinctum Spiritus Sancti, quo dicunt ſe afflari.

7. Reſp. certum eſſe contra Semipelagianos, quod ad credendum, ſicut oportet, hoc eſt fide infuſa, non ſufficit reuelatio externa propoſita per prædicatores Euangelij, ſed requiritur interna illuminatio Spiritus Sancti. Definita eſt hæc veritas à Concilio Arauſicano 2. can. 7. in quo dicitur. *Si quis per naturæ vigorem bonum aliquid, quod ad ſalutem pertinet vitæ æternæ, cogitare, vt expedit, aut eligere, ſiue ſalutari, id eſt Euangelicæ prædicationi conſentire poſſe confirmat, abſque illuminatione, & inſpiratione Spiritus Sancti, qui dat omnibus ſuauitatem in conſentiendo, & credendo veritati, hæretico fallitur Spiritu.*

Hoc poſito, dubitatur, vtrum interna illuminatio neceſſaria ad credendum debeat eſſe quædam interna ſaltem partialis locutio Dei, an potius ſufficiat, vt ſit mera propoſitio reuelationis externæ, conſiſtens in apprehenſionibus ſupernaturalibus, per quas externa reuelatio proponatur ita, vt poſſit mouere ad credendum fide diuina?

8. Dicendum; interna illuminatio ad credendum neceſſaria debet eſſe quædam ſaltem partialis locutio Dei, & non ſufficit, vt ſit mera propoſitio reuelationis externæ.

9. Probatur; vt enim credamus, Deus debet nos docere interius veritatem eorum, quæ exterius docent prædicatores fidei; ſed docere eſt quoddam loqui; ergo vt credamus, requiritur interna locutio, qua Deus nobis dicat, & reuelet ea, quæ proponuntur exterius.

10. Probatur maior ex Scriptura, & Patribus. Primò Iſaiæ 54. dicitur; *ponam vniuerſos filios tuos doctos à Domino*; ad quem locum alludens Chriſtus Ioan. 6. dicit: *eſt ſcriptum in Prophetis, & erunt omnes docibiles Dei; omnis, qui audiuit à Patre, & didicit, venit ad me*; ſed hæc debent intelligi de doctrina, qua Deus fideles docet interius, vt ex Sancto Auguſtino explicat S. Thomas lect. 5. in cap. 6. Ioan. dicens. *Omnes, qui ſunt in Eccleſia, ſunt docti, non ab Apoſtolis, non à Prophetis, ſed ab ipſo Deo, & ſecundum Auguſtinum, hoc ipſum, quod ab homine docemur, eſt à Deo, qui docet interius*; Matth. 19. *Vnus eſt Magiſter veſter Chriſtus &c.* ergo vt credamus, Deus debet nos docere interius, adeoque debet interius loqui. Confirmatur; nam Chriſtus addit, *omnis, qui audiuit à Patre, & didicit, venit ad me*, ergo vt credendo veniamus ad Chriſtum, debemus audire Patrem interius loquentem, ac proinde illuminatio interior neceſſaria ad credendum debet eſſe quædam interna locutio Patris.

11. Secundò Ioan. 14. dicitur; *ille vos docebit omnia*. Quæ verba explicans S. Thom. lect. 19. in cap. 14. Ioan. dicit: *quæcunque homo doceat extra, niſi Spiritus Sanctus interius det intelligentiam, fruſtra laborat, quia niſi Spiritus Sanctus adſit cordi audientis, otioſus eſt ſermo doctoris. Iob. 3. Inſpiratio omnipotentis dat intelligentiam; & in tantum, vt ipſe filius organo humanitatis loquens non valet, niſi ipſemet interius operetur per Spiritum Sanctum*; ergo ex S. Thoma ad credendum, ita eſt neceſſaria interna locutio Spiritus Sancti, vt ipſemet Chriſtus per locutionem externam non poſſit mouere ad credendum, niſi per Spiritum Sanctum loquatur etiam interius. Sanctus Gregorius homil. 30. in Euangel. explicans hæc eadem verba, *ipſe docebit vos omnia*, dicit; *quia niſi idem Spiritus cordi adſit audientis, otioſus eſt ſermo doctoris*; & paulò poſt ſubdit; *non ergo docenti homini tribuat, quod ex ore docentis intelligit, quia niſi intus ſit, qui doceat, doctoris lingua exterius in vacuum laborat.*

12. Tertiò Ioannes epiſt. 1. cap. 2. dicit; *Et non neceſſe habetis, vt aliquis doceat vos, ſed ſicut vnctio eius docet vos de omnibus, & verum eſt, & non eſt mendacium; & ſicut docuit vos, manete in eo.* Hæc verba explicans Auguſtinus tract. 3. in epiſt. primam Ioan. propè finem dicit. *Iam hic videte magnum ſacramentum fratres. Sonus verborum noſtrorum aures percutit, magiſter intus eſt. Nolite putare quemquam hominum aliquid diſcere ab homine. Admonere poſſumus per ſtrepitum vocis noſtræ; ſi non eſt intus qui doceat, inanis fit ſtrepitus noſter.* Et paulò poſt; *Magiſteria forinſecus adiutoria quædam ſunt; cathedram in cœlo habet, qui corda docet. De Domino dico: Propterea ait & ipſe in Euangelio: nolite vobis dicere magiſtrum in terra. Vnus eſt magiſter veſter Chriſtus: ipſe ergo interius loquatur.*

13. Quarto probatur ex alijs locis Auguſtini. Tract. 53. in Ioan. dicit. *Non ſic loquitur veritas intelligentibus mentibus. Intus loquitur, ſine ſono inſtruit, intelligibili luce perfundit.* Lib. 1. de pecc. mer. & remi. cap. 36. *Lumen verum, quod illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum, ideò dictum eſt, quia nullus hominum illuminatur, niſi ab illo primo lumine veritatis, quod Deus eſt, ne quiſquam putaret ab eo ſe illuminari, à quo aliquid audit, vt diſcat. Non dico quemquam magnum hominem, ſed nec ſi Angelum contingat ei habere doctorem. Adhibetur enim ſermo veritatis extrinſecus actione corporali. Veruntamen neque qui plantat eſt aliquid, neque qui rigat, ſed qui incrementum dat Deus. Audit quippe homo, vel hominem, vel Angelum; ſed vt ſentiat, & cognoſcat verum eſſe quod dicitur, illo lumine intus mens eius aſpergitur, quod in æternum manet.* Et clariſſimè lib. 11. Conf. cap. 3. *Scripſit hæc Moyſes; ſcripſit,*

&

& abije. Nec enim nunc ante me eſt. Nam ſi eſſet, tenerem eum, & per te obſecrarem, vt iſta mihi panderet. Sed vndè ſcirem, an vera diceret? Intus vtique mihi, intus in domicilio cogitationis veritas ſine ſtrepitu ſyllabarum diceret, verum dicit; & ego ſtatim confidenter illi homini tuo dicerem; verum dicis. Plura alia loca poſſent afferri, ſed hæc abundè ſufficiunt. Sanctus enim Auguſtinus vbique ſtatuit tanquam firmiſſimum dogma contra Pelagianos, quod ſicut ad bene agendum non ſufficit lex, & inſtructio externa, ſed requiritur interior gratia illuminationis, & inſpirationis, ſic ad credendum non ſufficit externa reuelatio, eiuſque propoſitio per hominem, vel angelum, ſed requiritur interna reuelatio, & locutio, per quam Deus loquitur ad cor vniuſcuiuſque, & teſtetur vera eſſe, quæ extrinſecus proponuntur. Et in hoc ſenſu poteſt intelligi illud Io. epiſt. 1. cap. 5. *Qui credit in filium Dei, habet teſtimonium Dei in ſe*, hoc eſt habet interius in ſeipſo locutionem Dei, qua teſtatur Chriſtum eſſe filium Dei, & alia myſteria fidei.

14. Quintò probatur ex S. Thoma, qui 2. 2. quæſt. 2. art. 9. ad 3. dicit. *Dicendum, quod ille, qui credit, habet ſufficiens inductiuum ad credendum. Inducitur enim authoritate diuina doctrina miraculis confirmata, & quod plus eſt, interiore inſtinctu Dei inuitantis: vnde non leuiter credit*; ergo S. Thomas docet, quod ad credendum, vltra diuinam doctrinam miraculis confirmatam, & exterius propoſitam, requiritur interior inſtinctus, vt motiuum, & inductiuum credendi, & talem interiorem inſtinctum, vt in Commentario Caietanus aduertit, præponit omnibus alijs motiuis, ac docet eſſe præcipuum motiuum, quia, vt inquit Caietanus; *Solius Dei eſt agere in cor, & ipſe ſpiritus reddit teſtimonium Spiritui noſtro, quod Filij Dei ſumus, quod nemo nouit, niſi qui accipit.*

15. Hinc poteſt concluſio probari ſexto ratione. Vt enim credamus fide diuina, & ſupernaturali, Deus ſua locutione debet tangere, non ſolum aures forinſecus, ſed ipſum cor, & intellectum intrinſecus, & illum eleuare, & mouere ad credendum; ſed non poteſt tangere cor locutione extrinſeca, ſenſibili, & materiali, niſi compleatur, & quodammodo continuetur locutione interna intelligibili, & ſpirituali; ergo ad credendum fide diuina vltra locutionem externam, & ſenſibilem, requiritur locutio interna, & intelligibilis, tangens immediatè cor, ſiuè intellectum hominis.

16. Ad 1, diſtinguo maiorem; ad credendum ſufficiunt reuelationes communes ex obiecto, ſecundum ſpeciem, & quæ nemini negantur, concedo; ſufficiunt reuelationes communes ex ſubiecto, & ſecundum indiuiduum, nego; diſtinguo eodem pacto minorem; & nego conſequentiam. In eodem ſenſu dicitur ad credendum ſufficere reuelationes communes, in quo dicitur ad bene operandum ſufficere auxilia communia; ſed dum dicimus ad operandum ſufficere auxilia communia, dicimus ſufficere auxilia communia ſecundum ſpeciem, non autem dicimus ſufficere auxilia communia ex ſubiecto, & in indiuiduo: nam procul dubio illud numero lumen, & auxilium internum diuinæ gratiæ, quod datur Petro, non datur Paulo; ergo dum dicimus ad credendum ſufficere reuelationes communes, dicimus ſufficere reuelationes communes ſecundum ſpeciem; nam procul dubio illa numero interna locutio, quæ datur in Petro, non datur in Paulo; ſed quæ ſunt communia ſecundum ſpeciem, licet non ſint communia in indiuiduo, ſimpliciter, & abſolutè dicuntur communia, ideòque manus, pedes, oculi &c. dicuntur ſimpliciter, & abſolutè eſſe communes hominibus, quia ſunt communes ſecundum ſpeciem, licet iſti numero oculi, qui ſunt in Petro, non ſint communes alteri homini; ergo reuelatio etiam interna ſimpliciter, & abſolutè dicenda eſt communis. Addo ſufficere reuelationes communes ex obiecto, per quas nimirum reuelantur myſteria communiter ab omnibus credenda, & non requiri reuelationes priuatas ex obiecto, per quas reuelentur quædam extraordinaria, puta, quod aliquis ſit prædeſtinatus, ſit moriturus tali die &c. Debet aduerti, quod ſicut ad bene operandum non ſufficit gratia externa, ſed requiritur interna, quæ diuiditur in ſufficientem, quæ eſt neceſſaria neceſſitate antecedenti, & in efficacem, quæ eſt neceſſaria ſolùm neceſſitate conſequenti, vt dictum eſt quæſt. 62. ſic ad credendum non ſufficit reuelatio externa, ſed requiritur interna, quæ diuiditur in ſufficientem, quæ datur omnibus, dum obligantur ad credendum, & eſt neceſſaria antecedenter, & in efficacem, quæ datur ſolum ijs, qui de facto credunt, & eſt neceſſaria ſolum neceſſitate conſequenti. Nos hoc loco, dum dicimus ad credendum neceſſariam eſſe reuelationem internam, loquimur de ſufficienti, quæ proinde eſt communis omnibus, qui tenentur credere, & eſt neceſſaria neceſſitate antecedenti.

17. Ad 2, diſtinguo maiorem: qui non credunt, poſſent ſe excuſare, dicendo, ſe non credere, quia non habent reuelationem internam, & dicendo hoc mentirentur, concedo; & dicendo hoc non mentirentur, nego. Sicut propoſito ſufficienter præcepto ſupernaturali, Deus dat vnicuique auxilium internum ſufficiens ad illud obſeruandum, ideoque qui ſe excuſat, dicens ſe non obſeruare præcepta ſupernaturalia, quia non habet auxilium internum ſufficiens, mentitur; ſic propoſita ſufficienter per prædicatores Euangelij reuelatione externa de veritate noſtræ religionis, Deus dat vnicuique internam illuminationem, & reuelationem neceſſariam, & ſufficientem ad credendum, ideòque infidelis, & hæreticus ſe excuſans, ac dicens ſe non credere, quia non

habet

habet internam reuelationem, mentitur. Ideo Chriſtus Matth. vltimo cum dixiſſet, *Prædicate Euangelium omni creaturæ*, ſubdit; *qui crediderit, & baptizatus fuerit, ſaluus erit, qui verò non crediderit, condemnabitur*, quia propoſita fide per externam reuelationem, Deus dat vnicuique internam illuminationem, reuelationem, & gratiam neceſſariam, & ſufficientem ad credendum.

18. Ad 3. diſtinguo maiorem: poteſt euidenter probari doctrinam fidei eſſe credibilem fide aliqua abſtrahente à diuina, & humana, concedo; fide diuina, nego: diſtinguo eodem pacto minorem; & nego conſequentiam. Poteſt quidem euidenter probari doctrinam fidei eſſe credibilem fide aliqua abſtrahente à diuina, & humana, ſed non poteſt euidenter probari, ſaltem communiter, doctrinam fidei eſſe credibilem fide diuina, de cuius eſſentia eſt, vt ſit ſupernaturalis, & infallibilis: ſiquidem ſupernaturalitas, & infallibilitas noſtræ fidei non eſt euidens, ſed ſolum eſt certa ex fide. Iam licet ad credendum fide diuina, & infallibili, neceſſaria ſit interna reuelatio ſupernaturalis, quæ non poteſt euidenter probari, tamen motiua externa fidei, vt oſtendetur qu. 122. & ſeq. tanti ſunt ponderis, vt per ipſa poſſit euidenter probari doctrinam fidei noſtræ eſſe prudenter credibilem propter talia motiua, ac negari non poſſe ſine ſumma imprudentia, abſtrahendo ab hoc, vtrum fides, qua poſſunt credi, ſit diuina, & ſupernaturalis, an purè naturalis, & humana.

19. Ad 4. diſtinguo maiorem: dœmones credunt fide merè naturali, fundata in externa apparentia ſignorum, concedo; fide ſupernaturali, & diuina, nego; concedo minorem; & diſtinguo conſequens; ergo ad credendum fide diuina, & ſupernaturali, non eſt neceſſaria interna reuelatio, nego conſequentiam; ad credendum aliqua fide merè naturali, concedo conſequentiam. Dœmones, vtpote qui pollent intellectu perſpicaciſſimo, & naturaliter penetrant externa motiua noſtræ religionis, illis conuicti, fide naturali credunt noſtram religionem fuiſſe reuelatam à Deo, ſed quia carent interna illuminatione Spiritus Sācti non poſſunt id credere fide diuina; ergo ad credendum fide ſupernaturali, & diuina, neceſſaria eſt interna reuelatio, & illuminatio Spiritus Sancti: & ſic argumentum retorquetur.

20. Ad 5. concedo maiorem, & nego minorem. Nam probatum eſt illuminationem neceſſariam ad credendum debere eſſe internam quamdam reuelationem, & locutionem Dei.

21. Ad 6. diſtinguo maiorem: coincideremus cum hæreticis in eo, in quo ſunt hæretici, nego: in eo, in quo non ſunt hæretici, concedo. Certum eſt nos catholicos conuenire cum hæreticis modernis in pluribus, in quibus non ſunt hæretici, puta in admittenda Trinitate diuinarum Perſonarum, Incarnatione Verbi &c. ergo ſimiliter circa reſolutionem fidei conuenimus in hoc, quod ad credendum non ſufficit reuelatio externa, ſed neceſſaria eſt interna illuminatio, ac reuelatio Spiritus Sancti, ſiquidem in his præcisè concedendis non errant, & non ſunt hæretici, ſed hæc acceperunt à catholicis, & antequam fierent hæretici. At diſconuenimus in eo, in quo ſunt hæretici, & in eo, in quo receſſerunt à nobis. Addo multos eſſe factos hereticos, dum voluerunt diſconuenire ab alijs hereticis in eo, in quo non fuerunt heretici; ſiquidem inciderunt in hereſes contrarias, cum fides catholica ſit media inter contrarias hereſes.

22. Sed quæritur, in quo heretici recentiores circa reſolutionem fidei errent, & ſint heretici?

23. Reſpondeo circa hoc punctum duos eſſe errores contrarios. Primus eſt Pelagianorum, vel Semipelagianorum, qui dixerunt ad credendum ſufficere externam propoſitionem Eccleſiæ, & prædicatorum Euangelij, nec requiri internam illuminationem, & inſpirationem Spiritus Sancti, & hic error damnatus eſt à Concilio Arauſicano 2. Can. 7. iam citato. Secundus error eſt recentiorum hereticorum, qui dicunt non dari externam regulam viuam infallibilem credendi, & Eccleſiam non habere infallibilitatem in definiendis ijs, quæ ſpectant ad fidem, ac proindè non eſſe neceſſario acquieſcendum iudicio Eccleſiæ, ſed vnicam regulam infallibilem credendi eſſe ſacram Scripturam, & interiorem illuminationem Spiritus Sancti, quæ illuminatio poſſit eſſe contraria iudicio, ac definitioni Eccleſiæ. Veritas catholica continetur quinque propoſitionibus. Prima eſt: datur regula externa viua, & infallibilis credendi, nimirum Eccleſia, quæ idcircò 1. ad Timotheum 3. vocatur *columna, & firmamentum veritatis*, & eſt infallibilis in ſuis definitionibus, ac proinde acquieſcendum eſt iudicio, ac definitionibus Eccleſiæ, & qui non acquieſcit, eo ipſo eſt hereticus. Secunda propoſitio eſt: ad credendum vltra propoſitionem Eccleſiæ neceſſaria eſt interna illuminatio Spiritus Sancti. Tertia eſt: interna illuminatio Spiritus Sancti non poteſt eſſe difformis, & contraria externo iudicio Eccleſiæ, ideóque inſtinctus contrarius iudicio Eccleſiæ non eſt diuinus, ſed diabolicus, qualis eſt inſtinctus hereticorum. Quarta eſt: de lege ordinaria, quando ſufficienter alicui innoteſcit definitio Eccleſiæ de aliquo myſterio, ſemper Spiritus Sanctus illum interius illuminat, ita vt poſſit credere, ſi velit. Quinta eſt: de lege ordinaria Spiritus Sanctus neminem illuminat, ita vt poſſit credere, niſi cum exterius illi proponitur myſterium à prædicatore legitimo miſſo ab Eccleſia, vel ſaltem ad ipſum peruenit fama doctrinæ, quam docet Eccleſia, iuxta illud Apoſtoli ad Rom. 10. *quomodo credent in quem non audierunt? quomodo audient ſine prædicante? quomodo prædicabunt, niſi mittantur?* De

fama

ſama autem dicit; *& quidem in omnem terram exiuit ſonus eorum, & in fines orbis terræ verba eorum.*

QVÆSTIO CXV.

Vtrum aſſenſus fidei theologicæ vltimò reſoluatur in diuinam reuelationem ſufficienter propoſitam?

1. VIdetur quod non; primo quia vt aſſenſus fidei reſolueretur vltimò in diuinam reuelationem, hæc propoſitio *Deus reuelauit noſtram religionem*, deberet eſſe per ſe credibilis; ſed non eſt per ſe credibilis; ergo &c. Probatur minor; nam ſi illa propoſitio eſſet per ſe credibilis, ad credendum non requireretur, vt proponerentur motiua apta ad ſuadendum Deum reuelaſſe noſtram religionem: ſed debent proponi talia motiua deſumpta ex conſenſu populorum, ex miraculis, ex ſanctitate doctrinæ &c. ergo &c.

2. Secundo ad aſſentiendum propoſitioni ineuidenti indigemus aliquo motiuo diſtincto; ſed hæc propoſitio *Deus reuelauit noſtram religionem*, eſt ineuidens; ergo ad illi aſſentiendum indigemus motiuo diſtincto; ergo non eſt per ſe credibilis neque in illam vltimo reſoluitur aſſenſus fidei.

3. Reſp. aſſenſum fidei theologicæ vltimo reſolui in diuinam reuelationem ſufficienter propoſitam. Probatur: nam aſſenſus fidei theologicæ cum debeat eſſe ſummè certus, debet vltimò reſolui in motiuum firmiſſimũ, & potens fundare ſummam, & ſupernaturalem certitudinem; ſed ſola diuina reuelatio poteſt fundare ſummam, & ſupernaturalem certitudinem, ideòque Chriſtus diuinam reuelationem proponebat, vt fundamentum ſummæ certitudinis, quam exigebat in fide, dicens Matth. 24. *Cælum, & terra tranſibunt, verba autem mea non præteribunt*; ergo aſſenſus fidei debet vltimo reſolui in diuinam reuelationẽ; ſed vt vltimo reſoluatur in diuinam reuelationem, diuina reuelatio debet eſſe per ſe credibilis, non eſt autem per ſe credibilis, niſi cum ſufficienter proponitur; ergo aſſenſus fidei debet vltimo reſolui in diuinam reuelationem ſufficienter propoſitam. Sed explicandum eſt, quæ conditiones requirantur, vt diuina reuelatio ſufficienter proponatur. Vt hoc explicetur.

4. Dicendum ſecundò; de lege ordinaria ad hoc, vt diuina reuelatio, per quam Deus noſtram religionem reuelauit per Patriarchas, Prophetas, & Apoſtolos, & per ipſum Chriſtum filium Dei, ſufficienter proponatur vnicuique, requiruntur tres conditiones. Prima eſt, vt diuina reuelatio proponatur à prædicatore legitimè miſſo, vel vt ſaltem ad noſtram notitiam perueniat per traditionem, & famam deriuatam à prędicatore legitimè miſſo. Probatur ex Apoſtolo ad Rom. 10. *Quomodo credent ei, quem non audierunt? quomodo audient ſine prædicante? quomodo prædicabunt, niſi mittantur?* & paulo poſt; *& quidem in omnem terram exiuit ſonus eorum, & in fines orbis terræ verba eorum*; ergo ad credendum de lege ordinaria requiritur, vt fidem audiamus à prædicatore legitimè miſſo, vel vt ad nos perueniat ſonus, hoc eſt fama, & traditio fidei annunciatæ à prædicatore legitimè miſſo. Secunda eſt, vt proponantur motiua credibilitatis, hoc eſt propter quæ prudenter fide humana credi poſſit doctrinam propoſitam fuiſſe reuelatã à Deo, Doctrina enim fidei cum non apparet vt prudenter credibilis, non ſufficienter proponitur. Tertia conditio eſt, vt Spiritus Sanctus per internam illuminationem, & locutionem nos doceat interius veritatem eorum, quæ ab homine, vel Angelo proponuntur exteriùs, vt quæſtione 114. probatum eſt pluribus authoritatibus, quibus addi poteſt illud Auguſtini lib. de Prædeſt. Sanctor. c. 8. *Qui credunt, prædicatore extrinſecus ſonante, intus à Patre audiunt, atque diſcunt.*

5. Dicendum tertiò: interna illuminatio, & reuelatio eſt ſimpliciter neceſſaria ad credendum fide theologica; externa reuelatio, & propoſitio cum motiuis externis credibilitatis, non eſt ſimpliciter, ſed ſolum de lege ordinaria eſt neceſſaria ad credendũ. Probatur; nam vt patet ex authoritatibus allatis, & præſertim ex illa Auguſtini tract. 3. in cap. 3. Io; *Nos homines admonere poſſumus per ſtrepitũ vocis noſtræ: ſi non ſit intus, qui doceat, inanis fit ſtrepitus noſter.* E conuerſo ſi Deus intus doceat, etiamſi nullus doceat exterius, profecto non eſt inanis doctrina, & locutio Dei docentis interiùs; ergo interna illuminatio, & reuelatio eſt ſimpliciter neceſſaria ad credendum: externa propoſitio cum motiuis externis credibilitatis non eſt neceſſaria ſimpliciter, ſed ſolum de lege ordinaria. Confirmatur; nam licet Deus regulariter etiam ipſis Patriarchis, Prophetis, & Apoſtolis doctrinam fidei reuelauerit per Angelos, tamen aliquando multa reuelauit reuelatione purè interna; ideòque Lyranus præfatione in Pſalmos cenſet Dauidi myſteria contenta in pſalmis reuelata fuiſſe reuelatione purè interna.

6. Dicendum quartò: ad aſſenſũ fidei theologicæ interna illuminatio, & locutio Spiritus Sancti requiritur vt obiectum formale, vel vt complementum obiecti formalis; at externa propoſitio requiritur, non vt obiectum, ſed vt propoſitio obiecti formalis; motiua credibilitatis requiruntur vt motiuum extrinſecum, & vt conditio, ſine qua de lege ordinaria non datur interna illuminatio ſufficiens, quæ eſt vltimum complementum obiecti formalis.

7. Probatur, & explicatur prima pars. Nam cum alicui reuelatur aliquid reuelatione purè interna, ſine reuelatione externa, ſola reuelatio interna eſt obiectum formale, ſeu motiuum credendi; cum autem datur reuelatio

tio externa communis toti Eccleſiæ, & Deus vt proximè poſſimus credere, addit internam illuminationem, tunc talis interna reuelatio eſt complementum vltimum in ratione obiecti formalis. Vnuſquiſque enim credit, quia Deus illum docet: ſed Deus in caſu poſito docet per reuelationem externam vltimò cõpletam per reuelationem internam: ergo obiectum formale, ſeu motiuum eredendi eſt reuelatio externa, vt vltimò completa per internam.

8. Probatur, & explicatur ſecunda pars: nam licet de lege ordinaria ad eredendum requiratur, vt prædicator externus proponat Deum reuelaſſe noſtram religionem, eiuſque myſteria, tamen motiuum credendi *vt quod*, non eſt propoſitio, ſed reuelatio, ideoque in reſolutione fidei, non propoſitio, ſed reuelatio ponitur vt præmiſſa, dicendo, *Deus reuelauit noſtram religionem; ergo noſtra religio eſt vera*.

9. Probatur demum tertia pars: nam fide theologica credimus, non propter motiua credibilitatis, puta propter conſenſum populorum, propter famam miraculorum &c. tanquam propter motiua intrinſeca aſſenſus fidei, ſed credimus purè propter teſtimonium Dei; alioquin fides, non reſolueretur vltimò in ſolum teſtimonium Dei, ſed etiam in motiua humana credibilitatis; ergo motiua credibilitatis non requiruntur vt motiua intrinſeca fidei theologicæ, ſed ſolum vt motiua extrinſeca, & conditiones, ſine quibus Deus non poneret internam illuminationem, & locutionem, vt magis explicabitur in reſponſione ad primum.

10. Ad 1. concedo maiorem, & diſtinguo minorem: hæc propoſitio, *Deus reuelauit noſtram religionem*, cum reuelatio externa eſt vltimò completa per internam illuminationem, & locutionem Spiritus Sancti, non eſt per ſe credibilis, nego; cum reuelatio externa non eſt vltimò completa per illuminationem internam, concedo; & nego conſequentiam. Externa reuelatio facta Apoſtolis, & Prophetis, ac nobis propoſita à prædicatoribus legitimè miſſis, cum non eſt vltimò completa per reuelationem internam, non eſt per ſe nobis credibilis; at cum eſt completa per reuelationem internam, conſtituitur per ſe credibilis. Explicatur exemplo ſenſibili. Color non illuminatus non eſt per ſe viſibilis, neque poteſt per ſe mouere, oculum ad ſe videndum: at color illuminatus eſt per ſe viſibilis, & tunc non ſolum lux, ſed etiam color eſt obiectum formale mouens immediatè ad videndum, licet color non poſſit mouere ſeorſim à luce, ſed ſimul cum luce. Proportionaliter reuelatio externa, quæ non cadit ſub experientiam, ſi non illuminetur per reuelationem internam, quæ cadit ſub experientiam, non eſt per ſe eredibilis; ſed eadem reuelatio externa illuminata per internam, quæ cadit ſub experientiã, ſimul cum interna eſt per ſe credibilis, & eſt motiuum formale fidei.

11. Dices primò: quod cadit ſub experientiam, innoteſcit euidenter; ergo ſi reuelatio interna cadit ſub experientiam, innoteſcit euidenter, quod eſt falſum.

Reſpondeo, diſtinguo antecedens: quod cadit ſub experientiam, innoteſcit euidenter ſub aliqua ratione communi, concedo antecedens; ſub omnibus rationibus particularibus, nego antecedens; & diſtinguo conſequens; ergo ſi reuelatio interna cadit ſub experientiam, innoteſcit euidenter ſub aliqua ratione communi cuiuſdam inſtinctus impellentis ad credendum, concedo; ſub ratione particulari locutionis, & reuelationis diuinæ, nego. Multa, quæ cadunt ſub experientiam, innoteſcunt euidenter ſub aliqua ratione communi, non autem ſub rationibus particularibus: ex. gr. ſæpè cum videmus colorem, talis color cadit ſub experientiam viſus, & tamen de eo innoteſcit euidenter ſolum, quod eſt quidam color, non autem quis color ſit. Similiter cum audimus ſonum, ſonus innoteſcit euidenter ſub ratione ſoni, & non innoteſcit euidenter, quis ſonus ſit. In caſu noſtro cùm credimus, experimur quamdam internam illuminationem, & quemdam inſtinctum ad eredendum, qui inſtinctus eſt interna locutio, & reuelatio Spiritus Sancti; & hic inſtinctus innoteſcit euidenter ſub ratione communi inſtinctus impellentis ad credendum, ſed non innoteſcit euidenter, quod ſit diuina locutio, & reuelatio. Patet ergo, quo pacto hæc propoſitio obiectiua, *Deus reuelauit noſtram religionem*, cum reuelatio externa eſt vltimò completa per internam, ſit per ſe credibilis, & tamen non ſit euidens.

12. Dices ſecundò: non poteſt explicari, in quo conſiſtat hæc interna locutio Dei; ergo &c.

13. Reſp. quod iuxta principia ſatis communiter admiſſa in materia de locutione Angelorum, interna, & intelligibilis Dei locutio paſſiua conſiſtit in quibuſdam apprehenſionibus ſupernaturalibus à Deo nobis infuſis, quas eò ipſo, quod experimur, fit nobis ſufficienter credibile, quod per eas Deus nobis loquitur, & dicit hoc, vel illud obiectum, puta ſe reuelaſſe noſtram religionem &c. Huic internæ locutioni Caietanus 2.2. q.2. art. 9. applicat illud Apoc. 2. *quod nemo nouit, niſi qui accipit*, & de eadem interna locutione Auguſtinus lib. 11. Conf. c. 3. dicit: *intus in domicilio cogitationis, nec hebræa, nec græca, nec latina, nec barbara vox, ſed veritas ſine oris, & linguæ organis, ſine ſtrepitu ſyllabarum diceret, verum dicit*. Apprehenſiones igitur ſupernaturales iam explicatæ ſunt interna Dei locutio; experientia talium apprehenſionum eſt interna, & intelligibilis auditio Dei loquentis. Dum per has apprehenſiones nobis loquitur, & nos docet myſteria noſtræ religionis, illiſque firmiſſimè aſſentimur, diſcimus à Deo, & per fidem accedimus ad Chriſtum, iuxta illud Io. 6. *Omnis, qui audiuit à Patre, & didicit, venit ad me*.

14. Di-

14. Dices tertiò: ſi hæc propoſitio, *Deus reuelauit noſtram religionem*, eſt per ſe credibilis, ad credendum non requiruntur motiua credibilitatis, quibus nimirum ſuadetur Deum reuelaſſe noſtram religionem; ergo &c.

15. Reſp. negando ſequelam. Vt enim illa propoſitio, *Deus reuelauit noſtram religionem*, ſit per ſe credibilis fide theologica, reuelatio externa debet vltimo compleri per internam illuminationem, & locutionem Spiritus Sancti; ſed Deus de lege ordinaria non complet reuelationem externam per internam illuminationem Spiritus Sancti, niſi cum reuelatio externa proponitur cum motiuis credibilitatis, propter quæ ſit prudenter credibilis, & propter quæ iudicemus nos prudenter credere; ergo motiua credibilitatis ſunt neceſſaria, vt motiua extrinſeca, quibus nitatur iudicium de prudenti credibilitate, & vt conditiones, ſine quibus Deus non complet reuelationem externam per internam illuminationem: ideòque aliqui ſcholaſtici dicunt motiua credibilitatis requiri, tamquam quædam præambula ad fidem diuinam. Ratio, quare de lege ordinaria non poſſimus obtinere reuelationẽ internam, niſi cum reuelatio externa nobis proponitur cum motiuis credibilitatis, eſt, quia Deus vult noſtram religionem eſſe prudenter credibilem etiam fide humana; ergo tunc ſolùm per internam illuminationem vltimò complentem reuelationem externam, reddit myſteria fidei prudenter credibilia fide diuina, cum proponuntur motiua credibilitatis, propter quæ ſint prudenter credibilia etiam fide humana. Sicut igitur etſi, *neque qui plantat eſt aliquid, neque qui rigat, ſed qui incrementum dat Deus*, vt dicitur 1. ad cor. 3. tamen Deus de lege ordinaria non dat incrementum, niſi cum homo plantat, & rigat; ſic licet ad credendum fide diuina non moueant intrinſecè motiua credibilitatis, ſed ſola reuelatio vltimò completa per internam reuelationem Spiritus Sancti, tamen Deus de lege ordinaria non mouet ad credendum fide diuina per internam illuminationem, niſi prædicator externus plantet, & riget, proponendo motiua credibilitatis.

16. Ad 2. nego maiorem. Nam ſicut dantur aliquæ propoſitiones per ſe credibiles euidenter, qualis eſt hæc, *omne totum eſt maius ſua parte*, ſic dantur aliquæ propoſitiones per ſe credibiles ineuidenter. Probatur, & explicatur exemplo ſenſibili. Aliquando cum audio vocem Petri, ſed Petrum non video, non innoteſcit mihi euidenter vocem, quam audio, eſſe locutionem Petri, & tamen innoteſcit ita, vt ſit per ſe credibile ineuidenter illam vocem eſſe locutionem Petri, ideoque ad hoc credendum, non indigeo alio motiuo; ergo cum in hac vita Deum non videamus, ſed audiamus Deum intus obſcurè loquentem, licet non innoteſcat euidenter internam illuminationem, & inſtinctum, quem experimur, eſſe locutionem Dei, tamen poteſt eſſe per ſe credibile talem illuminationẽ eſſe locutionẽ Dei.

17. Dices primò: ſi non innoteſcit euidenter illuminationem, quam experimur, eſſe locutionem Dei, innoteſcit ſolum probabiliter; ergo fides reſoluitur in aliquam præmiſſam merè probabilem, ac non certam, & proinde fides non eſt certa, ſiquidem concluſio ſequitur debiliorem præmiſſam.

18. Reſp. nego antecedens, ac dico, quod illuminationem eſſe locutionem Dei, neque innoteſcit euidenter, neque ſolum probabiliter, ſed innoteſcit credibiliter, certò nimirum, & obſcurè. Deus enim pro ſtatu vitæ præſentis regulariter loquitur locutione nobis nõ euidenti, neque ſolum probabili, ſed certa, & obſcurà, vt magis explicabitur inferius. Addo, quod per fidem diuinam credimus Deum reuelaſſe myſteria noſtræ religionis, abſtrahendo ab hoc quod reuelet hoc, vel illo modo; quod autem reuelet reuelatione conſiſtente in hoc, vel illo, non credimus per fidem diuinam, ſed ſolum enunciamus per diſcurſum theologicum, quo proponimus noſtram ſententiam.

19. Dices ſecũdo: quod eſt credibile per fidẽ, eſt credibile ex hoc motiuo, quia Deus id reuelauit; ſed Deum reuelaſſe noſtram religionem eſt credibile per fidem; ergo eſt credibile ex hoc motiuo, quia Deus reuelauit ſe reuelaſſe noſtram religionem; ſed quod Deus reuelauerit ſe reuelaſſe noſtram religionem eſt etiam credibile per fidem; ergo eſt credibile ex hoc motiuo, quia Deus reuelauit ſe reuelaſſe, noſtram religionem, & ſic in infinitum.

20. Reſp. diſtinguo maiorem: quod eſt credibile per fidem vt concluſio eſt credibile ex hoc motiuo, quia Deus id reuelauit reuelatione diſtincta, concedo; quod eſt credibile per fidem vt principium fidei, nego: diſtinguo eodem pacto minorem; & nego conſequentiam. Quod Deus reuelauerit noſtram religionẽ, eſt credibile per fidem, vt primum principium per ſe credibile, in quod vltimò reſoluitur fides; ergo eſt credibile propter ſe, & non propter motiuum reuelationis diſtinctæ. Addo, quod ſicut finis eo ipſo, quod amatur propter ſe, amatur exercitè, & intranſitiuè propter finẽ, cum ipſe ſit finis; ſic reuelatio eo ipſo, quod creditur propter ſe, creditur exercitè, & intranſitiuè propter reuelationem, cum ipſa ſit reuelatio, & ſic credimus Deum reuelaſſe, quia reuelauit.

21. Concludo ex dictis fidem diuinam vltimo reſolui in diuinam reuelationem propoſitam à prædicatore legitimè miſſo, ac miraculis, aliiſque motiuis credibilitatis confirmatam, & vltimò completam internâ illuminatione, & inſtinctu Spiritus Sancti. Motiuum credendi eſt reuelatio externa vltimò completa per internam. Propoſitio, qua talis reuelatio proponitur, non eſt motiuum credendi, ſed eſt applicatio motiui. Miracula, & alia, quæ afferuntur in confirmationem diuinæ reuelationis, non ſunt motiua intrinſeca fidei, ſed motiua extrinſeca fidei, in quantum ſunt motiua iudicij de prudenti credibilitate, &

ſunt conditiones requiſitæ ad hoc, vt Deus reuelationem exteriùs propoſitam compleat interna locutione. Ideò prædicator proponens reuelationem, eamque confirmans, plantat, & rigat motiuum credendi; Deus eidem motiuo incrementum dat, complendo illud interna illuminatione.

22. Addo primò hanc doctrinam contineri citatis verbis S. Th. 2. 2. quæſt. 2. art. 9. ad 3. quibus docet nos induci ad credendum authoritate diuinæ doctrinæ miraculis confirmatæ, & quod plus eſt interiori inſtinctu Dei inuitantis; ſed diuina doctrina nihil aliud eſt, quam externa reuelatio à prædicatore propoſita, qua Deus nos docet: interior inſtinctus eſt interna illuminatio, qua Deus complet externam doctrinam, & reuelationem; ergo motiuum credendi eſt externa reuelatio completa per internam illuminationem, cui, internæ illuminationi S. Thomas dat partes præcipuas in inducendo ad credendum. Confirmatio per miracula comprehendit omnia motiua credibilitatis, quæ motiua requiruntur vt conditiones, & vt motiua extrinſeca aſſenſus fidei.

23. Addo ſecundo, quod quia licet ſit per ſe credibile, tamen non eſt euidens doctrinam nobis propoſitam eſſe locutionem, & verbum Dei, ideo ad hoc, vt recipiamus illam, tamquã verbum Dei, firmiſſimè credendo Deum per prædicatores, & per interiorem inſtinctum nobis loqui, requiritur imperium voluntatis liberè captiuantis intellectum in obſequium fidei; ideoque Apoſtolus 1. ad Theſſal. 2. laudans Theſſalonicenſes, qui crediderant, dicit; *Cum accepiſſetis à nobis verbum auditus Dei, accepiſtis illud, non vt verbum hominum, ſed ſicut eſt verè verbum Dei*.

24. Addo tertiò propoſitionem, qua reuelatio proponitur à prædicatore, poſſe conſiderari ſub duplici conceptu. Primò poteſt conſiderari, in quantùm eſt locutio prædicatoris dicentis religionem noſtram eſſe reuelatam à Deo, & ſub hoc conceptu propoſitio non eſt motiuum credendi, ſed applicatio motiui; nam credimus, non quia prædicator hoc dicit, ſed immediatè propter ipſam reuelationem. Secundo poteſt conſiderari, in quantum eſt locutio ipſius Dei, qui per prædicatorem dicit nobis ſe reuelaſſe noſtram religionem; & ſub hoc conceptu eſt motiuum credendi, & eſt vnum ex conſtitutiuis reuelationis externæ, quæ vltimò completur per internam. Quod propoſitio, ſeu prædicatio noſtræ religionis poſſit ſumi, tum vt locutio, & verbum prædicatoris, tum vt locutio, & verbum Dei, patet ex verbis Apoſtoli paulò ante citatis: *Cum accepiſſetis à nobis verbum auditus Dei, accepiſtis illud, non vt verbum hominum, ſed ſicut eſt verè verbum Dei*. Proportionaliter miracula, & alia motiua credibilitatis ſumi poſſunt, & ſub conceptu miraculi, ſeu operationis mirabilis, & ſub conceptu locutionis Dei; ſiquidem Deus, qui diſponit omnia, & vtitur omnibus, loquitur etiam per miracula, & per famam miraculorum; & ſi miracula ſumantur vt locutio Dei, poſſunt eſſe motiuum credendi, iuxta illud Chriſti Io: 14. *propter opera ipſa credite*, hoc eſt ſaltem ipſa opera, & miracula ſumite vt verbum Dei, & credite, quia Deus loquitur vobis per opera, & miracula. Similiter definitio Eccleſiæ, ſi ſumatur vt locutio Dei loquentis per Eccleſiam, poteſt eſſe motiuum credendi. Cum ergo dicimus propoſitionem externæ reuelationis, miracula, & alia motiua credibilitatis non eſſe motiuũ credendi, loquimur in ſenſu formali, & non negamus hæc eadem poſſe ſumi vt verbum, & locutionem Dei, & ſub hoc conceptu poſſe eſſe motiua intrinſeca credendi.

QVAESTIO CXVI.

Vtrum cum aſſenſu fidei diuinæ infuſæ ſemper, & neceſſariò coniungatur aſſenſus fidei humanæ, & acquiſitæ?

1. Videtur vera ſententia Scoti quæſt. 1. Prologi ſententiarum §. contra concluſionem principalem, & in 3. diſt. 23. quæſt. vnica, Gabrielis in 3. diſt. 23. quæſt. 2. art. 2. Durandi in 3. diſt. 25. quæſt. 3. nu. 4. Cani lib. 2. de locis theologicis, cap. 8. in reſp. ad 4. Vaſq. 1. 2. diſp. 201. cap. 2. & aliorum, qui docent de lege ordinaria cum aſſenſu fidei diuinæ ſemper, & neceſſariò coniungi aſſenſum fidei humanæ, ac acquiſitæ; primò quia vt dictum eſt q. 115. in reſp. ad primum n. 14. obiectum nunquam eſt credibile fide diuina propter externam reuelationem vltimò completam per internam illuminationem, quin idem obiectum ſit etiam prudenter credibile fide humana, propter motiua credibilitatis; ſed fruſtra deberet eſſe credibile fide humana, ſi non deberet credi etiam fide humana; ergo &c.

2. Secundò motiua credibilitatis requiruntur ad hoc, vt diſponant hominem ad credendum fide diuina; ſed non diſponunt ad credendum fide diuina, niſi per hoc, quod moueant ad credendum fide humana, quæ eſt diſpoſitio ad credendum fide diuina; ergo ad credendum fide diuina requiritur, vt ſimul credamus fide humana.

3. Reſp. plures poſſe diſtingui quæſtiones, quæ niſi diſtinguantur, oritur magna confuſio. Prima quæſtio eſt, vtrum de lege ordinaria potentia proxima credendi fide diuina ſemper coniungatur cum potentia proxima credendi fide humana. Ad hanc quæſtionem reſpondeo affirmatiuè, ac dico, quod de lege ordinaria numquam habemus potentiam proximam credendi fide diuina, quin habeamus etiam potentiam proximam credendi fide humana. Probatur; vt enim dictum eſt quæſt. 115. in reſponſione ad 1. num. 14. de lege ordinaria numquam Deus dat internam illuminationem

tionem, per quam conſtituimur proximè potentes credere fide diuina, niſi dum proponuntur motiua credibilitatis, propter quæ poſſimus prudenter credere fide humana Deum reuelaſſe myſteria propoſita.

4. Secunda quæſtio eſt, vtrum de lege ordinaria potentia proxima credendi fide diuina ſemper coniungatur cum actu, quo credimus, & iudicamus noſtram religionem eſſe prudenter credibilem fide etiam humana.

Reſpond. affirmatiuè. Probatur: nam vt infra oſtendetur ex profeſſo q. 122. propoſitis motiuis credibilitatis, euidens eſt, quod propter illa poſſumus prudenter credere etiam fide humana; ſed nunquam habemus potentiam proximam credendi fide diuina, quin proponantur motiua credibilitatis; ergo nunquam habemus potentiam proximam credendi fide diuina, quin nobis ſit euidens, quod propter motiua credibilitatis poſſumus prudenter credere fide etiam humana; ſed intellectus non poteſt non aſſentiri veritati euidenti; ergo nunquam poſſumus credere fide diuina, quin euidenter cognoſcamus poſſe nos prudenter credere fide etiam humana.

5. Tertia quæſtio eſt, vtrum regulariter antequam credimus fide diuina noſtram religionem eſſe veram, credamus hoc idem fide humana propter motiua credibilitatis?

6. Reſp. affirmatiuè. Probatur experientia. Pueri enim, dum à parentibus, parochis, & magiſtris proponitur illis noſtram religionem fuiſſe reuelatam à Deo, incipiunt hoc credere fide humana propter authoritatem proponentium, & propter motiua ab illis propoſita, & ſic paulatim perueniunt ad hoc, vt credant fide diuina propter reuelationem Dei, ſiſtendo in ipſa. Idem proportionaliter dic de infidelibus, cum à prædicatoribus Euãgelij conuertuntur ad fidem. Incipiunt enim credere propter authoritatem prædicatorum, & propter motiua credibilitatis. Ratio eſt, quia ſicut in alijs diſciplinis, ſic in diſciplina, qua addiſcimus fidem, regulariter incipimus ab actibus facilioribus, & imperfectioribus, & ſic peruenimus ad actus difficiliores, & perfectiores; ſed actus fidei humanæ, quo credamus propter motiua credibilitatis, eſt facillimus, & imperfectus; actus fidei diuinæ, quo credamus immediatè propter diuinam reuelationem eſt perfectus, & difficillimus; ergo &c.

7. Quarta quæſtio, eſt, vtrum de lege ordinaria neceſſe ſit, vt in eo inſtanti, in quo credimus fide diuina Deum reuelaſſe noſtram religionem, eiuſque myſteria, hoc idem credamus fide humana propter motiua credibilitatis.

8. Reſp. negatiuè. Ratio eſt, quia cùm per actum imperfectum paulatim procedimus ad perfectum, obtento actu perfecto, non eſt neceſſe, vt retineamus imperfectum, ſed ſolemus ab actu imperfecto ceſſare; ex. gr. cum per fidem humanam, qua credimus aliquam propoſitionem mathematicam eſſe verã propter authoritatem magiſtri docentis, paulatim procedimus ad ſcientiam, qua ſcimus illam propoſitionem eſſe veram propter euidentem demonſtrationem, obtenta ſcientia per demonſtrationem, non eſt neceſſe, vt retineamus actum fidei humanæ, quo credimus illam propoſitionem eſſe veram propter authoritatem magiſtri, imo regulariter ſolemus ceſſare à tali actu fidei humanæ: ſed cum per fidem acquiſitam procedimus ad infuſam, ab actu imperfecto fidei humanæ procedimus ad actum perfectum fidei diuinæ; ergo obtenta fide diuina, non eſt neceſſe, vt retineamus actum fidei humanæ, ſed ſolemus ab illo ceſſare. Confirmatur; nam illi Samaritani, qui, vt dicitur Io. 4. fide humana crediderant Chriſtum eſſe Meſſiam, & Saluatorem mundi propter teſtimonium mulieris Samaritanæ, poſtquam audito Chriſto, & ab eo interiùs illuminati crediderunt fide diuina, depoſuerunt fidem humanam, ac dixerunt ſamaritanæ: *Iam non propter tuam loquelam credimus: ipſi enim vidimus, & ſcimus*, hoc eſt, vt explicat S. Thomas lect. 5. in cap. 4. Ioan. firmiter credimus, *quia hic eſt verè Saluator mundi*; ſed vt docet Auguſtinus tract. 15. in Ioan. Samaritani, qui primò crediderant propter verbum mulieris, ac deinde credunt propter verbum ipſius Chriſti, ſunt figura infidelium, qui cum conuertuntur ad fidem, primo credunt propter teſtimonium Eccleſiæ, in quantum eſt communitas humana, deinde propter ipſam diuinam reuelationem; ergo qui fide diuina credunt immediatè propter diuinam reuelationem, non credunt ampliùs fide humana propter authoritatem Eccleſiæ, & propter motiua credibilitatis, ſed dicunt mulieri, hoc eſt Eccleſiæ: *iam non propter tuam loquelam credimus; ipſi enim audiuimus Chriſtum interiùs loquentem, & teſtantem ſe eſſe Saluatorem mundi*. Sicut autem qui eodem tempore credit aliquid per duos actus, per vnum actum propter authoritatem Petri, per alium actum propter authoritatem Pauli, non poteſt dicere Petro, *Ego non credo propter tuam authoritatem, ſed propter authoritatem Pauli*, ſic ſi eodem tempore per actum fidei humanæ credimus propter authoritatem Eccleſiæ, & per actum fidei diuinæ credimus propter authoritatem Dei, non poſſumus abſolutè dicere, *iam non credo propter authoritatem Eccleſiæ, ſed propter authoritatem Dei*. Docet autem ſatis expreſſè S. Thomas citata lect. 5. in cap. 4. Io. quod licet per fidem humanam, qua credimus propter motiua credibilitatis, manuducamur ad fidem diuinam, qua credimus purè propter diuinam authoritatem, tamen cum peruenimus ad credendum fide diuina propter diuinam authoritatem, non ampliùs credimus propter motiua credibilitatis, dicens. *Recta quidem eſt fides, cùm veritati, non propter aliquid aliud, ſed propter ſeipſam obeditur, & quantum ad hoc dicit, quod mulieri dicebant, quod iam credimus veritati, non propter tuam loquelam, ſed propter ipſam veritatem. Inducunt autem nos ad fidem Chriſti tria. Primò quidem*

dem ratio naturalis; ſecundò teſtimonia legis, & Prophetarum: tertiò prædicatio Apoſtolorum, & aliorum. Sed quando per hæc homo manuductus credit, tunc poteſt dicere, quod propter nullum iſtorum credit, nec propter rationem naturalem, nec propter teſtimonia legis, nec propter teſtimonia aliorum, ſed propter ipſam veritatem tantùm. Hactenus S. Thomas.

9. Quinta quæſtio eſt, vtrum ſaltem actus fidei diuinæ poſſit in eodem inſtanti coniungi cum actu fidei humanæ, quo propter motiua credibilitatis credamur Deũ reuelaſſe noſtram religionem.

10. Reſp. hanc quæſtionem eſſe infra ſoluendam q. 133. cum examinabimus, vtrũ actus fidei diuinę poſſit pro eodẽ inſtãti coniungi cũ actu ſcientiæ, vel opinionis, vel fidei humanæ circa idem obiectum materiale.

11. Ad 1. concedo maiorem, & nego minorem, ac dico, quod motiua credibilitatis pro eo inſtanti, pro quo credimus fide diuina, non proponuntur fruſtra, quia licet non moueant ad fidem humanam, qua propter talia motiua credamus religionem noſtram fuiſſe reuelatam à Deo, tamen mouent ad iudicium euidens, quo propter talia motiua iudicamus credi prudenter poſſe, ac debere noſtram religionem ſuiſſe reuelatam à Deo, ſine quo iudicio dari non poteſt actur fidei diuinę, vt dictũ eſt num. 4. reſpondendo ad ſecundam quæſtionem.

12. Ad 2. Reſp. primò concedo maiorem, & nego minorem, & dico, quod motiua credibilitatis pro eo inſtanti, pro quo elicitur actus fidei diuinę, diſponunt ad talem actum per hoc, quod moueant, & determinent ad iudicium euidens de prudenti credibilitate noſtrę religionis, eiuſque myſteriorum, ſine quo iudicio non poteſt dari actus fidei diuinæ.

13. Reſp. ſecundò concedo maiorem, & diſtinguo minorem: motiua credibilitatis non diſponunt ad fidem diuinam, niſi per hoc, quod moueant ad credendum fide acquiſita pro eo inſtanti, pro quo credimus fide diuina, nego; pro tempore antecedenti, tranſeat; & nego conſequentiam. Sicut timor diſponit ad actum charitatis pro tempore antecedenti, & tamen *perfecta charitas foras mittit timorem*, vt dicitur 1. Io. 4. ſic actus fidei acquiſitæ diſponit ad actũ fidei infuſæ, & tamen pro inſtanti, pro quo elicimus actum fidei infuſæ, ceſſamus ab actu fidei humanæ, & acquiſitæ.

14. Opponuntur plurima teſtimonia Auguſtini, tum libro de vtilitate credendi, præſertim cap. 16. & 17. tum libro contra Epiſtolam fundamenti, cap. 4. & 5. tum lib. 22. de Ciuit. Dei, cap. 8. in quibus docet motiua credibilitatis, ac præſertim miracula, vel famam miraculorum eſſe neceſſaria, vt credamus.

15. Ad hæc teſtimonia reſp. primò, quod, vt dictum eſt n. 5. in reſponſione ad tertiã quæſtionem, regulariter non credimus fide diuina, quin prius per fidem humanam credamus propter motiua credibilitatis; ergo quia regulariter fides humana pręcedere debet diuinam, Auguſtinus docet ad credendum neceſſaria eſſe motiua credibilitatis, & fidem humanam. Ex hoc autem non ſequitur neceſſe eſſe, vt in inſtanti, in quo credimus fide diuina, credamus fide humana.

16. Reſp. ſecundo, quod vt dictum eſt quæſt. 115. nu. 15. in reſponſione ad 1. motiua credibilitatis ſunt neceſſaria, tanquam conditiones ad obtinendam internam illuminationem, ſine qua non poſſumus credere fide diuina; ergo ſunt neceſſaria ad credendum fide diuina.

17. Reſp. tertiò, quod vt dictum eſt num. 4. in reſponſione ad ſecundam quæſtionem, motiua credibilitatis ſunt neceſſaria ad hoc, vt iudicemus religionem noſtram eſſe prudenter credibilem; ſed hoc iudicium eſt neceſſarium, vt deinde credamus religionem noſtram eſſe veram, & reuelatam à Deo; ergo motiua credibilitatis etiam ex hoc capite ſunt neceſſaria ad credendum fide diuina.

18. Infertur, in quo ſenſu Auguſtinus libro contra Epiſt. fund. cap. 4. relato quæſtione 113. in 3. argu. dixerit ſe teneri in catholicæ Eccleſiæ gremio propter motiua credibilitatis per illa verba: *tenet me in catholica Eccleſia gremio conſenſus populorum, & gentium; tenet authoritas miraculis inchoata &c.* Dicendum, quod motiua credibilitatis tenent nos in fide catholica, tanquam motiua extrinſeca, non tanquam motiua intrinſeca fidei diuinæ. Explicatur. Credimus, quia liberè volumus credere; ſed volumus credere, quia iudicamus credendum eſſe catholicæ Eccleſiæ, hoc autem iudicamus propter motiua credibilitatis; ergo licet intrinſecè credamus propter veracitatem Dei reuelantis immediatè credibilem, tamen extrinſecè credimus propter illa motiua, propter quę iudicamus eſſe credendum, hoc eſt propter motiua credibilitatis, ac proinde in fide catholica tenent nos, non ſolum motiua intrinſeca, ſed etiam motiua extrinſeca credendi; ergo rectè dicitur, quod tenent nos in Eccleſia catholica, non ſolum prima veritas reuelans, quæ eſt adæquatum motiuum intrinſecum ad credendum fide diuina, ſed etiam motiua extrinſeca credibilitatis. In eodem ſenſu poteſt intelligi illud eiuſdem Auguſtini cap. 5. eiuſdem libri: *non crederem Euangelio, niſi Eccleſia me moueret authoritas.* Quamuis enim motiuum intrinſecum credendi fide diuina Euangelium fuiſſe [illegible]tum à Deo, ſit ipſa diuina reuelatio per ſe credibilis, tamen motiuum extrinſecum eſt authoritas Eccleſiæ. Nam propter authoritatem Eccleſiæ iudicamus eſſe prudenter credibile, & fide diuina credendum, quod Deus reuelauerit Euangelium.

QVÆ-

QVÆSTIO CXVII.

Vtrum aſſenſus fidei diuinæ vltimo reſoluatur in veritatem infallibilem?

1. Videtur non reſolui: primò, quia aſſenſus fidei vltimò reſoluitur in propoſitiones, ſeù præmiſſas ſupernaturaliter, non autem naturaliter notas; ſed hæc propoſitio *Deus eſt prima, & infallibilis veritas*, eſt naturaliter nota; ergo &c.

2. Secundò ex dictis quæſt.3. aſſenſus fidei debet reſolui in propoſitiones immediatè, & per ſe credibiles; ſed hæc propoſitio, *Deus eſt prima, & infallibilis veritas*, debet demonſtrari, & non eſt immediatè, & per ſe credibilis; ergo &c.

3. Reſp. quod cum quæſt.108. oſtenderimus aſſenſum fidei proximè reſolui in infallibilem authoritatem Dei, & in diuinum teſtimoniũ, quæſtione autem 114. probauerimus aſſenſum fidei diuinæ non ſolum proximè, ſed etiam vltimò reſolui in diuinum teſtimonium, hoc eſt in reuelationem per ſe credibilem, ſequitur, vt examinemus, an, & quo pacto aſſenſus fidei reſoluatur vltimò in infallibilem veritatẽ Dei, tanquam in alteram præmiſſam ſyllogiſmi fidei. In hac igitur quæſtione tria dubia ſunt examinanda inſinuata in rationibus dubitandi. Primum eſt, vtrum ſit lumine naturæ certò, & euidenter notum, Deum eſſe veritatem infallibilem. Secundum eſt, vtrum hoc idem ſit notum ex terminis, vel per ſolam demoſtrationem. Tertium eſt, vtrum aſſenſus fidei diuinæ reſoluatur in veritatem infallibilem, vt lumine naturali cognitam.

4. Dicendum primò, reſpondendo ad primum dubium: lumine naturæ certum, & euidens eſt Deum eſſe veritatem infallibilem. Probatur: nam, vt cum S. Thoma 1. parte, quæſt.3. art.2. docent omnes Theologi, lumine naturæ certum, & euidens eſt Deum dari, & eſſe ens habens omnem perfectionem ſimpliciter ſimplicem; ſed etiam lumine naturæ certum, & euidens eſt veritatem infallibilem, quæ propter infinitam ſapientiam non poſſit falli, & errare, propter infinitam bonitatem non poſſit mentiri, & fallere, eſſe perfectionem ſimpliciter ſimplicem: ergo lumine naturæ certum, & euidens, eſt Deum habere hanc perfectionem, vt ſit veritas infallibilis.

5. Dicendum ſecundo, reſpondendo ad ſecundum dubium; Deum eſſe veritatem infallibilem ſignatè, & in ſenſu conditionato, per lumen naturæ eſt certum, & euidens immediatè ex terminis; Deum eſſe veritatem infallibilem exercitè, & in ſenſu abſoluto, eſt certum, & euidens, non ex terminis, ſed per demonſtrationem. Probatur prima pars. Nam Deum eſſe veritatem infallibilem ſignatè, & in ſenſu conditionato, eſt Deum, ſi datur à parte rei, & non eſt ens pure ſignatum, ſeu cognitum, & purum figmentum intellectus, eſſe veritatem infallibilem; ſed ex terminis eſt notum, Deum, ſi datur à parte rei, eſſe veritatem infallibilem; ergo &c. Probatur minor. Cum enim nomine Dei intelligamus ens habens omnes perfectiones ſimpliciter ſimplices, & cum veritas infallibilis ex ſuo conceptu ſit perfectio ſimpliciter ſimplex, hoc eſt non includens defectum, & in quolibet neceſſaria ad excludendum defectum, ex terminis conſtat Deum, hoc eſt ens habens omnem perfectionem ſimpliciter ſimplicem, ſi datur, habere etiam hanc perfectionem, vt ſit veritas infallibilis.

6. Probatur ſecunda pars. Nam Deum eſſe veritatem infallibilem exercitè, & in ſenſu abſoluto, eſt, Deum non eſſe ens purè ſignatum & purè cognitum, ſed eſſe ens reale habens parte rei omnẽ perfectionem ſimpliciter ſimplicem, ac proinde etiam hanc, vt ſit veritas infallibilis; ſed non ex terminis, ſed per demonſtrationem certum, & euidens eſt, quod Deus de facto datur, & non eſt ens purè ſignatum, & purè cognitum, ac merum figmentum intellectus, adeoque à parte rei habet hanc perfectionem, vt ſit prima veritas infallibilis, vt cum S. Thoma 1.par.quæſt. 1.art.1. docent communiter Theologi; ergo &c.

7. Dicendum tertio, reſpondendo ad tertium quæſitum: aſſenſus fidei diuinæ non poteſt vltimò reſolui in primam veritatem infallibilem, vt lumine naturali cognitam. Probatur: nam aſſenſus fidei eſt certior quolibet aſſẽſu naturali, vt ex Chryſoſtomo, Auguſtino, & alijs PP. dictũ eſt ſupra q.113.n,7. ſed aſſenſus certior non poteſt vltimò reſolui in aſſenſum minus certum; ergo aſſenſus fidei non poteſt vltimo reſolui in aſſenſum naturalem. Confirmatur; nam in præſenti materia valet illud axioma Ariſtotelis, *propter quod vnumquodque tale, & illud magis*, ideoque vt docent omnes, aſſenſus concluſionis non poteſt eſſe certior aſſenſu præmiſſarum, ex quibus vnicè infertur, & eſt impoſſibile, vt cum aſſentimur alicui obiecto materiali propter formale, certius aſſentiamur obiecto materiali, quam formali; ſed myſterijs reuelatis Trinitatis, Incarnationis &c. aſſentimur vnicè propter hoc obiectum formale, quia Deus infallibilis veritas illa reuelauit; ergo impoſſibile eſt, vt certius aſſentiamur myſterijs reuelatis, quam huic propoſitioni, *Deus eſt veritas infallibilis*; ſed ſi huic propoſitioni, *Deus eſt veritas infallibilis*, aſſentiremur aſſenſu purè naturali, certius aſſentiremur myſterijs reuelatis, vtpote quibus aſſentimur aſſenſu ſupernaturali fidei, quam huic propoſitioni, *Deus eſt veritas infallibilis*; ergo &c.

8. Concluditur ex dictis fidem diuinam nõ poſſe vltimo reſolui, & fundare ſuam certitudinem in prima veritate, vt cognita cognitione naturali, ſed eſſentialiter vltimo reſolui, & fundare ſuam certitudinem in prima veritate, vt cognita cognitione ſupernaturali, ac proinde falſam eſſe non ſolum ſententiam, in quam teſte Suario, tomo de Fide diſp.3. ſect.3. incli-

nat

-nat Altiſiodorenſis in Summa lib.3. tract.3. cap.2.quæſt.1. quæ ſententia docet fidem infuſam ſemper vltimò reſolui, ac fundare ſuam certitudinem in prima veritate, vt cognita cognitione naturali, ſed etiam ſententiam, quæ vt docet idem Suarius ſect.6. num.3. eiuſdem diſputationis, videtur eſſe Caietani, quæ ſententia docet fidem infuſam non ſemper, ſed aliquando vltimò reſolui, & fundare ſufficienter ſuam certitudinem in prima veritate, vt cognita cognitione naturali.

9. Licet fides diuina non poſſit reſolui in primam veritatem, vt naturaliter cognitam, tamen aliqua fides humana diſponens ad fidem diuinam poteſt vltimò reſolui, & fundare ſuam certitudinem in prima veritate, vt naturaliter cognita.

10. Ad 1. conc. mai. & diſting. min. Hæc propoſitio *Deus eſt veritas infallibilis*, eſt non ſolum naturaliter, ſed etiam ſupernaturaliter nota, concedo minorem; eſt nota ſolum naturaliter, nego minorem; & diſtinguo conſequens; ergo fides non poteſt reſolui in veritatem infallibilem, vt notam per ſolum lumen naturæ, concedo conſequentiam; vt notam ſupernaturaliter per lumen fidei, nego conſequentiam. Licet Deum eſſe primam veritatem infallibilem innoteſcat per lumen naturæ, tamen innoteſcit etiam multo perfectius, & certius per lumen ſupernaturale fidei infuſæ; fides autem diuina fundat ſuam certitudinem in prima veritate, non in quantum innoteſcit per lumen naturæ, ſed in quantum certius, & perfectius innoteſcit per lumen fidei infuſæ, vt magis explicabitur quæſtione ſequente 118.

11. Ad 2. concedo maiorem, & diſtinguo minorem; hæc propoſitio, Deus eſt veritas infallibilis, naturaliter non eſt per ſe credibilis, tranſeat; ſupernaturaliter, & ſuppoſita reuelatione ſufficienter propoſita, nego. Hæc propoſitio, Deus eſt veritas infallibilis, ſuppoſita reuelatione ſufficienter propoſita, eſt per ſe, & immediatè credibilis, vt explicabitur iam ſequenti quæſtione CXVIII.

QVÆSTIO CXVIII.

Vtrum motiuū, in quod reſoluitur vltimò aſſenſus fidei, ſit prima veritas vt immediatè credita per ipſam fidem, tanquam teſtans, ſe eſſe primam veritatem.

1. PRimo videtur prima veritas non eſſe motiuum fidei, vt credita per ipſum habitum fidei. Habitus enim ſupernaturales proportionaliter reſpondent habitibus naturalibus; ſed concluſionibus, & principijs aſſentimur per diſtinctos habitus naturales, ſiquidem concluſionibus aſſentimur per habitum ſcientiæ, principijs aſſentimur per habitum intellectus, qui idcirco vocatur habitus principiorū; ergo quandoquidem myſterijs reuelatis, quæ ſe habent vt concluſiones, aſſentimur per habitum fidei, huic propoſitioni, *Deus eſt veritas infallibilis*, quæ propoſitio eſt principium, ex quo inferuntur concluſiones fidei, aſſentimur per alium habitum ſupernaturalem diſtinctum ab habitu fidei.

2. Secundò videtur vera ſententia Cardinalis de Lugo diſp.1. ſect.6. num.82. in tomo de fide, docentis contra Suarium, quod licet prima veritas ſit motiuum fidei, vt aſſenſu ſupernaturali credita per ipſum habitum fidei, tamen non eſt motiuum fidei, vt credita propter reuelationem diuinam, ſed debet aliundè cognoſci, vt poſſit mouere ad credenda alia propter reuelationem diuinam. Si enim dicamus ſummam Dei veracitatem non aliundè per fidem innoteſcere, niſi quia Deus reuelauerit ſe eſſe ſummè veracem, incidimus in circulum vitioſum, ac penitus inexplicabilem; ergo &c. Probatur antecedens: nam dum quæritur, *cur credis Deum eſſe veracem?* reſpondemus, *quia Deus teſtatur ſe eſſe veracem*; dum rurſus quæritur, *quare credis Deo teſtanti ſe eſſe veracem?* reſpondere debemus, *quia Deus eſt verax*: ſiquidem teſtimonium mendacis non meretur fidem; ergo credimus Deum eſſe veracem propter teſtimonium, quo teſtatur ſe eſse veracem, & credimus teſtimonio, quia Deus eſt verax, & ſic committitur circulus. Confirmatur: nam in humanis qui credit homini teſtanti ſe eſse veracem, niſi aliundè ei innotuerit veracitas teſtantis, ſtultè credit: ergo ſi per fidem ita crederemus Deo teſtanti ſe eſse veracem, vt non aliundè nobis innoteſceret diuina veracitas, ſtultè crederemus.

3. Tertiò iuxta ſententiam ſatis communem, idem obiectum non poteſt ſimul euidenter cognoſci, & per fidem obſcurè credi; ergo in hac ſententia diuina veracitas, dum euidenter cognoſcitur, non poteſt per fidem obſcurè credi propter reuelationem obſcuram; ergo ſi diuina veracitas eſſet motiuum fidei ſolum vt obſcurè cognita propter diuinam reuelationem, dum cognoſcitur euidenter propter demonſtrationem, non poſſet exercere munus obiecti formalis, ac motiui, & non poſſet mouere ad vllum actum fidei, ac proinde cum euidenter cognoſcimus Deum eſſe veracem, nullum actum fidei poſſemus elicere, quod eſt abſurdum.

4. Quartò etiamſi Deus non reuelaſset ſe eſse ſummè veracem, poſset reuelare alia myſteria, quæ tunc etiam poſsent per fidem credi: ſed in hoc caſu ſumma veracitas Dei eſset obiectum formale fidei, & cum non eſset reuelata, non eſset obiectum formale fidei vt credita propter reuelationem, ſed vt aliunde cognita; ergò obiectum formale fidei poteſt eſse ſumma veracitas Dei, non vt credita propter reuelationem, ſed vt aliunde cognita.

5. Quintò ſi fides vltimò reſolueretur in hanc propoſitionem, *Deus eſt prima veritas teſtans ſe eſſe primam, & infallibilem veritatem*, hanc

pro-

propoſitio deberet eſſe per ſe credibilis; ſed non eſt per ſe credibilis; ergo &c.

6. Reſpondeo, quod quia diximus aſſenſum, quo aſſentimur primæ veritati, quæ eſt obiectum formale fidei, eſſe ſupernaturalem; aſſenſus autem ſupernaturalis debet elici ab habitu ſupernaturali, examinandum eſt primò, à quo habitu ſupernaturali eliciatur talis aſſenſus, num ab habitu fidei, an potius ab alio habitu? Secundo examinandum eſt, vtrum credere debeamus Deum eſſe primam veritatem, quia ipſemet reuelauit ſe eſſe primam veritatem, vel propter aliud motiuum.

7. Dicendum primò, reſpondendo primæ quæſtioni; per eumdem habitum ſupernaturalem, & per ſe infuſum fidei, quo credimus myſteria reuelata, quæ ſunt obiecta materialia fidei, aſſentimur etiam primę veritati, quæ eſt obiectum formale.

8. Probatur primo; nam alioquin contra ſententiam communem theologorum debeæremus admittere duos habitus ſupernaturales per ſe infuſos, alterum, quo credamus Deum eſſe primam veritatem, alterum, quo credamus myſteria reuelata.

9. Probatur ſecundò; nam eadem potentia verſatur circa obiectum materiale, ac circa formale: ſed habitus fidei infuſæ eſt quædam potentia, vt dictum eſt lib. 6. de Gratia, tractatu 3. de Gratia habituali, quæſt. 72. ergo per eundem habitum fidei infuſæ credimus myſteria reuelata, quæ ſunt obiecta materialia, & credimus Deum eſſe primam veritatem.

10. Dicendum ſecundò cum Suario tomo de Fide, diſp. 3. ſect. 3. nu. 4. & ſeqq. reſpondendo ſecundæ quæſtioni: obiectum formale fidei eſt, quod Deus ſit veritas infallibilis, teſtans ſe eſſe veritatem infallibilem, ac proindè per fidem credimus Deo, quia Deus eſt veritas infallibilis, teſtans ſe eſſe veritatem infallibilem.

11. Probatur: nam aſſenſus fidei ideò eſt ſupernaturalis, certiſſimus, & certior quolibet aſſenſu naturali, quia nititur veritate infallibili vt ſupernaturaliter teſtante, & dicente ea, quæ credimus; aſſenſus autem naturalis non nititur veritate infallibili, vt teſtante ea, quibus aſſentimur; ſed ſi per fidem crederemus Deum eſſe veritatem infallibilem, non ex hoc motiuo, quia Deus eſt veritas infallibilis, teſtans ſe eſſe veritatem infallibilem, aſſenſus, quo credimus Deum eſſe veritatem infallibilem, non niteretur infallibili veritate vt ſupernaturaliter docente, & teſtante ſe eſſe veritatem infallibilem; ergo aſſenſus fidei, quo credimus Deum eſſe veritatem infallibilem, non eſſet certiſſimus, ac proindè non poſſet refundere ſummam certitudinem in actus, quibus myſteria reuelata credimus ex hoc motiuo, quia Deus eſt veritas infallibilis; ergo vt ſit certiſſimus, debet credere Deum eſſe veritatem infallibilem ex hoc motiuo, quia Deus eſt veritas infallibilis, teſtans, & docens ſe eſſe veritatem infallibilem.

12. Dices, quod ad hoc, vt actus, quo credimus Deum eſſe veritatem infallibilem, ſit certiſſimus, & nitatur Deo, vt docente, & teſtante ſe eſſe veritatem infallibilem, ſufficit, vt procedat ex ſpeciali illuminatione Spiritus Sancti, qua docet ſe eſſe veritatem infallibilem, licet non nitatur ea illuminatione vt obiecto formali, eo quod non reflectat Deum per illam illuminationem docere, & teſtari ſe eſſe veritatem infallibilem.

13. Sed contra; nam ſumma fidei certitudo oritur ex hoc, quod nitatur Deo, vt docente, & teſtante, tanquam obiecto formali; ergo vt aſſenſus, quo credimus Deum eſſe veritatem infallibilem, ſit ſummè certus, debet niti Deo, vt docente, & teſtante, tanquam obiecto formali. Confirmatur; nam qui credit quæ dicuntur à magiſtro, quia ita dicuntur à magiſtro, vt illi videantur vera, ſed non credit, quia magiſter teſtatur illa eſſe vera, non nititur authoritate magiſtri, vt docentis, & teſtantis; ergo ſi credimus Deum eſſe veritatem infallibilem, Deo per internam illuminationem ita proponente hoc obiectum, vt videatur verum, ſed non credimus, quia Deus teſtatur hoc obiectum eſſe verum, non nitimur authoritate Dei, vt docentis, & teſtantis: ſed aſſenſus fidei deſumit ſuam certitudinem ex eo, quod nitatur authoritate Dei, vt docentis, & teſtantis; ergo aſſenſus, quo credimus Deum eſſe veritatem infallibilem, non haberet ſummam certitudinem, ac proinde non poſſet ſummam certitudinem refundere in actus, quibus credimus myſteria reuelata.

14. Confirmatur primò concluſio. Nam actus ſupernaturalis, quo per fidem credimus Deum eſſe veritatem infallibilem, debet differre ex obiecto formali ab actu naturali, quo, vt dictum eſt quæſt. 116. poſſumus hoc idem credere; ſed in oppoſita ſententia non differret ex obiecto formali, ſed ſolum ex principio effectiuo: ſiquidem actus ſupernaturalis procederet ab habitu fidei, & ab illuminatione ſupernaturali Spiritus Sancti, aſſenſus purè naturalis procederet à principio purè naturali; ergo falſa eſt oppoſita ſententia.

15. Confirmatur ſecundò; nam certitudo ſupernaturalis fidei eſt coniuncta cum captiuitate intellectus in obſequium Dei, vt teſtantis ea, quæ credimus; ſed ſi crederemus Deũ eſſe veritatem infallibilem, & non propter hoc motiuum, quia Deus teſtatur ſe eſſe veritatem infallibilem, certitudo illius aſſenſus non eſſet coniuncta cum captiuitate intellectus in obſequium Dei, vt teſtantis ſe eſſe veritatem infallibilem; ergo &c.

16. Ad 1. diſtinguo maiorem; habitus ſupernaturales proportionaliter correſpondent habitibus naturalibus quoad aliqua, concedo; quoad omnia, nego; concedo minorem; & nego conſequentiam.

17. Et dictis lib. 6. de Gratia quæſt. 72. n. 6. habi-

habitus per ſe infuſi ſunt ſimul potentiæ, & habitus: habitus naturales ſunt ſolum habitus, non autem potentiæ; ergo habitus naturales, & habitus per ſe infuſi quoad hoc non proportionantur; ſed eadem potentia directè verſatur tùm circa obiectum formale, tùm circa materiale; ergo non eſt mirum, quod licet non idem habitus naturalis verſetur directè circa principia, & circa concluſiones; ſiquidem habitus naturalis eſt purus habitus, non autem potentia; nihilominus idem habitus per ſe infuſus fidei directè aſſentiatur, tùm veritati infallibili, vt teſtanti, quæ eſt obiectum formale, & principium credendi, tùm myſterijs reuelatis, quæ ſunt concluſiones, & obiecta purè materialia.

18. Ad 2. nego nos per explicatam ſententiam incidere in circulum vitioſum, & inexplicabilem. Dum ad probandum circulum opponitur, quod cùm quæritur, *cur credis Deum eſſe veracem?* Reſpondemus, quia Deus teſtatur ſe eſſe veracem; dum rurſus quæritur, *cur quæris Deo teſtanti ſe eſſe veracem?* reſpondere debemus, *quia Deus eſt verax, ſeu eſt veritas infallibilis*; nego ſuppoſitum, quod nimirum obiectum formale fidei infuſæ ſit hæc propoſitio incomplexa, *Deus eſt veritas infallibilis*, ac dico, quod obiectum formale fidei infuſæ eſt hæc propoſitio complexa, *Deus eſt veritas infallibilis, teſtans ſe eſſe veritatem infallibilem*; illa verò incomplexa, *Deus eſt veritas infallibilis*, eſt obiectum formale aſſenſus naturalis immediati, vel mediati, vt explicatum eſt quæſtione 116. qui aſſenſus naturalis reſoluitur, vel in terminos, ſi eſt immediatus, vel in demonſtrationem, eiuſque præmiſſas, ſi eſt mediatus.

19. Sed vrgebis: quærenti, cur credis Deum eſſe veritatem infallibilem teſtantem ſe eſſe veritatem infallibilem, non poteſt reſponderi, niſi per circulum vitioſum; ergo non vitatur circulus vitioſus.

20. Reſp. nego antecedens, ac dico illam propoſitionem obiectiuam, vtpotè quæ eſt primum creditum, & primum principium credendi cætera, credi propter ſe ipſam, tanquam propter obiectum formale, proportionaliter, ac primis principijs ſciendi aſſentimur propter ſe ipſa, tanquam propter obiectum formale, vt magis explicabitur in reſponſione ad 5.

21. Ad confirmationē nego antecedens, vniuerſaliter loquendo. Poteſt contingere, vt aliquis, de quo antecedenter ignoremus, vtrum ſit verax, vel mendax, dicat ſe eſſe veracem, & dicat tali modo, vt hoc eius teſtimonium appareat dignum fide; ſed in hoc caſu prudenter poſſumus credere illum eſſe veracem, quia dicit ſe eſſe veracem, & teſtimonium eius apparet dignū fide; ergo à fortiori Deo teſtanti ſe eſſe veritatem infallibilē per teſtimonium ex ſe dignum fide, poſſumus credere Deum eſſe veritatem infallibilem, vt magis explicabitur in reſponſione ad 5.

22. Ad 3. diſtinguo maiorem: idem obiectum ſeorſim non poteſt euidenter cognoſci, & ſimul per fidem obſcurè credi, tranſeat: idem obiectum non poteſt euidenter cognoſci ſeorſim, & ſimul per fidem obſcurè credi, in quantum includitur in alio obiecto complexo, nego: & diſtinguo conſequens: ergo Deum eſſe veritatem infallibilem, non poteſt euidenter cognoſci ſeorſim, & per fidem obſcurè credi ſeorſim, concedo conſequentiā; non poteſt euidenter cognoſci ſeorſim, & per fidem obſcurè credi, in quantum includitur in hoc complexo obſcuro, *Deus eſt veritas infallibilis, teſtans ſe eſſe veritatem infallibilem*, nego conſequentiam. Licet admittamus, quod idem obiectum ſeorſim non poteſt euidenter cognoſci, & ſimul per fidem obſcurè credi ſeorſim, vt dicetur quæſt. 133. tamen debemus concedere, quod idem obiectum ſeorſim poteſt euidenter cognoſci, & ſimul per fidem obſcurè credi, in quantum includitur in alio obiecto complexo obſcuro. Ex. gr. licet dum aliquis cognoſcit euidenter Deum eſſe vnum, non poſſit fide obſcura ſeorſim credere, Deū eſſe vnum, tamen poteſt obſcurè credere Deū eſſe trinum, & vnum, adeoque poteſt credere Deum eſſe vnum, non ſeorſim, ſed in quantum includitur in hoc obiecto complexo, *Deus eſt trinus, & vnus*; ergo proportionaliter in caſu noſtro, cum aliquis cognoſcit euidenter Deum eſſe veritatem infallibilem, non poteſt per fidem obſcurè credere ſeorſim Deum eſſe veritatem infallibilem, ſed poteſt per fidē obſcurè credere hoc obiectum complexum obſcurum, *Deus eſt veritas infallibilis, teſtans exercitè ſe eſſe veritatem infallibilem*, in quo complexo includitur illa propoſitio incomplexa, *Deus eſt veritas infallibilis*: ſed obiectum formale fidei eſt illa propoſitio complexa, *Deus eſt veritas infallibilis, teſtans ſe eſſe veritatem infallibilem*: ergo poteſt aliquis ſimul cognoſcere euidenter Deum eſſe veritatem infallibilem, & ſimul obſcurè credere obiectum formale fidei, & propter obiectum formale credere myſteria reuelata.

23. Ad 4. nego maiorem, ac dico non poſſe Deum reuelare myſteria, & poſtulare, vt illa ſummè credantur, quin ſimul exercitè reuelet ſe eſſe veritatem infallibilem. Ratio eſt, quia vt bene arguit Suarius tomo de Fide diſp. 3. ſect. 6. omnis loquens eo ipſo, quod poſtulat, vt credatur id, quod dicit, teſtatur ſe in eo dicto eſſe veracem; ergo eo ipſo, quod Deus reuelat myſteria, & poſtulat ſuis dictis ſummè credi, teſtatur exercitè ſe eſſe ſummè veracem; ergo poſſumus ſummè credere Deum eſſe veritatem infallibilem teſtantem ſe eſſe veritatem infallibilem, & ab hoc obiecto formali propter ſe credito moueri ad ſummè credendum myſteria reuelata, vt obiecta materialia.

24. Ad 5. concedo maiorem, & nego minorem, ac dico, quod cum Deus per reuelationem externam vltimò completam per in-

ter-

ternam teſtatur ſe eſſe veritatem infallibilem, experienti, & intelligibiliter audienti talem locutionem, eſt per ſe credibile, quod illa eſt locutio veritatis infallibilis teſtantis ſe eſſe veritatem infallibilem; ſed idem eſt credere, quod hæc eſt locutio veritatis infallibilis teſtantis ſe eſſe veritatem infallibilem, ac eredere, quod veritas infallibilis per hanc locutionem teſtatur ſe eſſe veritatem infallibilem; ergo cum Deus per externam reuelationem vltimò completam per internam, teſtatur ſe eſſe veritatem infallibilem, eſt immediatè credibile, quod auctor locutionis eſt veritas infallibilis, teſtans ſe eſſe veritatem infallibilem. Probatur maior, & explicatur argumentum. Nam ſicut homo ante ignotus poteſt locutione, quæ ex ſe appareat fide digna, teſtari ſe eſſe veracem, ſic à fortiori Deus poteſt locutione, quæ ex ſe appareat fide digna, teſtari ſe eſſe ſummè veracem, ac ſe eſſe veritatem infallibilem; ergo ſicut in caſu poſito mihi eſt immediatè credibile, quod illa locutio eſt fide digna, adeoque quod author illius locutionis eſt loquens fide dignus, teſtans ſe eſſe veracem, ſic ſi Deus locutione, quæ ex ſe appareat fide digna, teſtetur ſe eſſe ſummè veracem, eſt per ſe credibile authorem talis locutionis eſſe loquentem ſummè veracem, ac ſumma fide dignum, teſtantem ſe eſſe ſummè veracem.

QVAESTIO CXIX.

Vtrum obiectum materiale fidei ſit veritas reuelabilis, obiectum formale ſit prima veritas, & reuelatio?

1. PRimò videtur obiectum formale vltimum aſſenſus fidei eſſe, tum prima veritas, tum reuelatio. Obiectum enim formale vltimum aſſenſus concluſionis ſunt duæ præmiſſæ per ſe credibiles, propter quas aſſentimur concluſioni; ſed concluſionibus fidei aſſentimur propter iſtas duas præmiſſas per ſe credibiles, nimirum, quia Deus eſt prima veritas, & quia Deus illas reuelauit; ergo vtraque præmiſſa, ac proindè tum prima veritas, tum reuelatio, eſt obiectum formale vltimum aſſenſus fidei.

2. Secundò videtur obiectum formale vltimum aſſenſus fidei eſſe ſola prima veritas, non autem reuelatio. Nam eodem pacto prima veritas eſt obiectum formale vltimum fidei, quo prima, & infinita bonitas eſt obiectum formale vltimum charitatis; ſed ſola prima bonitas eſt obiectum formale vltimum charitatis; ergo ſola prima veritas eſt obiectum formale vltimum fidei.

3. Tertiò obiectum formale vltimum virtutis theologicæ debet eſſe ſolum aliquid increatum, & diuinum, vt patet ex allato exemplo charitatis; ſed fides eſt virtus theologica; ergo obiectum formale vltimum fidei debet eſſe ſola prima veritas increata, reuelatio verò cum ſit creata, non poteſt eſſe obiectum formale vltimum fidei, ſed ſolùm eſt condirio, *ſine qua non*.

4. Quartò videtur obiectum formale vltimum fidei non eſſe prima veritas, ſed Deitas, ſiue infinita perfectio Dei, vt docet Aureolus apud Capreolum in 3. diſtinct. 24. quæſtione vltima, artic. 2. in fine. Quod enim creditur propter aliud, non eſt obiectum formale vltimum, ſed potius illud aliud eſt obiectum formale vltimum; ſed credimus Deum eſſe primam veritatem propter Deitatem, hoc eſt, quia Deus eſt ens habens omnem perfectionem; ergo obiectum formale vltimum fidei non eſt prima veritas, ſed Deitas.

5. Quintò videtur ſola reuelatio eſſe obiectum formale vltimum fidei, prima autem veritas non eſſe obiectum formale vltimum fidei. Obiectum enim formale vltimum eſt, quod creditur propter ſe, quod autem creditur propter aliud, non eſt obiectum formale vltimum; ſed ex dictis quæſtione 118. Deum eſſe primam veritatem credimus, quia Deus teſtatur ſe eſſe primam veritatem, adeoque propter reuelationem; ergo obiectum formale vltimum fidei non eſt prima veritas, ſed reuelatio.

6. Sextò obiectum formale fidei eſt, per cuius aſſenſum fidelis diſtinguitur primò ab infideli; ſed fidelis primò diſtinguitur ab infideli, non per hoc, quod credat Deum eſſe primam veritatem; nam etiam infideles, & hæretici hoc credunt; ſed per hoc, quod credat Deum reuelaſſe noſtram religionem; ergo obiectum formale fidei non eſt prima veritas, ſed reuelatio.

7. Reſp. quod licet obiectum materiale, & formale dicantur multipliciter, tamen vt patet ex S. Thoma 2. 2. quæſt. 1. art. 1. cum agitur de actibus, & habitibus iudicatiuis, nomine obiecti materialis ſolet intelligi id, quod per habitum, vel actum iudicatur, nomine obiecti formalis, abſtrahendo à primariò, & ſecundariò, ſolet intelligi motiuum iudicandi, eo pacto, quo obiecta materialia geometriæ dicuntur concluſiones geometricæ, obiectum formale ſunt prima principia, quæ mouent ad aſſentiendum concluſionibus geometricis; ſed fides eſt actus, vel habitus iudicatiuus; ergo obiectum materiale adæquatum fidei eſt, quod complectitur omnia, & ſola ea, quæ per fidem credimus, aut poſſumus credere, tanquam concluſiones, obiectum formale eſt motiuum credendi; ſed per fidem poſſumus credere omnia, & ſola reuelabilia à Deo; ergo obiectum materiale adæquatum fidei, quod etiam dici ſolet obiectum communitatis, eſt veritas à Deo reuelabilis, vt communiter conceditur.

8. Dicendum ſecundò; obiectum mate-

riale

riale attributionis in fide eſt ſola veritas diuina, reliquæ veritates ſunt obiecta attributa.

Probatur: nam obiectum materiale attributionis in fide eſt illa veritas, quæ primò, & per ſe reuelatur, ita vt reliquæ reuelentur in ordine ad illam; ſed Deus primò, & per ſe reuelat veritates diuinas, in quarum cognitione conſiſtit noſter vltimus finis, & noſtra beatitudo, reliquas autem veritates reuelat ſolum propter aliquem ordinem, quem habent ad veritates diuinas; ergo ſola veritas diuina eſt obiectum materiale attributionis in fide, reliquæ veritates ſunt obiecta attributa; & quia veritas diuina realiter eſt ipſa prima veritas, ideo vt docet S. Thomas eodem artic. 1. dici poteſt, quod ipſa prima veritas eſt obiectum materiale fidei, intellige, *attributionis*.

9. Dicendum tertiò; obiectum formale fidei, ſeu motiuum credendi eſt ipſa prima veritas reuelans. Probatur; nam obiectum formale fidei eſt motiuum credendi omnia, quæ credimus per fidem; ſed omnia, quæ credimus per fidem, credimus ex hoc motiuo, quia Deus, qui eſt prima veritas, illa reuelauit; hoc autem dicimus primam veritatem reuelantem; ergo &c.

10. Dicendum quartò: tum prima veritas increata, tum reuelatio creata eſt obiectum formale fidei, abſtrahendo à primario, & ſecundario. Probatur: nam obiectum formale, abſtrahendo à primario, & ſecundario, ſunt illæ præmiſſæ per ſe credibiles, per quas explicatur, quod Deus ſit prima veritas reuelans; ſed quod Deus ſit prima veritas reuelans explicatur per has duas præmiſſas per ſe credibiles, *Deus eſt prima veritas infallibilis, teſtans ſe eſſe primam veritatem infallibilem; Deus reuelauit hoc, & hoc*; ergo tum prima veritas increata, tum reuelatio creata eſt obiectum formale fidei, abſtrahendo à primario, & ſecundario.

11. Dicendum quinto: obiectum formale primarium fidei diuinæ eſt ſola prima veritas increata, reuelatio creata eſt obiectum formale ſecundarium. Probatur: nam obiectum formale primarium fidei eſt illud, quod non ſolum firmiſſimè creditur immediatè, ſed creditur vt prima, & fundamentalis ratio credendi reliqua: quod autem creditur quidem propter ſe, ſed non vt prima, & fundamentalis ratio credendi firmiſſimè reliqua, ſed cum reſpectu ad aliam rationem priorem, eſt obiectum formale ſecundarium; ſed per fidem non ſolum firmiſſimè, & immediatè credimus Deum eſſe primam veritatem, ſed etiam credimus hoc vt primam, & fundamentalem rationem firmiſſimè credendi reliqua, reuelationem autem credimus quidem propter ſe, ſed non credimus illam, vt primam, & fundamentalem rationem credendi, ſed propter reſpectum, quem habet ad primam veritatem, tanquam ad rationem priorem; ergo &c. Confirmari poteſt argumentum exemplo charitatis, quod afferetur in reſponſione ad 2. & 3.

12. Dicendum ſextò: obiectum formale fidei in ſenſu reali eſt tum Deitas, tum prima veritas, in ſenſu formali, & proprio non eſt Deitas, ſed prima veritas.

13. Probatur prima pars; nam cum realiter idem ſit Deitas, ac prima veritas, in ſenſu reali poteſt dici, quod obiectum formale fidei ſit tum Deitas, tum prima veritas. Verum hic modus loquendi eſt valdè materialis, ſiquidem in hoc ſenſu poſſet etiam dici, quod immenſitas, æternitas &c. ſit obiectum formale fidei. Melius igitur probatur ſecundò eadem prima pars. Quando enim aliqua præmiſſa per ſe credibilis dicitur eſſe obiectum formale aſſenſus, quo aſſentimur concluſioni illatæ ex tali præmiſſa, vterque terminus illius præmiſſæ dicitur obiectum formale, ideoque illa præmiſſa dicitur credibilis ex terminis; ſed hæc præmiſſa, *Deus eſt prima veritas*, conſtat ex duplici termino, ſubiecto nimirum, quod eſt Deus, & prædicato, quod eſt prima veritas; ergo tum Deus, ſiue Deitas, tum prima veritas poteſt dici obiectum formale.

14. Probatur iam ſecunda pars; nam in ſenſu formali, & ſtricto obiectum formale fidei eſt illa perfectio formalis, propter quam Deus, præſcindendo ab aliis perfectionibus formalibus, intelligitur mereri ſummam fidem; ſed Deus propter perfectionem formalem primæ, & infallibilis veritatis, præſcindendo ab aliis perfectionibus æternitatis, immenſitatis, &c. intelligitur mereri ſummam fidem; at per perfectionem Deitatis, præſcindendo ab hoc, quod includat perfectionem formalem primæ, & infallibilis veritatis, non intelligitur mereri ſummam fidem; ergo &c.

15. Ad 1. concedo totum, ſed dico quod argumentum probat tum primam veritatem increatam, tum reuelationem creatam eſſe obiectum formale fidei, abſtrahendo à primario, & ſecundario, quod conceſſimus concluſione 3. ſed non probat vtramque eſſe obiectum formale primarium, quod ſolum negauimus concluſione 6.

16. Ad 2. tranſeat maior, & diſtinguo minorem: ſola infinita bonitas eſt obiectum formale primarium charitatis, & vt finis *cui*, concedo minorem; eſt obiectum formale, abſtrahendo à primario, & ſecundario, à fine *cui*, & fine *qui*, nego minorem; & nego conſequentiam. Eſt doctrina communiter recepta, quam ex Ariſt. 2. de Anima, text. 33. & 37. tradit Vaſquez 1. 2. diſput. 2. cap. 3. quod cum amamus aliquem amore amicitiæ, atque illi volumus bonum, is, cui volumus bonum, eſt finis *cui*, bonum, quod volumus, eſt finis *qui*, & tum finis *cui*, tum finis *qui* per ſe amabilis eſt obiectum formale indiuiſibiliter mouens ad amorem, licet finis *cui* cū ſit finis principalior, ſit obiectum formale pri-

primarium, finis *qui* cum ſit finis minus principalis, ſit obiectum formale ſecundarium, & aliquo pacto ametur ratione finis *cui* primarii, qui ſolus amatur, vt prima, & fundamentalis ratio amandi reliqua; ſed per charitatem amamus Deum amore amicitiæ, eique volumus bona etiam extrinſeca, & creata, puta gloriam extrinſecam, ſanctificationem nominis, adimpletionem voluntatis, perfectam obedientiam præceptorum, iuxta illud Chriſti Ioan. 4. *ſi diligitis me, mandata mea ſeruate*: ergo Deus eſt finis *cui* charitatis, bona autem extrinſeca ſunt finis *qui* eiuſdem, ac proindè non ſola bonitas increata Dei, quæ eſt finis *cui*, ſed etiam bonitas creata extrinſecorum bonorum, quæ eſt finis *qui*, eſt obiectum formale charitatis, licet bonitas increata ſit obiectum formale primarium, bonitas creata extrinſecorum bonorum ſit obiectum formale ſecundarium, quod aliquo pacto amatur ratione bonitatis diuinæ, quæ amatur, vt finis *cui*, & vt ratio prima, & fundamentalis amandi reliqua; ſed vt explicatum eſt, prima veritas increata eſt obiectum formale primarium fidei, & eſt perſona, cui credimus, ac prima, & fundamentalis ratio firmiſſimè credendi reliqua; reuelatio verò eſt obiectum formale ſolum ſecundarium, quod firmiſſimè creditur propter reſpectum ad primam veritatem increatam, cui credimus; ergo procedit proportio inter fidem, & charitatem.

17. Ad 3. diſtinguo maiorem: obiectum formale primarium virtutis theologicæ debet eſſe ſolum aliquid increatum, & diuinum, concedo; obiectum formale, abſtrahendo à primariò, & ſecundariò, nego maiorem; concedo minorem; & diſtinguo eodem pacto conſequens. Ex allato exemplo charitatis patet obiectum formale virtutis theologicæ, abſtrahendo à primario, & ſecundario, poſſe eſſe aliquid creatum, vt etiam docet Cardinalis de Lugo, tomo de fide, diſput. 1. ſect. 5. num. 72. ſed nos dicimus reuelationem creatā eſſe ſolum obiectum formale ſecundarium fidei; ergo &c.

18. Ad 4. diſtinguo maiorem: quod creditur propter aliud, quod neque ſit ſubiectum, neque prædicatum propoſitionis per ſe credibilis, ſed ſit tertius, & medius terminus, non eſt obiectum formale vltimum, concedo; quod creditur propter aliud, quod ſit ſubiectum, vel prædicatum propoſitionis per ſe credibilis, non eſt obiectum formale vltimum, nego; diſtinguo eodem pacto minorem; & nego conſequentiam. Vt colligitur ex S. Thoma 2. 2. quæſt. 1. artic. 2. obiectum formale poteſt aſſignari dupliciter; primo per modum integræ propoſitionis obiectiuæ; ſecundo per modum termini. Si aſſignetur per modum integræ propoſitionis obiectiuæ, tota propoſitio immediatè credibilis eſt obiectum formale; ſed hæc propoſitio, *Deus eſt prima veritas &c.* eſt immediatè credibilis, vt oſtenſum eſt quæſtione 118. ergo tota hæc propoſitio eſt obiectum formale vltimum fidei. Si obiectum formale aſſignetur per modum termini, & propoſitio ſit credibilis ex terminis, vterque terminus eſt obiectum formale; ſed illa propoſitio, *Deus eſt prima veritas*, eſt credibilis immediatè ex terminis ab intellectu illuminato à Spiritu Sancto; ergo vterque terminus, hoc eſt tum Deus, tum prima veritas eſt obiectum formale, ita tamen, vt Deus ſit obiectum formale in ſenſu quodam materiali, prima veritas ſit obiectum formale in ſenſu formali, & ſtricto, vt explicatum eſt concluſione 6. ideòque ſimpliciter, & abſolutè obiectum formale fidei per modum termini debet aſſignari prima veritas

19. Ad 5. diſtinguo maiorem: quod creditur propter aliud non contentum in ſubiecto, vel prædicato propoſitionis per ſe credibilis, non eſt obiectum formale vltimum, concedo; quod creditur propter aliud contentum in ſubiecto, vel prædicato propoſitionis per ſe credibilis, non eſt obiectum formale vltimum, nego; diſtinguo eodem pacto minorem; & nego conſequentiam. Dictum eſt quæſtione 118. primum principium fidei eſſe hanc propoſitionem per ſe credibilem, *Deus eſt prima veritas per reuelationem myſterij exercitè teſtans ſe eſſe primam veritatem*; ſed in hac propoſitione teſtimonium, ſeu reuelatio eſt pars prædicati; ergo dum hæc propoſitio creditur propter teſtimonium, & reuelationem, creditur propter aliquid, quod eſt pars prædicati, & non eſt terminus tertius, ac medius; ergo creditur propter ſe, & propter ſuos terminos: ſiquidem ad hoc, vt propoſitio obiectiua non ſit immediata, requiritur, vt credatur propter tertium, & medium terminum, vt docent omnes in ſummulis, & in libris priorum, & poſteriorum; ergo cum illa propoſitio ſit per ſe, & immediatè credibilis intellectui illuminato à Spiritu Sancto, poteſt eſſe obiectum formale vltimum fidei.

20. Ad 6. concedo maiorem, & diſtinguo minorem: fidelis non diſtinguitur ab infideli per hoc, quod credat incomplexè Deum eſſe primam veritatem, concedo; per hoc, quod credat complexè Deum eſſe primam veritatem per reuelationem myſterij exercitè teſtantem ſe eſſe primam veritatem, nego; & diſtinguo eodem pacto conſequens. Infidelis aſſentitur quidem iſti propoſitioni incomplexæ ſeorſim propoſitæ, *Deus eſt prima veritas*; at propoſita ſufficienter reuelatione, per quam redditur per ſe, & immediatè credibilis hæc propoſitio complexa, *Deus eſt prima veritas per reuelationem noſtræ religionis exercitè teſtans ſe eſſe primam veritatem*, non aſſentitur huic propoſitioni; ſed prima veritas eſt obiectum formale fidei, non ſeorſim, ſiquidem ſeorſim cognoſcitur per lumen naturale, & ſine reuelatione, ſed ſolum in quantum includitur in hac propoſitione complexa, *Deus*

eſt prima veritas per reuelationem noſtræ religionis, ac myſteriorum exercitè teſtans ſe eſſe primam veritatem; ergo infidelis non aſſentitur primæ veritati, in quantum eſt obiectum formale fidei; ergo fidelis diſtinguitur ab infideli per hoc, quod aſſentiatur primæ veritati, in quantum includitur in ea propoſitione complexa, ac proindè prima veritas vt incluſa in ea propoſitione eſt obiectum formale fidei, per cuius aſſenſum fidelis diſtinguitur ab infideli.

QVAESTIO CXX.

Vtrum Deum eſſe ſummè veracem poſſit credi vt concluſio, & vt obiectum materiale fidei?

1. Videtur non poſſe; concluſio enim ſaltem formaliter debet diſtingui à præmiſſis: cuius ratio eſt, quia diſcurſus eſt progreſſus intellectualis ab vna veritate in aliam: ſed hæc concluſio, *Deus eſt ſummè verax*, non diſtinguitur formaliter à prima præmiſſa fidei, quæ ex dictis quæſt. 118. eſt, *Deus eſt prima veritas exercitè teſtans per reuelationem myſterij ſe eſſe primam veritatem*; ergo &c.

2. Reſp. quod Deum eſſe ſummè veracem poteſt credi, non ſolum vt obiectum formale, ſed etiam vt obiectum materiale, & vt concluſio fidei. Ratio eſt, quia quidquid à Deo eſt reuelatum, non ſolum exercitè, & indirectè, ſed etiam ſignatè, & directè, poteſt credi vt obiectum materiale, & vt concluſio per diſcurſum ſaltem virtualem illata ex præmiſſis fidei; ſed Deum eſſe ſummè veracem, reuelatum fuit directè, & ſignatè in pluribus locis ſcripturæ, & præſertim cum ad Rom. 3. dicitur, *Eſt autem Deus verax, omnis autem homo mendax*: ergo &c.

3. Ad argumentum in contrarium diſtinguo maiorem: concluſio debet ſaltem formaliter diſtingui à præmiſſis, & non ſufficit diſtinctio obiecti incomplexi à complexo, nego; & ſufficit hæc diſtinctio, concedo; diſtinguo eodem pacto minorem; & nego conſequentiam. Ad concluſionem diſcurſus latiſſimè ſumpti ſufficit, vt concluſio diſtinguatur à præmiſſis qualibet diſtinctione, vel minus expliciti à magis explicito, vel obiecti incomplexi à complexo. Probatur, & explicatur exemplis. Valet enim hæc argumentatio, *Petrus, & Paulus currunt; ergo Petrus currit*, & tamen conſequens, ſeu concluſio differt ab antecedenti ſolum vt obiectum incomplexum à complexo. Similiter valet: *Deus eſt vnus: Deus eſt trinus; ergo Deus eſt trinus, & vnus*; & tamen conſequens differt ab antecedenti ſolùm vt propoſitio complexa à propoſitione incomplexa; ergo licet hæc propoſitio, *Deus eſt prima veritas* differat ab hac propoſitione, *Deus eſt prima veritas reuelans ſe eſſe primam veritatem*, ſolum vt propoſitio incomplexa à propoſitione complexa, nihilominus poteſt ex illa inferri per diſcurſum latè ſumptum, ac poteſt credi per fidem, vt obiectum materiale, ita vt ex illa alia inferatur, tanquam ex obiecto formali. Simili modo explicatur, quo pacto per fidem credi poſſit vt concluſio, quod Deus eſt, licet hæc veritas, *Deus eſt*, includatur in maiori fidei, qua affirmatur Deus abſolutè, & non ſolum in ſenſu conditionato eſſe prima veritas.

4. Debet aduerti multas regulas ſyllogiſticas valere ſolum de diſcurſu ſtrictè, non autem latè ſumpto: ex. gr. eſt regula, quod diſcurſus, ſiue argumentatio debet conſtare ex tribus ſaltem terminis, & tamen vna propoſitio conuertitur in aliam per diſcurſum, ſiue argumentationem conſtantem ex duobus tantum terminis, vt cum dicitur, *omnis homo eſt animal; ergo aliquod animal eſt homo*.

QVAESTIO CXXI.

Vtrum aſſenſus fidei includat diſcurſum formalem, vel ſolum virtualem?

1. Videtur non includere vllum diſcurſum, primò quia in omni diſcurſu formali, vel virtuali certiores ſumus de præmiſſis, quam de concluſione, iuxta axioma Ariſtotelis, & commune, *propter quod vnumquodque tale, & illud magis*; ergo per fidem certiores eſſemus de hoc, quod Deus reuelauerit noſtram religionem, quam de veritate noſtræ religionis; ergo de veritate noſtræ religionis non haberemus certitudinem ſuper omnia.

2. Secundò in omni diſcurſu certitudo de concluſione pendet à certitudine de bonitate illationis; ſed certitudo de bonitate illationis eſt merè naturalis; ergo certitudo de concluſionibus fidei penderet ab aliqua certitudine merè naturali, quod repugnat. Nam certitudo fidei, cum ſit maior omni certitudine naturali, non poteſt pendere ab vlla certitudine merè naturali.

3. Reſp. diſcurſum, prout abſtrahit à formali, & virtuali eſſe, per quem propoſitioni per ſe non notæ, aut per ſe non credibili, aſſentimur propter connexionem, quam habet cum alijs propoſitionibus per ſe notis, vel per ſe credibilibus, aut quæ tandem inferuntur ex propoſitionibus per ſe notis, & per ſe credibilibus.

4. Diuiditur in formalem, & virtualem. Diſcurſus formalis eſt, quo intellectus per actus diſtinctos ab aſſenſu propoſitionum per ſe notarum, vel per ſe credibilium, procedit ad aſſentiendum propoſitionibus per ſe non notis, vel per ſe non credibilibus, ſed connexis cum propoſitionibus per ſe notis, vel

per ſe credibilibus. Diſcurſus virtualis eſt, quo intellectus eodem actu aſſentitur propoſitioni per ſe notæ, vel per ſe credibili, & propter illam propoſitioni obiectiuæ per ſe non notæ, vel per ſe non credibili connexæ cum propoſitione per ſe nota, vel per ſe credibili.

5. Certum eſt, & ab omnibus ſupponitur aſſenſum fidei includere diſcurſum formalem, vel virtualem. Ratio eſt, quia per actum fidei myſterijs per ſe non credibilibus aſſentimur propter diuinam veritatem, & reuelationem per ſe credibilem; ſed hoc ſufficit ad diſcurſum abſtrahentem à formali, & virtuali; ergo &c.

6. Quæritur, vtrum actus fidei includat diſcurſum formalem, vel ſolum virtualem?

7. Dicendum cum Caietano, Capreolo, & alijs, quos referunt, & ſequuntur Suarius diſput. 6. de Fide ſect. 4. & Granado tract. 9. diſput. 5. num. 8. contra Durandum, Gabrielem, & alios, quos referunt, & ſequuntur Vaſquez 1. parte diſput. 5. num. 5. & Cardinalis de Lugo diſp. 7. de Fide ſect. 1. Fides includit diſcurſum virtualem, ac non poteſt includere formalem.

8. Probatur; nam cum intellectus in eo ſigno, in quo aſſentitur præmiſſis, iam perfectè videt tales præmiſſas eſſe neceſſariò connexas cum aliqua concluſione, eodem actu aſſentitur etiam tali concluſioni propter præmiſſas, ac proinde per diſcurſum ſolum virtualem, non autem formalem; cum autem intellectus in eo ſigno, in quo aſſentitur præmiſſis, nondum perfectè videt tales præmiſſas eſſe connexas cum concluſione, tunc prius natura aſſentitur præmiſſis, poſterius, ac per actum diſtinctum aſſentitur concluſioni propter præmiſſas, ac proinde per diſcurſum formalem; ſed in eo ſigno, in quo aſſentimur præmiſſis fidei, intellectus noſter iam perfectè videt præmiſſas fidei eſſe connexas cum myſterijs reuelatis; ergo eodem actu, quo aſſentimur præmiſſis fidei, aſſentimur etiam myſterijs reuelatis, ac proindè per diſcurſum ſolum virtualem, non autem formalem. Probatur maior: nam cum intellectus in eo ſigno, in quo aſſentitur vni, iam videt illud eſſe connexum cum altero, non eſt ratio, quare differat aſſenſum alterius connexi ad ſignum poſterius; ergo aſſentitur in eodem ſigno, & ſine diſcurſu formali, ad quem requiritur, vt aſſenſus concluſionis ſit poſterior natura aſſenſu præmiſſarum. E conuerſo cum intellectus in eo ſigno, in quo aſſentitur vni, non perfectè videt illud eſſe connexum cum altero, propter hoc ipſum differre debet aſſenſum alterius ad ſignum poſterius, ac proindè debet diſcurrere formaliter. Probatur iam maior: nam aſſenſum fidei, vtpote voluntarium, & liberum, præcedit prudens voluntas credendi, & iudicium de prudenti credibilitate, & de obligatione credendi; ſed per iudicium de credibilitate cognoſcimus præmiſſas fidei prudenter poſſe, ac debere credi propter ſe, & vt principia, concluſiones, ſeu myſteria reuelata prudenter poſſe, ac debere credi propter præmiſſas, cum quibus euidenter cognoſcuntur eſſe connexæ; ergo in eo ſigno, in quo intellectus ex imperio voluntatis aſſentitur præmiſſis fidei propter ſe, iam perfectè videt illas eſſe neceſſario connexas cum concluſionibus, ſeu myſterijs reuelatis, ac proinde eodem actu aſſentitur etiam myſterijs reuelatis, ſine diſcurſu formali, ad quem requiritur, vt aſſenſus concluſionis diſtinguatur realiter ab aſſenſu præmiſſarum, & ſit poſterior natura aſſenſu præmiſſarum.

9. Nec dicas quod ex imperio voluntatis intellectus prius natura aſſentitur præmiſſis, poſterius natura concluſionibus, ſeu myſterijs reuelatis. Nam voluntas non poteſt facere, vt intellectus aſſentiens vni obiecto, quod in eo ſigno videt eſſe connexum cum altero, non aſſentiatur alteri in eodem ſigno. Videri poſſunt quæ de diſcurſu formali, & virtuali dixi quæſt. 62. Logicæ.

10. Ad 1. concedo antecedens, & primam conſequentiam, & nego ſecundam conſequentiam. Dum dicimur credere ſuper omnia, amare ſuper omnia, dupliciter poteſt intelligi. Primò, quod credamus certitudine, qua non poſſit dari maior, amemus amore, quo non poſſit dari maior, & in hoc ſenſu nec credimus ſuper omnia, nec amamus ſuper omnia. Patet; nam qui habet maiorem fidem, magis, & certius credit, quam qui habet minorem; qui habet maiorem charitatem, magis amat, quam qui habet minorem; beati per viſionem beatificam multò certius aſſentiuntur diuinis myſterijs, quæ vident, quam viatores aſſentiantur iiſdem myſterijs, quæ ſolum obſcurè cognoſcunt; ac Deus certitudine infinitè maiori cognoſcit, quam quælibet creatura, ſicut infinitè magis ſe ipſum amat, quam vlla creatura amet, vel amare poſſit Deum. Secundo poteſt intelligi, quod per fidem myſterijs reuelatis adhæreamus maiori certitudine, & firmitate, quam vllis obiectis naturaliter cognitis, & ita, vt motiuum credendi præferamus omnibus alijs motiuis, quæ poſſunt occurrere in oppoſitum; & proportionaliter dicimus Deum amare ſuper omnia, quatenus Deum amamus magis, quàm vllum obiectum creatum, ac Deum præferimus omnibus alijs amabilibus: & ſolum in hoc ſenſu per fidem credimus Deo ſuper omnia; ſed cum hoc, quod per fidem myſterijs reuelatis magis aſſentiamur, quam vllis obiectis naturaliter cognitis, ſtat, quod per fidem ipſam poſſimus magis aſſentiri principijs, quam concluſionibus, licet tùm principijs, tum concluſionibus fidei magis aſſentiamur, quam vlli obiecto naturaliter cognito; ergo &c. Addo, quod illud axioma,

propter

propter quod vnumquodque tale, & illud magis, aliqui in præſenti materia intelligunt negatiuè, ita vt ſenſus ſit: non poſsumus firmius aſsentiri concluſioni, quam principiis, non autem poſitiuè, vt ſenſus ſit, neceſse eſt, vt certitudine poſitiuè maiori aſsentiamur principijs, ſeu præmiſſis, quam concluſioni.

11. Ad 2. concedo maiorem, & nego minorem. Per fidem enim habemus certitudinem ſupernaturalem de hoc, quod Deus reuelet myſteria reuelatione eſſentialiter connexa cum veritate myſteriorum; ſed bonitas illationis conſiſtit in hoc, vt veritas præmiſſarum ſit eſſentialiter connexa cum veritate concluſionis; ergo per fidem certificamur de bonitate illationis; & quia hoc complexum, *Deus reuelat myſteria reuelatione eſſentialiter connexa cum veritate myſteriorum*, eſt obſcurum, ideo per fidem obſcuram in complexo obſcuro certificamur de bonitate illationis, quæ ſeorſim conſiderata eſt euidens. Porro non repugnat, vt dum aſſentimur complexo obſcuro, in tali complexo aſſentiamur veritati, quæ ſeorſim ſit euidens, vt patet pluribus exemplis. Nam dum aſſentior huic veritati complexæ obſcuræ, *Deus eſt trinus, & vnus*, aſſentior huic veritati, *Deus eſt vnus*, quæ ſeorſim eſt euidens: dum per fidem obſcuram credo me poſſe conſequi beatitudinem ſupernaturalem, aſſentior huic veritati, ego exiſto, quæ ſeorſim mihi eſt euidentiſſima. Sed hæc quæſtione 132. magis explicabuntur.

12. Ex hactenus dictis in hoc tractatu, explicari poteſt actus fidei, eiuſque reſolutio in ſua motiua intrinſeca. Vt eliciam actum fidei, quo credam e. g. Deum eſſe trinum, & vnum, primò debet mihi proponi Deum eſſe ſummam veritatem reuelantem ſe eſſe trinum, & vnum, & exigentem à me, vt id ſummè credam, ac proindè exercitè reuelantem ſe eſſe ſummam, & infallibilem veritatem. Secundo per motiua credibilitatis, & per internam illuminationem Spiritus Sancti debet mihi euidenter perſuaderi, me prudenter poſſe, ac debere firmiſſimè credere Deum eſſe ſummam veritatem, reuelantem ſe eſſe trinum, & vnum, & exercitè reuelantem ſe eſſe ſummè veracem, & ex hoc motiuo poſſe, ac debere credere Deum eſſe trinum, & vnum. Tertiò ex motiuo credibilitatis ſequitur iudicium euidens, quo dico: *ego prudenter poſſum, ac debeo firmiſſimè credere, Deum eſſe ſummam veritatem, reuelantem ſe eſſe trinum, & vnum, & exercitè reuelantem ſe eſſe ſummè veracem, & ex hoc motiuo poſſum, ac debeo firmiſſimè credere Deum eſſe trinum, & vnum*. Quarto ex hoc iudicio ſequitur libera voluntas credendi, qua dico: *quia prudenter poſſum, ac debeo firmiſſimè credere Deum eſſe ſummam veritatem reuelantem ſe eſſe trinum, & vnum, & exercitè reuelantem ſe eſſe ſummè veracem, & ex hoc motiuo poſſum, ac debeo firmiſſimè credere, Deum eſſe trinum, & vnum, volo totum hoc firmiſſimè credere.* Quinto ex hoc actu voluntatis, concurrente Deo per auxilia gratiæ, ſequitur in intellectu actus fidei imperatus, quo firmiſſimè dico: *Deus eſt ſumma veritas reuelans ſe eſſe trinum, & vnum, & exercitè reuelans ſe eſſe ſummè veracem: & quia hoc non poteſt eſſe verum, quin Deus ſit trinus, & vnus, Deus eſt trinus, & vnus*. Obiectum formale, ac motiuum intrinſecum huius actus eſt hæc veritas per ſe credibilis: *Deus eſt ſumma veritas reuelans ſe eſſe trinum, & vnum, & exercitè reuelans ſe eſſe ſummè veracem*. Obiectum materiale eſt hæc veritas non per ſe credibilis, *Deus eſt trinus, & vnus*. Motiuum aſſentiendi, & obiectum formale apparet ita connexum cum materiali, vt non poſſit eſſe verum obiectum formale, quin ſit verum materiale. Hic actus indiuiſibilis eſt ſyllogiſmus quidam virtualis, quia virtualiter continet iſtum ſyllogiſmum formalem, conſtantem ex duabus præmiſſis, & concluſione realiter diſtinctis: *Deus eſt ſumma veritas ac proindè quidquid dicit eſt verum; ſed Deus dicit ſe eſſe trinum, & vnum; ergo Deus eſt trinus & vnus*. Actus voluntatis, quo volumus credere, & iudicium de prudenti credibilitate ſunt actus neceſſariò præſuppoſiti ad fidem, vtpote prudentem, voluntariam, & liberam, ac motiua, ex quibus mouentur tales actus, ſunt motiua ſolum extrinſeca fidei. Ideo explicata reſolutione fidei in ſua motiua intrinſeca, debemus agere de reſolutione fidei in motiua extrinſeca, hoc eſt in motiua credibilitatis, per quæ probamus nos poſſe, ac debere prudenter firmiſſimè credere, Deum reuelaſſe noſtram religionem, eiuſque myſteria: quod iam præſtabimus tractatu ſequenti.

TRACTATVS XIII.

De reſolutione extrinſeca fidei in motiua credibilitatis.

QVAESTIO CXXII.

Vtrum ſit euidens religionem chriſtianam, & catholicam eſſe prudenter credibilem, & credendam?

1. VIDETVR non eſſe euidens: primò quia quod eſt euidens, à nemine poteſt negari; ſed omnes infideles negant chriſtianam religionem eſſe prudenter credibilem, ac credendam, ac dicunt imprudenter, ac ſtultè à nobis credi; ergo &c.

2. Secundò non eſt euidens illam religionem

nem eſſe prudenter credibilem ; & credendam, cuius doctrinam probabile eſt eſſe falſam ; ſed probabile eſt falſam eſſe doctrinam teligionis chriſtianæ, ac catholicæ ; ergo &c.. Probatur minor ; nam probabile eſt quod probatur argumentis magni ponderis, & habentibus magnam vim trahendi, & inclinandi intellectum ad eſſenſum ; ſed falſitas doctrinæ chriſtianæ, ac catholicæ probatur argumentis magni ponderis, & habentibus magnam vim trahendi, & Inclinandi intellectum ad aſſenſum ; ergo &c. Probatur minor: nam argumenta probantia Deum non eſſe trinum, & vnum ; Verbum non eſſe incarnatum ; Chriſtum crucifixum non eſſe Deum ; eundem Chriſtum non eſſe in Euchariſtia ; non dari peccatum originale &c. ſunt magni ponderis, & habent magnam vim trahendi, & inclinandi intellectum ad aſſenſum ; ergo &c. Confirmatur : nam talia argumenta ſunt maioris ponderis, & habent maiorem vim trahendi, & inclinandi intellectum ad aſſenſum, quam argumenta, quibus redduntur probabiles opiniones philoſophicæ, & theologicæ, quæ propter talia argumenta cenſentur probabiles ; ergo &c.

3. Reſpondeo ex dictis motiua extrinſeca fidei, ſeu motiua credibilitatis eſſe, per quæ probatur religionem chriſtianam, & catholicam eſſe prudenter credibilem, & credendam. Dicuntur autem motiua extrinſeca fidei, quia ijs non nititur immediatè actus fidei : is enim nititur ſolum teſtimonio Dei reuelantis : ſed nititur iudicium prærequiſitum ad fidem, quo iudicamus religionem chriſtianam, & catholicam eſſe prudenter credibilem, & credendam. Vt igitur agamus de motiuis credibilitatis, primò hac quæſtione examinabimus, vtrum probetur euidenter religionem chriſtianam, & catholicam eſſe prudenter credibilem, & credendam : deinde quæſtionibus ſequentibus afferemus motiua, & argumenta, quibus hoc probatur & ſimul oſtendemus omnes alias ſectas non poſſe prudenter credi, ac proinde grauiſſimè peccare eos, qui relicta, vel non acceptata religione chriſtiana, & catholica, ſequuntur alias ſectas.

4. Dicendum igitur : euidens eſt religionem chriſtianam, & catholicam eſſe prudenter credibilem, & credendam.

5. Probatur primò ex Scriptura. Nam Pſ. 92. dicitur, *teſtimonia tua credibilia facta ſunt nimis* : ſed teſtimonia etiam humana non ſunt credibilia nimis, hoc eſt non habent maximam quamdam credibilitatem, cum non eſt euidens, quod propter talia teſtimonia poſſumus, & debemus credere ea, quæ teſtantur : ex.gr. teſtimonia, quibus aliqui teſtantur reum accuſatum commiſiſſe homicidium, non ſunt nimis, hoc eſt maximè credibilia, cum non eſt euidens, quod iudex debet, ac poteſt prudenter credere reum commiſiſſe homicidium, cumque condemnare ; ergo &c. Rurſus Io. 15. Chriſtus dicit : *ſi non veniſſem, & locutus fuiſſem eis, peccatum non haberent : nunc autem excuſationem non habent de peccato ſuo* : & paulo poſt, *ſi opera non feciſſem in eis, quæ nemo alius fecit, peccatum non haberent* : ſed ſi non eſſet euidens, quod poſſumus, ac debemus credere, ipſa ineuidentia obligationis excuſaret nos à credendo ; poſſemus enim ſuſpendere iudicium, quo iudicamus nos obligari ad credendum : ſuſpenſo autem hoc iudicio, ſuſpenderetur obligatio credendi, vt pote quæ ſi ſit proxima, non poteſt dari ſine tali iudicio ; ergo &c. Marci vltimò dicitur *qui non crediderit, condemnabitur* ; ergo qui non credit, peccat, & meretur condemnationem ; ſed ſi non eſſet euidens, quod poſſumus, ac debemus credere, poſſemus non credendo, non peccare, ac non mereri condemnationem ; ergo &c. Ad Hebr. 2. veritas noſtræ religionis dicitur à Deo confirmata ſignis, & portentis : Marci vltimo prædicatio Euangelij dicitur facta fuiſſe, Domino cooperante, & ſermonem confirmante, ſequentibus ſignis : ſed teſtis non ſatis ſuo teſtimonio confirmat aliquid, cum non reddit euidens rem, quam teſtatur, poſſe ac debere prudenter credi ; ergo &c.

6. Probatur ſecundò ex Patribus, qui dicunt Eccleſiam catholicam Matth. 5. fuiſſe ſignificatam per ciuitatem ſupra montem poſitam, quæ nequit abſcondi ; Danielis 2. per montem, qui impleuit vniuerſam terram, ac proinde non poteſt in oculos non incurrere : & lib. 13. contra Fauſtum dicit : *clauſis oculis offenditis montem* : & libro de vera religione, cap. 2. dicit : *Chriſtianis temporibus, quænam religio ſit potiſſimum tenenda, quæ ad veritatem, & beatitudinem via ſit, non eſt dubitandum*. Idem colligitur ex alijs Patribus. Chryſoſtomus oratione, quod Chriſtus ſit Deus, concludit : *nullus itaque his contradixerit, niſi qui valde inſanus, & totus ſtupidus ſit, humanoque ſenſu priuatus* : Arnobius lib. 2. contra gentes dicit ; *incredulum genus humanum doctrinæ Chriſti nunquam fuiſſet conſenſurum, niſi aperta res eſſet, & luce ipſa, vt dicitur, clarior* : Origenes hom. 30. in Matth. dicit *Eccleſia plena eſt fulgore ab oriente vſque ad occidentem* ; Sapientiæ 6. dicitur ; *clara eſt ſapientia, & quæ nunquam marceſcit, ac facile videtur ab his, qui quærunt eam* : ſed hæc oſtendunt euidens eſſe, quod noſtra religio ſit prudenter credibilis, & credenda ; ergo &c. Sanctis Patribus accedunt S. Thomas 1. 2. quæſt. 1. art. 4. ad. 4. & omnes Theologi : ideoque Suarius diſp. 4. de fide, ſect. 3. dicit, rem eſſe, de qua nullus catholicus poteſt dubitare, & Amicus probabile cenſet eſſe de fide, quod detur euidens credibilitas noſtræ religionis.

7. Probatur tertio rationibus, quæ afferentur quæſtionibus ſeqq.

8. Ad 1. diſtinguo maiorem : quod eſt euidens, à nemine poteſt negari, dum ſufficienter conſiderantur, & penetrantur motiua

ua, concedo; dum non ſufficienter conſiderantur, & penetrantur motiua, nego; diſtinguo eodem pacto minorem; & nego conſequentiam. Multa ſunt ita euidentia, vt non poſſimus illa negare, ſi conſideremus, & penetremus motiua, & rationes, quibus oſtenduntur; poſſimus negare, ſi non conſideremus motiua; E. G. multa, quæ mathematicè demonſtrantur, negare non poſſumus, ſi conſideremus, & penetremus demonſtrationes, ſed poſſumus negare, ſi nolimus audire, & cõſiderare demonſtrationes; ergo non eſt mirum, quod infideles, ſi nolint conſiderare rationes, & motiua, quibus probatur religionem Chriſtianam eſſe prudenter credibilem, & credendam, poſſint id negare, ac de facto negent, At quando conſiderant, & penetrant motiua noſtræ religionis, non poſſunt interius negare, ſe poſſe prudenter credere, & obligari ad credendum, ideoque non credendo, peccant, & merentur condemnationem, iuxta illud Chriſti, Marci vltimò, *qui non crediderit, condemnabitur*. Addo vt plurimum infideles, etiam cum non ſufficienter penetrant motiua noſtræ religionis, ac proinde non tenentur proximè credere, habere euidentiam de hoc, quod non poſſunt prudenter quieſcere in ſuis ſectis, ſed tenentur conſiderare motiua aliarum ſectarum, & præſertim religionis chriſtianæ, ac Catholicæ, & ſi non conſiderent, grauiter peccant, & merentur condemnationem.

9. Ad 2. nego maiorem. Ad probationem diſtinguo maiorem; probabile eſt, quod probatur argumentis magni ponderis, & habentibus magnam vim trahendi, & inclinandi intellectum ad aſſenſum, etiam cum intellectus conſiderat rationes contrarias, quas debet conſiderare, concedo; cum non conſiderat rationes contrarias, nego; diſtinguo eodem pacto minorem; & nego conſequentiam. Vt aliquid ſit probabile, non ſufficit, vt probetur argumentis magni ponderis, & habentibus magnam vim trahendi, & inclinandi intellectum ad aſſenſum, cum non conſiderantur argumenta contraria, ſed requiritur, vt habeant talem vim etiam, cum cõſiderantur motiua contraria: ex. gr. argumenta, quibus probatur impoſſibile eſſe continuũ, & motum, ex eo, quod neque poſſint componi ex indiuiſibilibus, neque ex partibus ſemper in infinitum diuiſibilibus, ſecundum ſe præciſè conſiderata, ſunt magni ponderis, eum difficillimè ſoluantur: ſed conſideratis rationibus, & experientijs, quibus oſtenditur, dari motum, & continuum, ſunt penitùs contemnenda, & nullam habent vim mouendi prudenter, & probabiliter intellectum ad negandum continuum, & motum; ideoq; Ariſt. 8. Phyſ. text. 22. dicit infirmitatem intellectus eſſe propter tales rationes negare motum. In caſu noſtro argumenta, quibus probatur chriſtianam religionem eſſe falſam, conſideratis rationibus, quibus probatur Deum reuelaſſe religionem chriſtianam, & catholicam, nullius ſunt momenti. Quid enim mirum, ſi nos, qui non poſſumus penetrare, quo pacto componatur continuum, & motus, quæ oculis videmus, & manibus tractamus, non poſſimus ſatis penetrare, quo pacto Deus ſit trinus, & vnus, quo pacto potuerit fieri homo, & vniuerſim, quid Deus poſſit, vel non poſſit? ergo ſicut imprudenter, & ſtultè propter rationes, quæ afferuntur contra continuum, & motum, negaremus, aut reuocaremus in dubium dari continuum, & motum, ſic imprudenter propter rationes apparentes, quæ afferuntur contra myſteria Trinitatis, Incarnationis &c. dubitaremus de veritate noſtræ religionis, cum aliundè probetur efficaciſſimè credendum eſſe, illam fuiſſe reuelatam à Deo.

QVAESTIO CXXIII.

Vtrum ex vaticinijs veteris teſtamenti probetur euidenter chriſtianam religionem eſſe prudenter credibilem, & credendam?

1. Videtur non probari: primo quia poteſt prudenter dubitari vaticinia veteris teſtamenti verè non fuiſſe ſcripta ante Chriſtum, ſed poſt Chriſtum à chriſtianis conficta, ad probandam religionem chriſtianam, & ad oſtendendum Chriſtum noſtræ religionis authorem fuiſſe diuinitus reuelatum, & promiſſum, antequam veniret.

2. Secundo in vnaquaque re ſtandum eſt peritis in ea re; ſed peritiſſimi circa vaticinia veteris teſtamenti, & circa eorum adimpletionem ſunt Iudæi, quibus fuerunt tradita; ergo circa vaticinia veteris teſtamenti, & circa eorum adimpletionem, ſtandum eſt Iudæis; ſed Iudæi vnanimiter negant vaticinia de Meſſia impleta eſſe in Chriſto, & in religione Chriſtiana; ergo &c.

3. Tertiò vt ſit euidens religionem chriſtianam eſſe prudenter credibilem, & credendam, requiritur, vt non ſolum aliqua, ſed vt omnia vaticinia de aduentu Meſſiæ impleta fuerint in Chriſto; ſed aliqua, non autem omnia vaticinia de Meſſia impleta fuerunt in Chriſto; ergo &c.

4. Reſp. argumenta, quibus probatur euidens eſſe chriſtianam religionem eſſe prudenter credibilem, & credendam, deſumi ex duobus præſertim capitibus; ex vaticinijs nimirum Prophetarum, quibus chriſtiana religio prænunciata eſt diù, antequam oriretur; & ex miraculis, quibus propagata eſt, poſtquam eſt exorta.

5. Quod ex vaticiniis Prophetarum probetur euidenter chriſtianam religionem eſſe prudenter credibilem, & credendam, inſinuauit Chriſtus Lucæ 24. dicens, *ò ſtulti, & tardi corde*

corde ad credendum in omnibus, quæ locuti ſunt Prophetæ. Nonne oportuit Chriſtum pati, & ita intrare in gloriam ſuam? Quod hoc idem probetur ex miraculis, inſinuauit idem Chriſtus Io. 15. dicens: *ſi opera non feciſſem in eis, quæ nemo alius fecit, peccatum non haberent*; ergo per miracula fit, vt qui non credunt, peccent, non credendo, adeòque ſit euidens, quod tenentur credere; & per vaticinia Prophetarum fit, vt qui non credunt, ſint ſtulti, hoc eſt imprudentes, & tardi corde, ac proinde quod euidens ſit, quod tenentur credere.

6. Ex vaticinijs igitur Prophetarum probatur religionem chriſtianam eſſe euidenter credibilem, & credendam. Nam euidenter eſt credibilis, & credenda religio, quæ diù antequam oriretur, imò ferè ab initio mundi fuit propheticè promiſſa, & prænunciata, ac pluribus figuris expreſſa, & à populo, qui ſolus profitebatur cultum vnius veri Dei, per plura annorum millia expectata; ſed talis eſt chriſtiana religio; ergo &c. Maior eſt euidens. Nam illa religio eſt euidenter credibilis, & credenda, quæ habet motiua, propter quæ euidens eſt, quod quilibet prudens poteſt, ac debet credere illam fuiſſe diuinitus reuelatam; ſed euidens eſt, quod quilibet prudens poteſt, ac debet credere reuelatam fuiſſe à Deo religionem, quæ multis ſæculis antequam oriretur, fuit propheticè promiſſa, & prænunciata; ergo &c. Probatur igitur minor; nam Iudæi, qui ſunt chriſtianæ religioni inimiciſſimi, toto terrarum orbe ab annis mille ſexcentis diſperſi, ac diffuſi, deferunt ſecum libros veteris teſtamenti, ac vnanimiter teſtantur eos eſſe ſcriptos diù, antequam Chriſtus naſceretur, & chriſtianam religionem fundaret; teſtantur etiam in ijs libris præcipuè contineri promiſſiones, & vaticinia Meſſiæ venturi, cuius legem, & doctrinam deberent homines ſequi, vt ad felicitatem peruenirent; teſtantur demum ſe vſque à temporibus Abrahæ, hoc eſt duobus circiter annorum millibus ante natiuitatem Chriſti, expectaſſe Meſſiam; ergo eſt moraliter euidens libros veteris teſtamenti plenos promiſſionibus, ac prædictionibus Meſſiæ venturi, ac religionis, quæ profiteretur doctrinam, & legem Meſſiæ, ſcriptos fuiſſe diù ante Chriſtum, & Iudæos, qui tunc ſoli inter omnes populos colebant vnum, & verum Deum, libros illos recepiſſe vt traditos à Deo, & per duo circiter annorum millia credidiſſe, & expectaſſe Meſſiam venturum, vt doctrinam, & legem eius ſequendo, peruenirent ad felicitatem: qui autem de his dubitaret, poſſet etiam dubitare, vtrum ante Chriſtum extiterit Reſpublica Romana, & Athenienſis, & ſcripti fuerint libri Demoſthenis, Ciceronis &c. ſed in Chriſto, & in religione chriſtiana impleta ſunt, & quotidiè implentur, quæ in libris veteris teſtamenti promiſſa, & prænunciata fuerunt de Meſſia, ac de religione eorum, qui profiterentur doctrinam, & legem Meſſiæ; ergo Chriſtus, & religio chriſtiana fuerunt diuinitùs promiſſa, ac prænunciata diù, antequam Chriſtus naſceretur, & chriſtianam religionem fundaret. Probatur vltimum aſſumptum, afferendo clariſſimas prædictiones de Meſſia, quæ manifeſtè impletæ fuerunt in Chriſto, & in religione chriſtiana.

7. Primò tempus aduentus Meſſiæ Geneſ. 49. prædixit Iacob, dum moreretur, dicens: *non auferetur ſceptrum de Iuda, neque dux de femore eius, donec veniat qui mittendus eſt, & ipſe erit expectatio gentium*: ſed ius ſceptri, & principatus Iudaici non fuit ablatum ſtabiliter, & ſine ſpe ex tribu Iuda, niſi cum Herodes, non Iudæus, ſed alienigena, non ex conſenſu, & electione populi Iudaici, ſed ex tyrannica Romanorum potentia regnum Iudæorum occupauit: tempore autem Herodis natus eſt Chriſtus, qui fuit expectatio, ſiue, vt alij legunt, aggregatio gentium: nam Gentiles per fidem ſe aggregarunt Chriſto, & Apoſtolis, alijſque Iudæis, qui crediderant in Chriſtum, non aliter, ac ſi illum expectaſſent; ergo &c. Circa hoc vaticinium Iacobi videri poteſt Suarius de Incarn. diſp. 1. ſect. 2. Lyranus, Cornelius, & alij interpretes Scripturæ, qui teſtimonio Hebræorum, Græcorum, Latinorum, & Chaldæi paraphraſtici probant eo loco à Iacobo promiſſum fuiſſe Meſſiam, non autem Ieroboam, vt inſulsè, & impiè docuit Rabbi Salomon, nec Nabuchodonoſor, vt non minus impiè docuit Iulianus Apoſtata; ſiquidem Meſſias, non autem illi erant futuri expectatio gentium. Videri etiam poteſt Petauius in Rationario temporum, part. 2. lib. 3. cap. 16.

8. Secundò clarius tempus aduentus Meſſiæ, eiuſque mortem, perfidiam Iudæorum in Meſſia negando, ac deſtructionem, & perpetuam deſolationem regni iudaici, cum euerſione Templi prædixit Angelus Gabriel, Danielis cap. 9. dicens Danieli, cui apparuerat: *Animaduerte ſermonem, & intellige viſionem. Septuaginta Hebdomadæ abbreuiatæ ſunt ſuper populum tuum, & ſuper vrbem ſanctam tuam, vt conſumetur præuaricatio, & finem accipiat peccatum, & deleatur iniquitas, & adducatur iuſtitia ſempiterna, & impleatur viſio, & prophetia, & vngatur Sanctus Sanctorum. Scito ergo, & animaduerte. Ab exitu ſermonis, vt iterum ædificetur Ieruſalem vſque ad Chriſtum ducem, hebdomades ſeptem, & hebdomades ſexagintaduæ, & rurſum ædificabitur platea, & muri in anguſtia temporum; & poſt hebdomades ſexagintaduas occidetur Chriſtus, & non erit eius populus, qui eum negaturus eſt; & ciuitatem, & Sanctuarium diſſipabit populus cum Duce venturo, et finis eius vaſtitas, et poſt finem belli ſtatuta deſolatio. Confirmabit autem pactum multis hebdomada vna, et in dimidio hebdomadis deficiet hoſtia, et ſacrificium, et erit in templo abominatio deſolationis, et vſque ad conſummationem, et finem perſeuerabit deſolatio.* Debet aduerti, quod cum duplex ſit hebdomas, ſeu ſeptenarius, dierum nimirum, & annorum, Angelus hoc loco lo-

quitur de hebdomadibus, ſeu ſeptenarijs, non dierum, ſed annorum, de quibus dicitur, Leuit. 15. *Numerabis tibi ſeptem hebdomadas annorum, id eſt ſepties ſeptem, quæ ſimul facient annos* 49. Hoc poſito, Angelus prædicit primò tempus, intra quod Chriſtus, ſeu Meſſias veniret, & impleret prophetias, abbreuiatum, ſeu contractum eſſe intra ſpatium 70. hebdomadarum, hoc eſt annorum 490. quæ hebdomadæ deberent incipere ab exitu ſermonis, vt iterum ædificaretur Ieruſalem, hoc eſt ab anno, quo edictum de iterum ædificanda Hieroſolyma à Chaldæis deſtructa, exitum, & effectum deberet habere, quod incidit in annum ſeptimum Artaxerſis Longimani Regis Perſarum, qui vt patet primo Eſdræ 7. anno ſeptimo Regni ſui miſit Eſdram in Ieruſalem cum multis Iudæis, non ex alio fine, niſi vt Hieroſolymam reſtauraretur, Prædicit ſecundò, quod intra ſpatium ſeptuaginta hebdomadarum ab edicto Artaxerſis ædificanda erat Ieruſalem in anguſtia temporum, hoc eſt tempore valde anguſto, & breui, quod impletum eſt: ſiquidem, vt legitur 2. Eſdr. 6. propter hoſtes aſſiduè laceſſentes Iudæos, Neemias, & Iudæi anguſtiſſimo, & breuiſſimo tempore 52. dierum mœnia vrbis raptim perfecerunt. Prædicit tertio ab edicto Artaxerſis vſque ad Chriſtum Ducem, hoc eſt vſque ad tempus, quo Chriſtus annorum 30. baptizatus à Ioanne conſtitutus eſt à Patre dux populi fidelis, vt illum in prædicatione congregaret, dicente Patre Matthæi 4. *Hic eſt filius meus dilectus, in quo mihi bene complacui, ipſum audite*. futuras hebdomadas 7. & hebdomadas 62. hoc eſt hebdomadas 69. quæ conficiunt annos 483. quot de facto inter edictum Artaxerſis, & baptiſmum Chriſti interceſſiſſe oſtendunt plures Chronologi apud Cornelium cap. 9. Danielis. Siquidem ſeptimus annus Artaxerſis concurrit cum quarto octogeſimæ Olympiadis, & cum anno vrbis conditæ 297. baptiſmus autem Chriſti incidit in annum 15. Tiberij Cæſaris, qui annus concurrit cum anno quarto Olympiadis 201. & cum anno vrbis conditæ 781. Prædicit quartò, quod poſt has hebdomadas 7. & 62. hoc eſt hebdomada 70. occidetur Chriſtus, quod de facto accidit, ſiquidem Chriſtus occiſus eſt tribus annis, & tribus circiter menſibus poſt baptiſmum, qui anni ſpectant ad ſeptuageſimam hebdomadam. Prædicit quintò, quod poſt mortem Chriſti non erit amplius populus eius, qui eum negaturus eſt, quod impletum eſt. Nam poſtquam Iudæi Chriſtum negarunt, dicentes Pilato, *Nos non habemus regem, niſi Cæſarem*, deſierunt eſſe populus eius. Prædicit ſextò, quod poſt mortem Chriſti ciuitatem, & ſanctuarium, hoc eſt templum, diſſipabit populus cum duce venturo, & finis eius vaſtitas, & poſt finem belli ſtatuta deſolatio; quod impletum eſt. Nam 38. annis poſt mortem Chriſti, durante adhuc generatione eorum, qui Chriſtum interfecerant, vt ipſe Chriſtus prædixerat, populus Romanus, Tito duce, euertit Hieroſolymam, ac templum. Prædicit ſeptimò, quod Chriſtus confirmabit pactum, hoc eſt teſtamentum nouum, quo inſtituit religionem chriſtianam, hebdomada vna, quod impletum eſt, cum Chriſtus expletis tempore baptiſmi 69. hebdomadibus, hebdomada ſeptuageſima per tres annos, ac tres circiter menſes prædicationis confirmauit nouum teſtamentum multis ſermonibus, vaticinijs, miraculis, & morte ipſa: ideoque moriens dixit, *conſummatum eſt*: ſiquidem teſtamentum perficitur morte teſtatoris, vt dicit Apoſtolus ad Hebr. 10. Prædicit octauo, quod in dimidio hebdomadæ, nimirum ſeptuageſimæ, deficiet hoſtia, & ſacrificium, quod impletum eſt: ſiquidem per mortem Chriſti, quæ accidit poſt tres annos, & menſes circiter tres ſeptuageſimæ hebdomadæ, adeoque dimidio illius hebdomadæ, defecerunt, & mortua ſunt omnia ſacrificia legalia per Moyſem præcepta, ideoque in ſignum, quod omnia legalia defeciſſent, velum templi ſciſſum eſt, vt dicitur Luc. 22. Prædicit nonò, quod poſt mortem Chriſti erit in templo abominatio deſolationis, hoc eſt profanabitur flagitijs abominabilibus templum paulò poſt deſolandum, quod impletum eſt: ſiquidem vt refert Ioſephus, 38. circiter annis poſt mortem Chriſti, vt Chriſtus ipſe prædixerat, ſeditioſi quidam Iudæi, qui ſe vocabant Zelotas, templum occuparunt, & caſtrorum more munierunt, illudque cædibus, rapinis, alijſque abominandis flagitijs prophanarunt, & ſic meruerunt, vt paulo poſt euerteretur, & deſolaretur.

9. Decimò demum prædicit, quod vſque ad conſummationem, & finem perſeuerabit deſolatio, quod experientia mille, & ſexcentorum annorum videmus impleri, quibus Iudæi ſæpè ſe, ac templum erigere conati ſunt, ſed fruſtra, & irrito conatu, ita vt hinc certò liceat conijcere hanc Iudæorum deſolationem duraturam vſque ad finem mundi, vt prædicit Daniel, quando Antichriſtus Iudæorum templum reparabit, & in illo ſedebit, & adorabitur, vt colligitur ex Apoſtolo 2. ad Theſſal. 2. vbi de Antichriſto dicit: *ita vt in templo Dei ſedeat, oſtendens ſe, tamquam ſit Deus*. Cum igitur hæc, quæ à Daniele prædicta fuerunt annis circiter quingentis quadraginta ante ortum Chriſti, fuerint impleta in Chriſto, & in Chriſtiana religione, Chriſtiana religio eſt vera, ac credi debet illam fuiſſe reuelatam à Deo. Addo, quod licet circa præciſum tempus, quo debet computari initium, & finis 70. hebdomadarum Danielis, plures ſint opiniones, tamen iuxta omnes conſtat illas completas fuiſſe circa tempus Chriſti.

10. Tertiò de Meſſia Iſaiæ 7. prædictum eſt, quod eſſet oriturus ex Virgine: *Ecce Virgo concipiet, et pariet filium*: quod naſciturus eſſet in Bethleem: Micheæ 9. *et tu Bethleem Ephrata Iuda paruulus es in minimis Iuda, ex te*

mihi

mihi egredietur, qui ſit dominator in Iſrael, et egreſſus eius ab initio à diebus æternitatis: quod daturus eſſet viſum cæcis, ſurdis auditum, greſſum claudis, loquelam mutis, Iſaiæ 25. *Deus ipſe veniet, et ſaluabit nos. Tunc aperientur oculi cæcorum, et aures ſurdorum patebunt. Tunc ſaliet ſicut ceruus claudus, & aperta erit lingua mutorum.* Quod futurus eſſet pauper, & intraturus Hieroſolymam ſedens ſuper aſinum, Malachiæ 9. *Exulta ſatis filia Syon, iubila filia Ieruſalem; ecce Rex tuus veniet tibi iuſtus, & Saluator; ipſe pauper, & aſcendeas ſuper aſinam, & ſuper pullum filium aſinæ*: ſed hæc omnia in Chriſto legimus impleta; ergo &c.

11. Quartò quæ ſpectant ad paſſionem, & mortem Chriſti pro peccatis noſtris, & ad cauſam, & circunſtantias mortis tam clarè prædicta ſunt à Dauid Pſ. 22. ab authore libri Sapientiæ, qui tribuitur Salomoni, cap. 2. & ab Iſaia cap. 53. vt videantur ſcripſiſſe non vaticinia futurorum, ſed hiſtoriam præteritorum: ideoque de cap. 53. Iſaiæ dicit Cornelius, quod poſſet inſcribi, *paſſio Ieſu Chriſti ſecundum Iſaiam*. Dauid enim Pſ. 22. loquens in perſona Chriſti dicit: *foderunt manus meas, & pedes meos, dinumerauerunt omnia oſſa mea. Ipſi verò conſiderauerunt, & inſpexerunt me: diuiſerunt ſibi veſtimenta mea, & ſuper veſtem meam miſerunt ſortem*; & Pſ. 68. dicit: *dederunt in eſcam meam fel, & in ſiti mea potauerunt me aceto*. Sapientiæ 2. in perſona Iudæorum dicitur: *Promittit ſcientiam Dei ſe habere, et filium Dei ſe nominat*: & paulò poſt, *gloriatur Patrem ſe habere Deum*: & infra: *ſi enim eſt verè filius Dei, ſuſcipiet illum*: & concluditur: *morte turpiſſima condemnemus eum*. Quibus verbis clariſſimè prædicitur Chriſtum morte turpiſſima condemnandum, quia prædicaturus erat ſe eſſe filium Dei. Iſaiæ 53. præter alia multa dicitur: *verè languores noſtros ipſe tulit, & dolores noſtros ipſe portauit: vulneratus eſt propter iniquitates noſtras, attritus eſt propter ſcelera noſtra. Poſuit Deus in eo iniquitates omnium noſtrum. Oblatus eſt, quia ipſe voluit. Sicut ouis ad occiſionem ducetur, & quaſi agnus coram tondente ſe obmuteſcet, & non aperiet os ſuum. Abſciſſus eſt de terra viuentium: propter ſcelus populi mei percuſſi eum, tradidit in mortem animam ſuam, & cum ſceleratis reputatus eſt: & ipſe peccata multorum tulit, & pro tranſgreſſoribus rogauit*, &c. ſed hæc clariſſimè impleta ſunt in Chriſto; ergo &c.

12. Quintò prædictum eſt præcipuum fructum aduentus, & mortis Meſſiæ futurum conuerſionem, & aggregationem gentilium. Nam Geneſ. 22. promiſit Deus: *in ſemine tuo benedicentur omnes gentes*: Geneſ. 49. Iacob poſtquam prædixit tempus aduentus Meſſiæ, addidit: *ipſe erit expectatio gentium*: Dauid Pſ. 22. poſtquam prædixit mortem Chriſti, prædicens eius fructum dicit: *conuertentur ad dominum vniuerſi fines terræ, & adorabunt in conſpectu eius vniuerſæ familiæ gentium, quoniam Domini eſt regnum, & ipſe dominabitur gentium*: Iſaias 53. loquens de Meſſia dicit: *ſi poſuerit pro peccato animam ſuam, videbit ſemen longæuum. In ſcientia ſua iuſtificabit ipſe iuſtus ſeruus meus multos, & iniquitates eorum ipſe portabit. Ideo diſpertiam ei plurimos, & fortium diuidet ſpolia, pro eo, quod tradidit in mortem animam ſuam &c.* Toto deinde cap. 54. prænunciat conuerſionem gentilium ad Chriſtum, & capite 55. dicit: *ecce teſtem populis dedi eum, ducem, & præceptorem gentibus. Ecce gentem, quam neſciebas, vocabis, & gentes, quæ te non nouerunt, ad te current* &c. ſed videmus poſt mortem Chriſti conuerſos ad Deum fuiſſe Gentiles; ergo &c.

13. Hinc concluditur argumentum. De Meſſia, & de religione eorum, qui recepturi eſſent Meſſiam, à Patriarchis, & Prophetis ante annos 500. 1000. & 2000. prædicta fuerunt multa, quæ videbantur prorſus incredibilia; ſed hæc omnia impleta ſunt in Chriſto, & in religione credentium in Chriſtum; ergo euidenter credibilis, & credenda eſt religio credens in Chriſtum. Probatur maior, & minor. Nam videbatur prorſus incredibile, quod Iudæi, qui duobus annorum millibus expectauerant Meſſiam, & per obſeruantiam legis, & ſtudium ſacrarum literarum ad aduentum eius ſe præparauerant, poſtquam veniſſet, non ſolum non eſſent eum recepturi, ſed etiam morte turpiſſima eſſent condemnaturi; quod foſſuri eſſent eius manus, & pedes; quod ſitientem potaturi eſſent felle, & aceto; quod diuiſuri eſſent eius veſtimenta, & in veſtem eius miſſuri ſortem; quod in crucem elatum irriſuri; quod poſt mortem Meſſiæ euertendum eſſet regnum Iudæorum, deſolanda ciuitas, & templum, deſolatione duratura vſque ad finem mundi, ac gens Iudæorum eſſet diſpergenda inter omnes gentes; ſed hæc videmus prædicta, & impleta; ergo &c. Non videbatur minus incredibile, quod gentiles, qui loco veri Dei colebant idola, non recipiebant Scripturas, ac non ſolùm non expectabant Meſſiam, ſed irridebant Iudæos, quod Meſſiam expectarent, recepturi eſſent Meſſiam à Iudæis crucifixum, in eumque vt Deum firmiſſimè credituri, & pro hac fide morituri; ſed hęc etiam fuerunt prænunciata, & videmus impleta in Chriſto, & in religione chriſtiana; ergo &c.

14. Confirmatur primò: nam hæc prædicta fuerunt, non vtcumque, ſed notando tempus, enumerando annos, vt patet ex prophetia Danielis de 70. hebdomadibus. Rurſus prænunciata fuerunt, non ſimul ab vno, ſed ſeorſim à pluribus, qui vixerunt diuerſis temporibus. Quædam enim prædicta ſunt in libris Moyſis, quædam in Pſalmis Dauidicis; quædam in libro Sapientiæ, quædam in Prophetijs Iſaiæ, Danielis &c. ſed erat prorſus incredibile, quod plures diuerſis temporibus, & locis conuenirent in prædicendis ſeorſim multis, quæ collectiuè implerentur in vno, niſi per illos plures loqueretur vnus, & idem ſpiritus Dei, qui præſcit, & diſponit futura, ſicut præſentia; ergo. Confirmatur ſecundò:

nam Chriſtus non ſolum in ſe ipſo impleuit plura planè incredibilia, quæ de eo prædicta fuerant à prophetis, ſed etiam prædixit alia multa, non minus incredibilia, quæ vel iam ſunt adimpleta, vel quotidiè videntur impleri; ergo &c. Probatur antecedens: nam Chriſtus prædixit euerſionem Hieroſolymæ, Lucæ 19. dicens: *circumdabunt te inimici tui vallo &c. & ad terram proſternent te, & filios tuos, & non relinquent in te lapidem ſuper lapidem, eo quod non cognoueris tempus viſitationis tuæ*:& Lucæ 21. addit tempus, in quo erant hæc implenda, dicens: *non præteribit generatio hæc, donec omnia fiant*; quod impletum eſt; ſiquidem 38. annis poſt mortem Chriſti, durante adhuc generatione eorum, quibus Chriſtus hæc prænunciauerat, euerſa eſt Hieroſolyma. Prædixit gentiles conuertendos loco Iudæorum, qui non erant credituri, dicens Matth. 21. & *auferetur vobis regnum, & dabitur genti facienti fructus eius*: Matth. 8. *multi ab oriente, & occidente venient, & recumbent cum Abraham, Iſaac, & Iacob: filij autem regni eijcientur in tenebras exteriores*. Prædixit vnam Eccleſiam congregandam ex Iudæis, & gentilibus ad fidem conuertendis, Io. 10. dicens: *alias oues habeo, & illas oportet me adducere, & fiet vnum ouile, & vnus paſtor*. Prædixit mundum conuertendum per hoc, quod ipſe crucifigeretur Io. 12. dicens: *& ego cum exaltatus fuero à terra, omnia trahem ad me ipſum*: prædixit religionem chriſtianam propagandam per perſequutiones, & mortes, ac futurum, vt aduerſarij Apoſtolis, alijſque prædicatoribus Euangelij non poſſent reſiſtere, Matth. 10. dicens: *Tradent enim vos in concilijs, & in ſynagogis ſuis flagellabunt vos, & ante reges, & præſides ducemini propter me*;& Lucæ 21. *Dabitur vobis os, & ſapientia, cui non poterunt reſiſtere, & contradicere omnes aduerſarij veſtri*. Prædixit Euangelium prædicandum in toto mundo, & miraculis confirmandum, Matth. 16. dicens: *prædicabitur Euangelium regni in vniuerſo orbe in teſtimonium omnium*: & Marc. vlt. *Signa autem iu eis, qui crediderint hæc, ſequentur. In nomine meo dæmonia eijcient &c.* ſed hæc videbantur planè incredibilia, & tamen iam ſunt impleta; ergo &c. Addo quædam prædicta eſſe, quæ quotidiè videmus magis, & magis impleri. Vt enim omittam quod ſpectat ad diſperſionem, & incredulitatem Iudæorum duraturam vſque ad finem mundi, B. Virgo Lucæ 1. prædixit de ſe ipſa: *Ex hoc beatam me dicent omnes generationes*:quod ita ad litterã ab annis pluſquã 1600. videmus impleri, vt non ſolũ à chriſtianis, ſed etiam à Mahometanis communiter vocari ſoleat Beata Virgo; & Chriſtus Matth. 16. prædixit ſe ædificaturum Eccleſiam in Petro, hoc eſt in rudi, & paupere piſcatore, cui Eccleſiæ non poſſet infernus omnibus ſuis viribus, & conatibus præualere, dicens: *tu es Petrus, & ſuper hanc petram ædificabo Eccleſiam meam, & portæ inferi non præualebunt aduerſus eam*: quod annis 1600. & amplius impletum eſt, & quotidiè impletur; ſiquidem infernus omnibus ſuis viribus, & conatibus per Infideles, & Hæreticos, ac Schiſmaticos; per Imperatores, Reges, ac Tyrannos pugnauit, & pugnat contra Eccleſiam Romanam ædificatam in Petro, & in Petri ſucceſſoribus Romanis Pontificibus, & tamen non potuit, nec poteſt præualere; ergo cum tam multa, & tam incredibilia de Chriſto, ac de Eccleſia chriſtiana à Prophetis, & à Chriſto ipſo prædicta videamus impleta, & impleri in Chriſto, & in Eccleſia, ac in religione chriſtiana, euidens eſt prudenter credi poſſe, ac debere religionem chriſtianam fuiſſe traditam, & reuelatam à Deo.

15. Innumera alia vaticinia poſſent afferri, ſiquidem legenti, & intelligenti ſacram Scripturam euidentiſſimum eſt totum teſtamentũ vetus, & totam rempublicam Iudæorum nihil aliud fuiſſe, quam prophetiam, & figurã, ac promiſſionem teſtamenti noui, atque Eccleſiæ chriſtianæ: teſtamentum autem nouũ, & Eccleſiam chriſtianam nihil aliud eſſe, quã adimpletionem teſtamenti veteris; ideoque duo teſtamenta ſibi mutuo teſtimonium perhibent, & ſe mutuo probant. Nam ex eo, quod in teſtamento nouo videmus impleta, & impleri, quæ fuerunt prædicta, & figurata in veteri, euidenter eſt credibile, & credendũ teſtamentum vetus fuiſſe diuinitus reuelatũ; & ex eo, quod in teſtamento veteri fuerint reuelata, & prædicta quæ impleta ſunt, & implentur in nouo, euidenter eſt credibile, & credendum diuinitus reuelatum eſſe teſtamentum nouum, ac religionem chriſtianam. Hoc autem argumentum deſumptum ex vaticinijs eſt præcipuum pro religione chriſtiana, & præferendum eſt etiam argumento deſumpto ex miraculis, iuxta illud S. Petri, ep. 2. cap. 1. *Habemus firmiorem propheticum ſermonem*: & iuxta illud Chriſti Luc. 16. *Si Moyſem, & Prophetas non audiunt, neque ſi quis ex mortuis reſurrexerit, credent*.

16. Hoc argumento ex vaticinijs vtuntur paſſim PP. Tertullia. Apolog. cap. 20. dicit: *Idoneum opinor teſtimonium diuinitatis eſt veritas diuinationis. Scilicet apud nos futurorum quoque fides tuta eſt, iam probatorum; quia cum illis, quæ quotidie ſcilicet probantur, prædicebantur*. Et paulò poſt: *quid delinquimus, oro, nos futura quoque credentes, qui iam didicimus illis per ſuos gradus credere*? Auguſt. tom. 10. ſerm. 31. de verbis Domini dicit: *Iſta omnia, quæ vides, non erant. Chriſtianus populus toto orbe terrarum aliquando non erat. In prophetia legebatur, in terra non videbatur. Modo auditur, & legitur, & videtur. Ipſa Eccleſia ſic eſt completa. Non ei dictum eſt: vide filia, & audi; ſed audi, & vide: audi prædicta, vide completa*. Idem vrget lib. de Catech. rud. cap. 17. Eodem argumento vtitur Chryſoſtomus, to. 5. in orat. contra Iud. præſertim orat. 2. & fuſiſſimè Euſebius Cæſarienſis libris de Demonſtratione Euangelica.

17. Aduertunt Tertull. & Auguſt. locis citatis, quod quia ex ijs, quæ in libris veteris, & no-

& noui teſtamenti prædicta ſunt, illa, quæ ſpectant ad Chriſtum, & eius mortem iam ſunt impleta; quæ ſpectant ad Eccleſiam, ad conuerſionem gentilium, ad diſperſionem, & incredulitatem Iudæorum, partim ſunt impleta, partim quotidie implentur, certiſſimè credendum eſt etiam alia eſſe implenda, puta quæ ſpectant ad Antichriſtum, ad diem iudicij, ad reſurrectionem mortuorum, & ad æternas pœnas impiorum, æternamque beatitudinem Sanctorum.

18. Ad 1. Eſt ita manifeſtum libros veteris teſtamenti non fuiſſe confictos à chriſtianis poſt Chriſtum, ſed ſcriptos fuiſſe diù ante Chtiſtum, vt de hoc prudenter dubitari non poſſit. Iudæi enim chriſtianis inimiciſſimi vbique gentium diſperſi deferunt ſecum libros veteris teſtamenti, & vnanimiter teſtantur illos fuiſſe ſcriptos diù ante Chriſtum. Addit Auguſtinus lib. 8. de Ciuitate Dei, cap. 46. Iudæos ideò fuiſſe diſperſos per omnes gentes, & permiſſum, vt uon crederent in Chriſtum, vt hoc ſuo teſtimouio redderent euidenter credibilem, & credendam religionem chriſtianam, atque hoc ipſum fuiſſe prophetatum à Dauid Pſal. 18. dicente: *Deus oſtendit mihi ſuper inimicos meos; ne perdas eos, ne forte obliuiſcantur populi mei; diſperge illos in virtute tua.* Quæ verba explicans Auguſtinus dicit. *Demonſtrauit ergo Deus Eccleſiæ ſuæ in eius inimicis Iudæis gratiam miſericordiæ ſuæ: quoniam ſicut dicit Apoſtolus, delictum eorum ſalus eſt gentibus; & ideo non eos occidit, id eſt non in eis perdidit, quod ſunt Iudæi, quamquam à Romanis fuerint deuicti, & oppreſſi, ne obliti legem Dei ad hoc, de quo agimus, teſtimonium, nihil valerent. Ideo parum fuit dicere: ne occidas eos, ne quando obliuiſcantur legem tuam, niſi etiam adderet: diſperge illos: quoniam ſi cum illo teſtimonio Scripturarum in ſua tantummodo terra, non vbique eſſent, profectò Eccleſia, quæ vbique eſt, eos prophetiarum, quæ de Chriſto præmiſſæ ſunt, teſtes in omnibus gentibus habere non poſſet.* Idem docet explicans Pſal. 58. Relatis enim verbis illis: *diſperge illos in virtute tua*, ſubdit. *Iam factum eſt: per omnes gentes diſperſi ſunt Iudæi, teſtes iniquitatis ſuæ, & veritatis noſtræ. Ipſi habent codices, de quibus prophetatus eſt Chriſtus; nos tenemus Chriſtum: & ſi fortè aliquis paganus dubitauerit, cum ei dixerimus prophetias de Chriſto, quarum euidentiam obſtupeſcit, & admirans putauerit à nobis eſſe conſcriptas, de codicibus Iudæorum probamus, quia hoc totum ante prædictum eſt. Videte, quomodo de inimicis noſtris alios confundimus inimicos.* Idem docet explicans Pſal. 40. in fine, vbi addit, Iudæos ſeruire Chriſtianis, & fungi munere capſarij portantis codices, dicens. *Modo fratres nobis ſeruiunt Iudæi, tamquam capſarij, & ſtudentibus nobis codices portant.* Et in Pſalm. 56. explicans de Iudæis verba illa: *dedit in opprobrium conculcantes me*, dicit. *In quali ergo opprobio ſunt Iudæi? Codicem portat Iudæus, vnde diſcat Chriſtianus. Librarij noſtri facti ſunt. Quomodo ſolent ſerui poſt dominos codices ferre, vt illi portando, deficiant, iſti legendo, proficiant. In tale opprobrium dati ſunt Iudæi, & impletum eſt, quod tantò ante prædictum eſt. Quale autem opprobrium eſt fratres, vt hunc verſum legant, & ipſi cæci attendant ad ſpeculum ſuum. Sic enim apparent Iudæi de Scriptura ſancta, quam portant, quo modo apparet facies cæci de ſpeculo. Ab alijs videtur, ab ipſo non videtur.* Addo, quod ſi tempore S. Auguſtini probabatur euidenter religionem chriſtianam eſſe credendam ex eo, quod quæ de diſperſione, & iucredulitate Iudæorum prædicta fuerant, videbantur impleta annis circiter quadringentis, florente adhuc Romano imperio, multò euidentius idem probatur temporibus noſtris, quibus videmus eadem eſſe impleta, & impleri annis mille ſexcentis, & amplius, poſt tantam mutationem imperij Romani, & aliorum regnorum, & gentium.

19. Ad 2. diſtinguo maiorem: in vnaquaque re ſtandum eſt peritis in ea re, vbi non eſt controuerſia inter ipſos peritos, & cum iudicari non poteſt per principia intrinſeca, tranſeat: cum eſt controuerſia inter ipſos peritos, & iudicari poteſt per principia intrinſeca, nego. Cum eſt controuerſia inter peritos, ſtandum eſt iudicio aliorum, & præſertim iudicio mundi: ex. gr. ſi ſit controuerſia inter pictores de optima ratione pingendi, inter milites de optima ratione pugnandi, ſtandum eſt iudicio mundi; ſed quando venit Chriſtus, orta eſt controuerſia inter Iudæos, qui erant periti diuinæ Scripturæ, vtrum Chriſtus eſſet Meſſias ipſis promiſſus, & in hac controuerſia plura Iudæorum millia crediderunt Chriſtum eſſe Meſſiam, ſed maior pars Iudæorum noluit credere; ergo in hac controuerſia ſtandum eſt iudicio mundi, & omnium penè gentium; ſed omnes penè gentes, credendo in Chriſtum, iudicarunt, & iudicant Chriſtum eſſe Meſſiam, & irrident Iudæos incredulos, quod adhuc expectent Meſſiam; ergo &c.

20. Addo primò, quod non ſolum gentiles, qui conuerſi ſunt ad Chriſtum, iudicarunt, & iudicant Chriſtum eſſe Meſſiam Iudæis olim promiſſum, ſed etiam hoc iudicant omnes Mahometani, licet errent in hoc, quod dicunt poſt Chriſtum, qui fuit Meſſias olim Iudæis promiſſus, miſſum fuiſſe à Deo alium Prophetam, hoc eſt Mahometum; ſed hoc aſſerunt ſine vllo fundamento deſumpto ex prophetijs, aut miraculis &c.

21. Addo ſecundò peritos Scripturarum eſſe eos, qui in Scripturis meditantur die, ac nocte; ſed ex chriſtianis plurimi, abiecta cura rerum temporalium, in Scripturis meditantur die, ac nocte: Iudæi autem toti ſunt in ſuis temporalibus lucris, & negotiationibus; ergo Chriſtiani, non autem Iudæi ſunt peritiſſimi Scripturarum.

22. Demum addo, quod cum in ipſis Scripturis prædictum fuerit Iudæos ex maiori parte non credituros in Chriſtum vſque ad finem mundi, per hoc ipſum, quod non credant, implentur quæ prædicta ſunt de Chri-

ſto,

ſto, adeòque fit, vt debeamus credere Chriſtum eſſe Meſſiam Iudæis promiſſum, & chriſtianam religionem fuiſſe diuinitus reuelatam.

23. Ad 3. diſtinguo maiorem: vt ſit prudenter credibilis chriſtiana religio, requiritur, vt omnia, quæ prædicta ſunt de primo aduentu Meſſiæ ad redimendum genus humanum, impleta ſint in Chriſto, concedo; requiritur, vt omnia, quæ prædicta ſunt de ſecundò aduentu Meſſiæ ad iudicandum genus humanū, impleta ſint in Chriſto, nego: diſtinguo eodem pacto minorem;& nego conſequentiam. Duplex aduentus Meſſiæ promiſſus eſt in ſacris Scripturis; primus ad redimendum, in quo prædictum eſt Meſſiam venturum pauperem, & humilem, & moriturum pro peccatis noſtris,vt patet ex allatis prophetijs Pſ.21. Iſaiæ 53. Danielis 9. Sap. 2. Secundo promiſſus eſt aduentus,quo Meſſias in die Iudicij veniet ad iudicandum genus humanum cum gloria, & maieſtate magna. Iudæi ſuo vitio excæcati noluerunt, ac nolunt diſtinguere iſtos duos aduentus; & quia Chriſtus in primo ſuo aduentu venit, non cum gloria, & maieſtate, ſed pauper, & humilis, noluerunt, & nolunt recipere Chriſtum, vt Meſſiam. Quia Iudæi ſumpſerunt occaſionem errandi ex eo, quod non diſtinxerunt duos aduentus Meſſiæ, ideò Chriſtus clariſſimè illos diſtinxit, & apertiſſimè locutus eſt de ſecundo ſuo aduentu ad iudicandum, ac de eius ſignis, præſertim Matt.25.Tempore autem paſſionis cum Princeps Sacerdotum in concilio interrogaſſet Chriſtum, vtrum eſſet Meſſias, dicens: *adiuro te per Deum viuum, vt dicas, ſi tu es Chriſtus filius Dei*; Chriſtus reſpondit affirmatiuè, dicens: *tu dixiſti*, & quia ſciebat, quod Iudæi nolebant illum recipere, quia non venerat cum maieſtate, & gloria, docuit hæc eſſe intelligenda de ſecundo aduentu ſuo ad iudicandum, dicens: *veruntamen dico vobis: amodo videbitis filium hominis ſedentem à dextris virtutis Dei, & venientem in nubibus cæli*. Errant etiam Iudæi circa aduentum Meſſiæ, quia aliqua vaticinia, quæ debent impleri ſpiritualiter, & myſticè, putant impleri debere materialiter. Ex.gr. Iſaiæ cap.2.prædictum eſt: *& erit in nouiſſimis diebus exaltabitur mons domus Domini in vertice montium, & fluent ad eum omnes gentes*. Hoc vaticinium impletum eſt ſpiritualiter in Eccleſia, quæ eſt mons domus Domini, & exaltata eſt ita, vt ſit viſibilis toti mundo, & ad eam fluxerint, & fluant omnes gentes. Iudæi exiſtimant hoc vaticinium implendum eſſe materialiter, ita vt mons *Moria*, in quo ædificatum fuerat templum, tempore aduentus Meſſiæ debeat materialiter eleuari, & exaltari, ſuppoſitis illi alijs montibus, & hoc miraculo excitatas ad eum venturas omnes gentes.

24. Dicunt; de aduentu Meſſiæ citato loco Iſaiæ, & alibi prædictum eſt, quod erit in nouiſſimis diebus, hoc eſt parum ante diem Iudicij; ergo Chriſtus, qui venit multò ante diem Iudicij, non eſt Meſſias.

Reſp. quod in Scriptura nouiſſimi dies dicuntur vltima ætas mundi, quæ eſt ab aduentu Meſſiæ vſque ad diem Iudicij. Non eſt autem mirum, quod plura annorum millia vocentur dies nouiſſimi, ſiquidem vt dicitur Pſal.89. *mille anni ante oculos tuos, ſicut dies externo, quæ præterijt*.

QVAESTIO CXXIV.

Vtrum ex miraculis probetur euidenter religionem chriſtianam eſſe prudenter credibilem, & credendam?

1. Videtur non probari: primò quia poteſt prudenter dubitari, vtrum miracula, quæ narrantur, fuerint à chriſtianis conficta ad aſtruendam fidem ſuæ ſectæ.

2. Secundo poteſt etiam prudenter dubitari, vtrum facta fuerint præſtigijs Dæmonū, & per magicas artes.

3. Tertiò Antichriſtus faciet ſigna, & prodigia magna in confirmationem falſi, vt dicitur Matth. 24. Apoc. 13. & 2. ad Theſſal. 2. Suetonius in vita Veſpaſiani narrat Veſpaſianum cæco lumen, & claudo greſſum reddidiſſe. Socrates lib. 7. Hiſtoriarum, cap. 17. refert Paulum Epiſcopum Nouatianum feciſſe miraculum in confirmationem ſui falſi dogmatis. S. Auguſt. tract. 13. in Io. dicit non eſſe credendum Donatiſtis, etiamſi miracula faciant; ergo ex miraculis non probatur euidenter chriſtianam religionem eſſe prudenter credibilem, & credendam.

4. Quartò Idololatria propagata fuit prodigijs, & portentis; ſimulachra enim Deorum loquebantur, & reddebant reſponſa, ac fiebant alia multa ſtupenda, & miranda; ergo ex eo, quod chriſtiana religio propagata fuerit prodigijs, & portentis, non probatur euidenter illam credi debere, vt diuinitus reuelatam.

5. Reſp. ſecundum argumentum ad probandum euidenter chriſtianam religionem eſſe prudenter credibilem, & credendam,deſumi ex miraculis. Nam euidenter eſt credibilis, & credenda religio, quæ poſtquam eſt orta, fuit per miracula propagata,& obtinuit, vt innumeræ gentes, quæ colebant idola, & profitebantur ſectas ſpeculatiuè, & practicè nefarias, conuerterentur ad colendum vnum verum Deum, in religione ſpeculatiuè, & practicè ſanctiſſima: ſed talis eſt chriſtiana religio; ergo &c. Probatur minor, primo teſtimonio plurimorum ſcriptorum, quibus ſi fidem negamus, poterimus negare fidem omnibus hiſtorijs. Miracula enim omnibus ſæculis facta ad chriſtianam religionem propagandam, & confirmandam, narrant innume-

ri ſcriptores, qui illis ſæculis floruerunt, & digni ſunt ſumma fide, cum omnes fuerint ſapientiſſimi, & plerique etiam ſanctiſſimi, puta Baſilius, Athanaſius. Gregorius Nazianzenus, & Nyſſenus, Chryſoſtomus, Hieronymus, Auguſtinus, Gregorius Magnus, Tertullianus, Euſebius Cæſarienſis, Beda, Bernardus, Petrus Damianus, & alij. Videri poſſunt Bellarminus lib. 4. de Eccleſia, cap. 14. & Thomas Boſius lib. 5. de ſignis Eccleſiæ.

6. Probatur ſecundò: nam chriſtiani vbique gentium ex certiſſima traditione narrant maiores ſuos ab idolis ad fidem chriſtianam conuerſos per miracula; ergo de hoc prudenter dubitari non poteſt,

7. Confirmatur primò; nam etiam nationes, quæ à fide Chriſti defecerunt ad Mahometum, teſtantur ſe ab initio ab idolis ad Chriſtum fuiſſe conuerſas per miracula, & ipſe Mahometus in Alcorano dicit Chriſto ad propagandam ſuam legem miracula, ſibi gladium eſſe datum; ergo etiam ex confeſſione Mahometanorum Chriſtiana religio propagata fuit miraculis.

8. Confirmatur ſecundò: nam quia Galli, Hiſpani, cæteræque nationes, quæ iamdudum ab imperio Romano defecerunt, teſtantur ſe olim à Romanis ſubactas fuiſſe vi armorum, prudenter dubitari non poteſt, quin hoc ſit verum; ergo quia non ſolum nationes, quæ permanſerunt in chriſtiana religione, ſed etiam quæ defecerunt ad Mahometum, teſtantur ſe olim ab idolis ad fidem chriſtianam conuerſas fuiſſe per miracula, de hoc prudenter dubitari non poteſt.

9. Confirmatur tertiò; nam etiam in nationibus, quæ ſuperiori ſæculo fuerunt ab idolis ad fidem chriſtianam conuerſæ, conſtans eſt fama, non ſolum apud chriſtianos, ſed etiam apud gentiles, quod chriſtiana religio fuerit miraculis confirmata; ex. gr. in Indijs Orientalibus conſtantiſſima eſt fama de miraculis à S. Franciſco Xauerio factis in confirmationem fidei chriſtianæ; & proportionalis eſt fama in Indijs Occidentalibus de miraculis factis à Sancto Ludouico Beltrando, & ab alijs.

10. Vt afferatur tertia probatio, ſupponenda ſunt quædam manifeſta, & indubitabilia. Conſtat igitur primo ante Chriſtum ſolos Iudæos coluiſſe vnum Deum creatorem mundi, cæteras gentes adoraſſe idola.

11. Conſtat ſecundò Socratem, Platonē, Ariſtotelem, ac plures alios philoſophos gentium lumine naturæ cognouiſſe dari vnum ſolum Deum, & tamen licet eſſent ſummâ ſapientia, eloquentia, & authoritate præditi, non potuiſſe perſuadere vlli non dicam genti, ſed ciuitati, vel oppidulo, vt relictis idolis, colerent vnum verum Deum creatorem mundi.

12. Conſtat tertiò cultum vnius veri Dei non potuiſſe alijs nationibus perſuaderi ab ipſis Iudæis, quamuis plures ex Iudæis eſſent ſapientia celeberrimi, vt Salomon; alij dono prophetiæ, & miraculorum inſignes, vt Moyſes, Ioſue, Elias, Eliſæus, Daniel &c.

13. Conſtat quartò poſt mortem Chriſti ab Apoſtolis, qui erant pauperes piſcatores, ignobiles, ſimplices, & indocti, perſuaſum fuiſſe, non vni, aut alteri, ſed innumeris gentibus, non ſolum barbaris, ſed prudentiſſimis etiam, & ſapientiſſimis, puta Græcis, & Romanis, vt relictis idolis, ad fidem vnius veri Dei conuerterentur, & vt crederent res creditu difficillimas, & quæ primo aſpectu videntur incredibiles, puta, quod Deus eſt trinus, & vnus; quod Filius Dei factus eſt homo, quod natus eſt ex Virgine, quod crucifixus, & mortuus eſt; quod tertia die reſurrexit, & poſt dies quadraginta propria virtute in cœlos aſcendit; quod in die Iudicij omnes mortui reſurgent, & iuxta merita æternis pœnis, aut æternis præmijs afficientur,

14. Conſtat quintò eoſdem Apoſtolos, eorumque ſucceſſores gentibus pene omnibus perſuaſiſſe, vt amplecterentur, & obſeruarent legem, ſanctiſſimam quidem, ſed difficillimam, ac nihil carni blandientem, vtpotè quæ præcipit, vt diligamus Deum ſuper omnia, proximos autem ſicut nos ipſos; vt diligamus etiam inimicos; vt abſtineamus ab omni immunditia; vt nemo ducat plures vxores; vt matrimonia etiam Regum, & Principum ſint penitus indiſſolubilia; vt omnia peccata mortalia cōfiteamur Sacerdotibus; vt neque aſſenſu interno conſentiamus vlli rei illicitæ; ſuadet virginitatem, & cælibatum, paupertatem, ieiunia, corporis afflictationes, contemptum omnium eorum, quæ videntur, & amorem eorum, quæ non videntur.

15. Conſtat ſextò religionem hanc breuiſſimo tempore apud innumeras nationes mirabiliter fuiſſe propagatam, fruſtra contradicentibus vbique gentilium Sacerdotibus, plebe, philoſophorum academijs, magiſtratibus, Regibus, & Imperatoribus, modis omnibus, nimirum exilijs, publicationibus bonorum, morte ipſa, & exquiſitiſſimis ſupplicijs conantibus impedire ſubditos, ne chriſtianam religionem amplecterentur.

16. Conſtat ſeptimò plures, & præcipuas nationes integras ad Chriſtum fuiſſe conuerſas, ex alijs autem nationibus, plurimos chriſtiana ſacra ſuſcepiſſe,

17. Conſtat octauò eos, qui chriſtianam religionem ſunt amplexi, tam firmiter crediſſe, & credere, vt docti pariter, & indocti potius negarent ſe viuere, quam verum eſſe aliquid eorum, quæ chriſtiana religio profitetur, & parati ſint mori pro quolibet eius dogmate, ac de facto innumeri ſint mortui, ita vt qui numerum computarunt, dicant numerum martyrum peruenire ad vndecim milliones; & in ſola vrbe Romana martyrio affecta plus quam trecenta hominum millia.

18. Con-

18. Conſtat nonò plurimos ita perfectè chriſtianam legem obſeruaſſe, & obſeruare, vt omnium virtutum gloria floruerint, & floreant, ita vt vni, qui ex ſectatoribus aliarū ſeſtarum ſimul ſuuipiarum in virtutibus moralibus narratur excelluiſſe, poſſit chriſtiana religio opponere millenos, & millenos, eo pacto, quo vni virgini veſtali, quæ apud Romanos virginitatem profitebantur ad certum ſolùm tempus, poteſt chriſtiana religio opponere virgines millenas, & millenas.

19. Suppoſitis his, quæ manifeſtè conſtant, cum S. Auguſtino lib. 22. de Ciuit. Dei cap. 2. & cum S. Thoma 1. contra gentes, cap. 6. poſſumus ſic argumentari. Vel miraculis tot nationes per Apoſtolos, eorumque ſucceſſores ab idolis conuerſæ ſunt ad vnum Deum in chriſtiana religione colendum, vel ſine miraculis; ſi miraculis; ergo euidenter credibile, & credendum eſt chriſtianam religionem fuiſſe reuelatam à Deo, cùm confirmata fuerit miraculis: ſi ſine miraculis; ergo ipſa conuerſio tot nationum ab idolis ad cultum vnius Dei in chriſtiana religione, eſt maximum quoddam miraculum, quod non niſi Deo auctore, potuit fieri. Nam quo pacto fieri potuit, vt cum ante Chriſtum à Philoſophis Gentilium in perſuaſibilibus humanæ ſapientiæ verbis, & à ſapientibus Iudæorum per miracula, & vaticinia futurorum nulla gens potuerit conuerti ad vnum Deum colendum in religione ſpeculatiuè, & practicè multò faciliori, poſt Chriſtum ab Apoſtolis rudibus, & indoctis, & ex omni parte contemptibilibus, non vna, ſed plurimæ gentes, contradicente, & minante toto orbe terrarum, ac reſiſtentibus ipſis Iudæis, ſine vllis miraculis conuerſæ fuerint ad colendum Deum in chriſtiana religione ſpeculatiuè, & practicè multo difficiliori, niſi Deus ipſe per internas illuminationes, & inſpirationes hoc opus effecerit?

20. Confirmatur primò: nam euidenter eſt credibile, & credendum illud, quod negari nequit, [illegible] affirmando aliquid incredibilius; ſed n[illegible] non poteſt tot nationes gentilium conuerſas fuiſſe miraculis, niſi affirmando illas conuerſas fuiſſe ſine vllis miraculis, quod euidenter eſt multo incredibilius; ergo &c. Probatur minor; nam quod Apoſtoli miraculis confirmarint Chriſtum crucifixum eſſe Deum, ideoque gentes crediderint, non eſt incredibile; ſed quod viri ſimplices, & indocti nulla fecerint miracula in confirmationem religionis chriſtianæ ſpeculatiuè, & practicè difficillimæ, & tamen illā perſuaſerint tot nationibus gentilium, eſt penitus incredibile.

21. Confirmatur ſecundò: nam nationes gentilium non ſolum conuerſę ſunt ad fidem mirabili ratione, ſed etiam conuerſæ ſunt eo pacto, quo Chriſtus prædixit eas conuertendas; ergo cum Chriſtus prædixerit gentiles conuertendos [illegible] odo, qui planè videbatur incredibilis, & hoc ſit impletum, euidenter eſt credibile, & credendum, nationes gentilium conuerſas fuiſſe, authore Deo.

22. Ad 1. nego maiorem. Nam eſt planè incredibile ſolos chriſtianos, & catholicos omni tempore, & vbique gentium habuiſſe artem fingendi miracula, ita vt crederentur à doctis, & indoctis, eorumque religio perſuaderetur nationibus, non ſolum ſimplicioribus, ſed etiam prudentioribus, ſectatores autem aliarum ſectarum hac arte carere, & ſemper caruiſſe; ſed conſtat Mahometanos, Iudæos poſt Chriſtum, & hæreticos, nullis temporibus, & locis habere, vel habuiſſe artem fingendi miracula, ita vt credantur, eorumque ſecta miraculis perſuadeatur; ergo incredibile eſt hæc miracula à chriſtianis fingi, vel ficta fuiſſe, ſed dicendum, quod ideò miracula à chriſtianis perſuadentur, & creduntur, quia verè fiunt. Confirmatur; nam Iudæi ante Chriſtum per duo annorum millia potuerunt perſuadere miracula facta in confirmationem ſuæ religionis: poſt Chriſtum cum maximè vellent, non poſſunt, nec annis mille ſexcentis, & amplius, potuerunt perſuadere miracula. Nationes, quæ per hæreſim ſeparatæ ſunt à catholicis, antequam ſepararentur, poterant ſuadere ſuam religionem miraculis, quæ innumera narrantur, & conſtanter creduntur facta fuiſſe in Græcia, in Anglia, aliiſque nationibus, antequam in hæreſim inciderent; poſtquam à religione catholica defecerunt, non poſſunt perſuadere, immò nec audent fingere fieri miracula in confirmationem ſuarum ſectarum, eo pacto, quo perſuadentur, & conſtanter creduntur fieri apud catholicos.

23. Ad 2. nego maiorem. Nam non eſt prudenter credibile, quod ſoli chriſtiani, & catholici, ſemper, & vbique habuerint, & habeant hanc artem præſtigijs dæmonum faciendi miracula in confirmationem ſuæ religionis, cæteras ſectas carere, ac ſemper caruiſſe hac arte, præſertim cum religio catholica tradat legem ſanctiſſimam, & dæmonibus, eorumque præſtigijs infenſiſſimam. Confirmatur: nam dæmonis maximè intereſt, vt in mundo conſeruetur, & propagetur idololatria, per quam ipſis dæmonibus in idolis deferuntur honores diuini, quos dæmones vtporè ſuperbiſſimi maximè appetunt: ſed chriſtiani ſemper, & vbique habuerunt virtutem faciendi miracula, præſertim ad gentiles à cultu idolorum, & dæmonum conuertendos ad cultum vnius Dei creatoris cæli, & terræ; ergo chriſtiani miracula faciunt, non præſtigijs dæmonum, ſed virtute Dei creatoris cæli, & terræ; præſertim cum plurima miracula à chriſtianis facta, puta ſuſcitationes mortuorum, illuminationes cæcorum &c. fieri nequeant virtute dæmonum, ſed ſolum virtute diuina.

24. Ad 3. ex ſignis, & prodigijs, quæ faciet Antichriſtus, reſpondeo, quod vt loquitur

tur Apoſtolus 2. ad Theſſ. 2. Antichriſti aduentus erit, *ſecundum operationem Satanæ in omni virtute, & ſignis, & prodigijs mendacibus*; ergo Antichriſtus non faciet miracula vera, & quæ excedant virtutem, & operationem Satanæ, ſicut excedunt ſuſcitationes mortuorum, illuminationes cæcorum &c. quæ a ſolo Deo poſſunt fieri, iuxta illud Pſal. 135. *qui facit mirabilia magna ſolus*, ſed Antichriſtus ſolum faciet miracula falſa, mendacia, & apparentia, ac non excedentia virtutem dæmonum, ideoque Apoc. 13. inter maxima Antichriſti prodigia prædicitur, quod faciet, vt ignis deſcendat de cælo, & vt loquatur imago beſtiæ, quæ facillimè fieri poſſunt a dæmone. At in confirmationem religionis chriſtianæ facta ſunt, & fiunt vera miracula, & excedentia virtutem dæmonum, puta, ſuſcitantur mortui, illuminantur cæci &c. ergo prodigia, quæ fient ab Antichriſto contra religionem chriſtianam, erunt omnino contemnenda, comparatione prodigiorum, quæ facta ſunt, & fiunt, & etiam in fine mundi fient in confirmationem religionis chriſtianæ; eo pacto, quo prodigia, quæ, vt refertur Exodi 7. facta ſunt à magis Pharaonis, fuerunt omnino contemnenda, comparatione prodigiorum, quæ facta ſunt à Moyſe, & prodigia, quæ facta ſunt à Simone Mago, fuerunt contemnenda, comparatione prodigiorum factorum à Petro. Proportionaliter dico cæcum, qui fuit curatus à Veſpaſiano, non fuiſſe verè, & incurabiliter cæcum, & claudum, non fuiſſe incurabiliter claudum, vt patet ex Tacito, qui lib. 4 Hiſtoriarum narrat medicos de ipſis interrogatos reſpondiſſe vtrumque poſſe curari; ergo Veſpaſianus non fecit vera miracula, & excedentia virtutem dæmonum. Addit Tertullianus in Apologetico, cap. 22. credibile eſſe morbos illos fuiſſe cauſatos à dæmone, qui alterum impediebat, ne videret, alterum, ne rectà ambularet, vt ablato deinde impedimento, videretur factum miraculum. Miraculum, quod à Socrate narratur, non fuit factum à Paulo Epiſcopo Nouatiano in confirmationem falſi dogmatis, ſed à Deo in confirmationem veri baptiſmi. Cum enim, vt Socrates refert, Iudæus quidam, qui fuerat catholicè baptizatus ab Attico Epiſcopo Conſtantinopolitano, fingens ſe non eſſe baptizatum, veniſſet ad Paulum Nouatianum, vt ab eo iterum baptizaretur, & ſic irrideret baptiſmum, tota aqua ſacri fontis repente euanuit, Deo non permittente, vt impoſtor Iudæus in baptiſmi irriſionem iterum baptizaretur ab hæretico. Auguſtinus dicit non eſſe credendum Donatiſtis, etiamſi miracula faciant; tum quia in confirmationem falſi dogmatis non poſſunt fieri miracula alia, quam falſa, & mendacia, qualia faciet Antichriſtus; tum quia religio catholica ita eſt confirmata miraculis, ac vaticinijs Prophetarum, vt quæcunque reuelationes, & miracula afferantur in contrarium, ſint omnino contemnenda, & cenſenda falſa miracula, & falſæ reuelationes, iuxta illud Apoſtoli ad Gal. 1. *Licet nos, aut Angelus de cælo euangelizet vobis, præter quam quod euangelizatum eſt, anathema ſit.*

25. Ad 4. Idololatria propagata fuit miraculis falſis, ac merè apparentibus, ac non excedentibus virtutem dæmonum, quæ proinde comparatione miraculorum factorum in confirmationem fidei catholicæ, fuerunt penitus contemnenda, vt patet ex eo, quod nationes gentilium, illis contemptis, conuerſæ ſunt ad cultum vnius veri Dei.

QVÆSTIO CXXV.

Vtrum euidenter probetur cæteras ſectas, præter religionem chriſtianam, non eſſe prudenter credibiles?

1. Videtur non probari euidenter. Cum enim omnes ſectæ habeant magnum numerum ſectatorum, & afferant pro ſe argumenta non contemnenda, ac de nulla ſit euidens, quod ſit vera, & diuinitus reuelata, apparet rationabile, vt Deus permittat vnumquemque, tutà conſcientia, liberè, ac licitè permanere in ea ſecta, in qua natus eſt.

2. Secundo Mahometani probant ſuam ſectam eſſe prudenter credibilem, & credendam, argumento ſimili illi, quo nos probamus religionem chriſtianam eſſe prudenter credibilem, & credendam; ergo &c. Probatur antecedens, afferendo hoc argumentum. Vel enim Mahometaniſmus propagatus eſt per miracula, vel ſine miraculis: ſi per miracula, prudenter eſt credendum Mahometaniſmũ fuiſſe diuinitus reuelatum; ſi ſine miraculis, hoc ipſum eſt magnum miraculum.

3. Reſp. euidens eſſe, quod ſola chriſtiana religio prudenter eſt credibilis, & credenda, cæteræ ſectæ non poſſunt prudenter credi. Probatur primò: nam ex dictis euidens eſt omnes debere amplecti, ac ſequi religionem chriſtianam, firmiſſimè credendo illam fuiſſe diuinitus reuelatam; ſed religio chriſtiana docet non eſſe ſequendas alias ſectas; ergo euidens eſt nos non poſſe prudenter ſequi, & profiteri aliam ſectam.

4. Probatur ſecundò: nam aliæ ſectæ reducuntur ad Atheiſmum, Ethniciſmum, Philoſophiſmum, Iudaiſmum, & Mahometaniſmum; ſed euidens eſt homines per ſe non poſſe prudenter ſequi, & amplecti vllam ex dictis ſectis; ergo &c. Probatur minor, diſcurrendo per ſingulas ſectas. Primò Atheiſmus, hoc eſt ſecta negans dari Deum, vel concedens dari Deum, ſed negans illum habere prouidentiam moralem rerum humanarum, repugnat lumini naturæ, ideoque nemo poteſt prudenter hanc ſectam ſequi.

5. Confirmatur primò: nam rationes,

quibus probauimus religionem chriſtianam diù antequam oriretur, fuiſſe promiſſam, & reuelatam, poſtquam eſt orta, fuiſſe miraculis propagatam, oſtendunt euidenter credibile, & credendum eſſe dari Deum, & habere prouidentiam rerum humanarũ; ergo oſtendunt euidenter non poſſe prudenter negari dari Deum, & habere prouidentiam rerum humanarum.

6. Confirmatur ſecundò: nam qui negant dari Deum, & habere prouidentiam rerum humanarum, procul dubio pro ſua ſecta non poſſunt afferre vlla miracula, & ſigna facta in confirmationem illius: ſiquidem eo ipſo, quod afferrent, deſtruerent ſuam ſectam; ergo ex hoc capite non poteſt habere vllam credibilitatem.

7. Secundo Ethniciſmus, hoc eſt ſecta colens plures Deos, repugnat lumini naturali, quo euidenter oſtenditur dari vnum ſolum Deum, incorporeum, & optimum, ac proinde non poteſt prudenter credi dari plures Deos, præſertim tales, quales coluntur ab Ethnicis, ex quibus nimirum Dijs, alij ſint mares, & alii fœminæ, & qui talia geſſerint, quæ cum homines gerunt, cenſentur ſceleſtiſſimi.

Confirmatur: nam argumenta, quæ probant religionem chriſtianam fuiſſe diuinitus prænunciatam, antequam oriretur, poſtquam eſt orta, fuiſſe diuinitus miraculis propagatam, oſtendunt etiam euerſionem idololatriæ fuiſſe diuinitus prænunciatam, & eamdem idololatriam fuiſſe per miracula à chriſtianis in pluribus gentibus euerſam; ergo ſicut oſtendunt euidenter religionem chriſtianam prudenter credi poſſe, ac debere, ſic oſtendunt idolatriam non poſſe prudenter credi.

8. Tertiò Philoſophiſmus, ſeù Deiſmus eſt ſecta dicentium nullam religionem fuiſſe diuinitus reuelatam, nullam legem poſitiuam fuiſſe à Deo traditam, ac proinde illud ſolum de Deo credendum, quod probetur ratione naturali, puta quod Deus ſit, & vnus tantum ſit; quod habeat prouidentiam rerum humanarum, ac ſolum obſeruandam eſſe legem naturalem; ſed ex vaticinijs Prophetarum, & ex miraculis probatur euidenter eſſe prudenter credibile, & credendum religionem, ac legem chriſtianam fuiſſe diuinitus reuelatam, & traditam; ergo euidens eſt homines non poſſe prudenter ſequi ſectam Philoſophorum, ac non poſſe prudenter negari dari aliquam religionem, ac legem diuinitus reuelatam.

9. Quartò nos chriſtiani conuenimus cũ Iudæis quoad reliqua, ac ſolum diſcrepamus in eo, quod Iudæi negant Meſſiam veniſſe, nos chriſtiani dicimus Meſſiam iam veniſſe, & Chriſtum eſſe verum Meſſiam, cuius doctrina, & lex ſit ſequenda: ſed omnia argumenta allata probant credi debere Meſſiam iam veniſſe, & Chriſtum eſſe verum Meſſiam, cum in Chriſto impleta ſint, quæ de Meſſia prædicta fuerunt à Prophetis, & religio credens Chriſtum eſſe Meſſiam, per miracula fuerit propagata; ergo probant euidenter non poſſe prudenter negari Chriſtum veniſſe, & Chriſtum eſſe Meſſiam.

10. Confirmatur primò: nam ante aduentum Chriſti religio Iudæorum expectantium Meſſiam ſemper confirmata miraculis fuit, & prædictionibus futurorum, quæ ſuis temporibus cernebantur impleri; ergo ante Chriſtum religio Iudæorum erat euidenter credibilis, & credenda, præſertim cum ante Chriſtum nulla eſſet alia ſecta, quàm Ethnicorum, quæ cum repugnaret lumini naturæ, euidenter erat incredibilis; ſed poſt Chriſtum ſecta Iudæorum non fuit amplius confirmata vllis miraculis, & vaticinijs futurorum, religio chriſtiana confirmata fuit, & ſemper confirmatur miraculis, & impletionibus prædictionum; ergo ſecta Iudæorum negantium Meſſiam veniſſe non eſt prudenter credibilis, religio chriſtiana eſt prudenter credibilis, & credenda.

11. Confirmatur ſecundò: nam Iudæi poſt Chriſtum fuerunt à Deo penitus derelicti, & in ſuis libris Thalmudicis docuerunt innumerabiles errores abſurdos, & lumini naturali repugnantes, de quibus videri poſſunt Sixtus Senenſis lib. 2. Bibliothecæ Sanctæ, Galatinus, & alii, & quoſdam Iudæorum errores refert etiam Bellarminus lib. 4. de notis Eccleſiæ, cap. 11.

12. Quinto Mahometus dixit quidem ſe eſſe prophetam miſſum à Deo, ſed nullis ſignis, & miraculis potuit probare ſe eſſe prophetam; ergo ſtultè, & imprudenter creditur Mahometum eſſe prophetam. Probatur antecedens: nam non potuit afferre vllas prophetias, vel prædictiones, quibus antequam veniret, fuerit promiſſus, & expectatus, ac fuerit præceptum, vt illi crederetur, cum nos chriſtiani afferamus innumeras prædictiones, & promiſſiones, quibus fuit prædictus Meſſias, præcipiendo, vt illi crederemus; ergo &c.

13. Confirmatur primò: nam nos chriſtiani ideò prudenter credimus Chriſto, quia Moyſes, & Prophetæ promiſerunt Meſſiam venturum, & impleturum ea, quæ fuerant promiſſa, & præfigurata in veteri teſtamento, & præceperunt, vt crederemus Meſſiæ, eiuſque legem ampleceremur, & hæc omnia videmus impleta in Chriſto; ſed Chriſtus Matth. 24. Marc. 13. & alibi, prædixit venturos multos falſos prophetas, & monuit, ac præcepit, vt ſi dicerent contraria doctrinæ ab ipſomet Chriſto traditæ, illis non crederemus, ſed illos deteſtaremur: Mahometus autem tradidit doctrinam contrariam doctrinæ Chriſti; ergo euidens eſt non poſſe prudenter credi Mahometo.

14. Confirmatur ſecundò: nam Chriſtus innumeris miraculis oſtendit ſe eſſe Meſſiam

à Deo miſſum, Mahometus nullis miraculis potuit probare ſe eſſe prophetam, & ipſemet in Alcorano dixit, Chriſto miracula, ſibi gladium datum fuiſſe à Deo, & capit. 18. & 19. docet bello cogendos homines ad credendum; ergo ſtultè creditur Mahometum fuiſſe prophetam à Deo miſſum. Capite 68. Alcorani Mahometus inſinuat ſe feciſſe quoddam miraculum in Luna, at non explicat, quodnam fuerit; ſed quodcumque illud fuerit, ſuo tantum teſtimonio id probat, & interpretes Alcorani dicunt à nemine miraculum illud viſum fuiſſe; ergo illud miraculum leuiter, & ſtultè creditur.

15. Confirmatur tertiò: nam Chriſtiana religio, poſtquam eſt orta, propagata fuit innumeris miraculis, & poſt ortum Mahometaniſmum nouis ſemper miraculis confirmatur: at Mahometaniſmus nullis ab initio miraculis fuit propagatus, nullis deindè miraculis confirmatus.

16. Confirmatur quartò: nam Mahometus in Alcorano docet plures errores abſurdiſſimos, & lumini naturali repugnantes. Nam cap. 5. 25. & 84. & alibi paſſim docet beatitudinem futuræ vitæ conſiſtere in cibo, & potu, & in multitudine vxorum, & cap. 43. dicit Deum, & Angelos orare pro Mahometo, quo nihil ſtultius excogitari poteſt.

17. Ad 1. Aliæ ſectæ licet habeant magnum numerum ſectatorum, tamen habent pro ſe argumenta penitus contemptibilia, præſertim ſi comparentur cum argumentis, quibus nititur religio chriſtiana: ſed euidens eſt, quod nemo poteſt prudenter manere in ſectis, quæ nitantur argumentis penitus contemnendis, etiamſi in talibus ſectis ſit natus, & magnum habeant numerum ſectatorum; ergo euidens eſt, quod infideles non poſſunt manere in ſuis ſectis. Nec excuſantur ab obligatione amplectendi religionem chriſtianam ex eo, quod non ſit euidens religionem chriſtianam fuiſſe diuinitus reuelatam. Sicut enim licet non ſit euidens aliquas leges humanas fuiſſe legitimè latas à Principe, ſi tamen ſit euidens prudenter credi poſſe, ac debere illas leges fuiſſe legitimè latas, euidens eſt, quod ſubditi tenentur ſe ſubijcere talibus legibus, & ſi nolint ſe ſubijcere hoc prætextu, quod non ſit euidens tales leges fuiſſe legitimè latas à Principe, ſunt extremo ſupplicio digni, tanquam contumaces, & rebelles, & hoc principium in moralibus, & politicis eſt euidentiſſimum, & apud omnes gentes receptum: ſic licet non ſit euidens religionem, & legem chriſtianam fuiſſe diuinitus reuelatam, tamen cum ex vaticinijs Prophetarum, & ex miraculis euidens ſit prudenter credi poſſe, ac debere religionem, ac legem chriſtianam fuiſſe diuinitus reuelatam, euidens eſt omnes obligari ad amplectendam religionem chriſtianam, ac ſi nolint amplecti eo prætextu, quod non ſit euidens illam diuinitus fuiſſe reuelatam, eſſe extremo ſupplicio dignos, tanquam Deo contumaces, & rebelles. Confirmatur: nam nulla datur lex humana, de qua ita ſit euidens prudenter credi debere illam fuiſſe latam ab habente legitimam poteſtatem, ſicut de religione, ac lege chriſtiana eſt euidēs, prudenter credi poſſe, ac debere illam fuiſſe latam à Domino totius mundi. Quis enim poteſt prudenter dubitare, vtrum lex, quæ diù antequam promulgaretur, fuit promiſſa, poſtquam eſt promulgata, fuit miraculis confirmata, fuerit lata à Deo domino totius mundi, qui ſolus poteſt præſcire, ac diſponere futura, antequam fiant: & cum ſit dominus totius naturæ, poteſt per miracula diſpenſare in legibus naturę? ergo ſi excuſaremur ab obligatione ſubijciendi nos legi chriſtianæ, quilibet excuſari poſſet ab obligatione omnium legum humanarum, eo prætextu, quod vel non ſit euidens authorem talium legum habuiſſe legitimam poteſtatem, vel non ſit euidens tales leges latas fuiſſe ab illis authoribus.

18. Ad 2. Simili argumento poſſet probari etiam ethniciſmum fuiſſe diuinitus reuelatum. Conſtat enim ante aduentum Chriſti ethniciſmum multò magis fuiſſe propagatum, quàm poſt aduentum Chriſti propagatus fuerit mahometaniſmus, ſiquidem ante aduentum Chriſti omnes gentes, & nationes, exceptis tantum Iudæis, colebant idola; ſed facto dilemmate probari non poteſt Ethniciſmum ante Chriſtum fuiſſe diuinitus reuelatum; ergo neque poteſt probari poſt Chriſtum Mahometaniſmum fuiſſe diuinitus reuelatum. Ratio eſt, quia vt ſecta, quæ blanditur ſenſui, & relaxat fræna licentiæ, propagetur, procul dubio non requiruntur miracula, ſed potius requiruntur miracula, ne homines ad voluptates, & ad licentiam proni talem ſectam amplectantur; ſed Gentiles ante Chriſtum, & Mahometani poſt Chriſtum blanditi fuerunt ſenſui, & relaxarunt fræna licentiæ, permittentes multitudinem vxorum, & poſt hanc vitam promittentes beatitudinem quamdam beſtialem, conſiſtentem in voluptatibus corporeis; ergo non eſt mirum, quod mahometaniſmus propagatus fuerit ſine miraculis; præſertim cum propagatus fuerit vi armorum, & per potentiam bellicam. At chriſtiana religio, quæ non indulget ſenſui, imo proponit difficillima ad credendum, ad ſperandum, & ad agendum, propagata fuit toto orbe terrarum à paucis hominibus rudibus, & indoctis, non vi armorum, ſed toto mundo conante impedire, ne propagaretur; ſed hoc non potuit euenire ſine maximo miraculo, vt oſtenſum eſt; ergo &c.

QVÆSTIO CXXVI.

Vtrum probetur euidenter ſolam religionem catholicam Romanam eſſe prudenter credibilem, omnes alias ſectas non eſſe prudenter credibiles, & credendas?

1. VIdetur non probari euidenter: primò quia vt probaretur euidenter religionem Catholicam Romanam eſſe prudenter credibilem, & credendam, deberet oſtendi nullum dogma in ea tradi contrarium veritati, tum cognitæ per lumen naturale, tum diuinitus reuelatæ; ſed hoc non oſtenditur; ergo &c.

2. Secundò prudenter credi poteſt ad ſalutem ſufficere, vt conueniamus in præcipuis dogmatibus ſpectantibus ad Deum trinum, & vnum, ad Incarnationem Verbi, & ad paſſionem, & mortem Chriſti, licet diſcrepemus quoad alia; ſed hæretici recentiores nobiſcum conueniunt quoad hæc præcipua dogmata, & ſolum diſcrepant quoad ſecundaria; ergo &c.

3. Tertiò non tantum doctis, ſed etiam ſimplicibus, & indoctis deberet eſſe euidens ſolam religionem chriſtianam, & catholicam eſſe prudenter credendam; ſed non explicatur, quo pacto hoc ſit euidens etiam indoctis; ergo &c.

4. Quartò ſi probaretur euidenter religionem catholicam eſſe prudenter credibilem, & credendam, probaretur euidenter religionem catholicam eſſe veram: ſed hoc non probatur euidenter; ergo &c.

5. Reſp. euidens eſſe ſolam religionem catholicam romanam eſſe prudenter credibilem, & credendam, cæteras ſectas prudenter credi non poſſe.

6. Probatur primò: nam ex dictis euidens eſt religionem illam eſſe prudenter credibilem, & credendam, quam Chriſtus fundauit, & inſtituit, ſectas autem, quas inſtituerunt qui deſciuerunt à religione, quam Chriſtus inſtituit, & rebellarunt ab Eccleſia, quam Chriſtus fundauit, prudenter credi non poſſe; ſed Eccleſiam catholicam romanam Chriſtus inſtituit, cæteras autem ſectas inſtituerunt qui deſciuerunt à religione, quam Chriſtus fundauit; ergo &c: Probatur minor; nam Chriſtus Eccleſiam ſuam fundauit in Petro, eiuſque ſucceſſoribus, dicens Matth. 16. *Tu es Petrus, & ſuper hanc petram ædificabo Eccleſiam meam, & portæ inferi non præualebunt aduerſus eam*, & ſuas oues Petro commiſit regendas, dicens Ioan. 21. *paſce oues meas*; ſed Eccleſia catholica romana eſt Eccleſia fundata in Petro, eiuſque ſucceſſoribus paret ab annis pluſquam mille ſexcentis; omnes aliæ ſectæ deſciuerunt, & rebellarunt ab Eccleſia fundata in Petro, & quæ paret Petro, eiuſque ſucceſſoribus; ergo &c.

7. Confirmantur primò: nam ſicut poſito, quod regnum ſit fundatum, & inſtitutum ſub regibus, euidens eſt legitimum regnum manere apud eos, qui parent regibus, cæteros autem, qui deſciuerunt, & rebellarunt à regibus, fuiſſe, & eſſe rebelles regni; ſic cum Eccleſia, quæ eſt regnum Chriſti, fuerit à Chriſto fundata in Petro, eiuſque ſucceſſoribus, & fuerit Petro commiſſa, tanquam ſupremo paſtori, euidens eſt Eccleſiam Chriſti manſiſſe, & manere apud eos, qui ab annis pluſquam mille ſexcentis paruerunt, & parent Petro, eiuſque ſucceſſoribus, cæteros autem, qui deſciuerũt, ac rebellarunt à Petro, eiuſque ſucceſſoribus, eſſe rebelles Eccleſiæ à Chriſto fundatæ, & inſtitutæ.

8. Confirmatur ſecundò: nam procul dubio, viuente Petro, vera Eccleſia Chriſti fuit, quæ Petro paruit, & conſenſit, Simon magus, eiuſque ſectatores, qui ſe ſepararunt ab Eccleſia, quæ Petro conſentiebat, & parebat, fuerunt hæretici, & rebelles ab Eccleſia Chriſti. Petro ſucceſſit Linus, & Lino viuente, vera Eccleſia fuit, quæ conſenſit Lino, Menander, Saturninus, & alij, qui ſepararunt ſe ab Eccleſia, quæ conſentiebat Lino, fuerunt hæretici, & rebelles ab Eccleſia Chriſti. Temporibus ſequentibus vera Eccleſia Chriſti fuit, quæ paruit, & conſenſit Cleto, Clementi, alijſque Romanis Pontificibus ſucceſſoribus Petri; Marcionitæ, Manichæi, Sabelliani, Arriani, Neſtoriani, Eutichiani, Monotelitæ, Iconomachi, & ſuperiori ſæculo Lutherani, Caluiniſtæ, alijque, qui ſe ſepararunt ab Eccleſia conſentiente, & parente Romanis Pontificibus ſucceſſoribus Petri, fuerunt hæretici, & rebelles ab Eccleſia Chriſti.

9. Reſpondent ab initio Petrum, Linum, Cletum, alioſque Romanos Pontifices manſiſſe in fide Chriſti, ideoque Eccleſiam illis conſentientem fuiſſe Eccleſiam Chriſti: conſecutis temporibus, Romanos Pontifices defeciſſe à fide Chriſti, & introduxiſſe varios errores, ac mutatos in Antichriſtos, ac proindè Eccleſiam Romanis Pontificibus conſentientem defeciſſe à fide Chriſti, ac mutatam fuiſſe in Eccleſiam Antichriſti.

10. Sed contra primò: nam Manichæi, Arriani, Neſtoriani, & omnes, qui confeſſione recentiorum hæreticorum fuerunt hæretici, ſepararunt ſe ab Eccleſia conſentiente Romanis Pontificibus, hoc prætextu, quod Romani Pontifices cum Eccleſia ipſis conſentiente defeciſſent à fide Chriſti; ergo dum Lutherani, Caluiniſtæ, & omnes ſectarij huius temporis dicunt hoc, dicunt id, quod dixerunt, & ſemper dicent omnes hæretici, & rebelles ab Eccleſia Chriſti, ac proinde habendi ſunt vt hæretici, ac rebelles. Secundò Chriſtus Matth. 16. promiſit portas inferi non præualituras aduerſus Eccleſiam fundatam in

Pe-

Petro; ſed ſi Eccleſia conſentiens Petro, eiuſque ſucceſſoribus, amiſiſſet fidem Chriſti, procul dubio portæ inferi præualuiſſent aduerſus eam; ergo &c. Tertiò contra eſt, nam ex hiſtorijs Eccleſiaſticis ſcimus, quandonam, & à quibus authoribus introducti fuerint errores Arrianorum, Neſtorianorum &c. ſcimus etiam, quæ turbæ, & qui tumultus ex occaſione talium errorum fuerint exorti; quæ concilia celebrata; qui libri ſcripti &c. ergo ſi Pontifices Romani introduxiſſent errores, & mutati fuiſſent in Antichriſtos, ſcriptum fuiſſet in Eccleſiaſticis hiſtorijs; ſed non eſt ſcriptum, imò de hac mutatione altum ſilentium apud omnes Scriptores; ergo imprudenter creditur, ac impudenter, & impiè dicitur ex ſola libidine mentiendi, Romanos Pontifices introduxiſſe errores, & Eccleſiam Chriſti mutaſſe in Eccleſiam Antichriſti. Quartò ſi ab annis circiter mille, vt dicunt hæretici huius temporis, Eccleſia adhærens Romanis Pontificibus defecit à fide Chriſti, & mutata eſt in Eccleſiam Antichriſti, vel in terris remanſit his annis mille viſibilis Eccleſia Chriſti, vel non: ſi remanſit, dicant vbinam gentium fuerit? quinam veram Chriſti religionem fuerint profeſſi? quos libros ſcripſerint? apud quos habeatur eius mentio? ſed non poſſunt hæc dicere; ergo. Si non remanſit: ergo iam portæ inferi per annos mille præualuerunt aduerſus Eccleſiam Chriſti. Quintò Chriſtus præcepit, vt audiremus Eccleſiam, & vt acquieſceremus eius iudicio, dicens Matth. 18. *ſi autem Eccleſiam non audierit, ſit tibi velut ethnicus, & publicanus*: ſed non de alia Eccleſia hoc eſt intelligendum, quam de ea, quam promiſit ſe ædificaturum in Petro, & portas inferi non præualituras aduerſus eam; ergo ex doctrina Chriſti, qui nolunt audire Eccleſiam ædificatam in Petro, & nolunt eius iudicio acquieſcere, habendi ſunt vt ethnici, & publicani.

11. Confirmatur primò: nam procul dubio qui non ſolum nolunt acquieſcere iudicio regis, ſed neque volunt acquieſcere iudicio regni congregati in comitijs generalibus repræſentantibus totum regnum, ſunt rebelles regni; ergo qui non ſolum nolunt acquieſcere iudicio ſucceſſorum Petri Pontificum Romanorum, ſed neque volunt acquieſcere iudicio totius Eccleſiæ congregatæ in Concilijs generalibus repræſentantibus totam Eccleſiam, ſunt rebelles Eccleſiæ; ſed omnes ſectæ, excepta Eccleſia catholica romana, nolunt acquieſcere iudicio conciliorum generalium; ergo ſunt rebelles Eccleſiæ, & earum ſectatores habendi ſunt vt ethnici. Ratio eſt, quia in quolibet regno, & republica qui non vult acquieſcere, & parere ſupremæ poteſtati, eſt rebellis; ſed Chriſtus ſupremam poteſtatem iudicandi de controuerſijs fidei dedit Eccleſiæ fundatæ in Petro, dicens; *ſi Eccleſiam non audiuerit, ſit tibi velut ethnicus*; ergo qui nolunt acquieſcere, & parere Eccleſiæ fundatæ in Petro, eiuſque ſucceſſoribus, eſt rebellis Eccleſiæ; præſertim cum Chriſtus promiſerit portas inferi non præualituras aduerſus Eccleſiam ædificatam in Petro.

12. Confirmatur ſecundo: nam ſectarij recentiores nolunt acquieſcere iudicio vllius Eccleſiæ viſibilis ex ijs, quæ fuerunt ab annis circiter mille ante ipſos. Nam dicunt Eccleſiam romanam ab annis mille fuiſſe Eccleſiam Antichriſti, alias Eccleſias fuiſſe Eccleſias hæreticorum, & ſchiſmaticorum, & nullam aſſignant Eccleſiam viſibilem, quæ fuerit his annis mille, cuius iudicio velint acquieſcere; ergo proculdubio, cum nolint audire Eccleſiam, habendi ſunt vt ethnici.

13. Concluditur argumentum: Chriſtus dixit: *Tu es Petrus, & ſuper hanc petram ædificabo Eccleſiam meam, & portæ inferi non præualebunt aduerſus eam*: Lutherus, Caluinus, alijque ſectarij dicunt Eccleſiam fundatam in Petro, eiuſque ſucceſſoribus, ab annis mille defeciſſe à fide Chriſti, ac proindè aduerſus eam præualuiſſe portas inferi. Cui prudenter eſt credendum, Chriſto, an Luthero, Caluino, & ſectarijs? Chriſtus, poſtquam promiſit portas inferi non præualituras aduerſus Eccleſiam ædificandam in Petro, dedit illi Eccleſiæ ſupremam poteſtatem iudicandi, & præcepit, vt qui illam non audiunt, habeantur vt Ethnici; Eccleſia ſuprema hac poteſtate iudicat omnes, qui ipſam nolunt audire, habendos vt Ethnicos; Lutherani, Caluiniſtæ, & omnes ſectarij, ac Schiſmatici nolunt Eccleſiam audire, ac dicunt potius habendos vt Ethnicos, qui audiunt Eccleſiam Romanam fundatam in Petro. Cuius iudicio prudenter ſtandum, Eccleſiæ, an ſectariorum?

14. Hoc argumento deſumpto ex eo, quod vera Eccleſia Chriſti ſit, quæ conſentit, & paret Romanis Pontificibus, qui Petro longo ordine ſucceſſerunt, contra hæreticos, & Schiſmaticos communiter vſi ſunt Patres. Tertullianus libro de Præſcriptionibus dicit; *Edant hæretici origines Eccleſiarum ſuarum; euoluant ordinem Epiſcoporum ſuorum ita per ſucceſſionem ab initio decurrentem, vt primus ille Epiſcopus aliquem ex Apoſtolis, vel Apoſtolicis viris habuerit authorem, & anteceſſorem. Hoc enim modo Romanorum Eccleſia Clementem à Petro ordinatum prafert.* Optatus Mileuitanus lib. 2. contra Parmenianum Donatiſtam, enumeratis Romanis Pontificibus à Petro vſque ad Siricium, qui tunc ſedebat, ſubdit *Vos veſtræ cathedræ originem oſtendite, qui vobis vultis ſanctam Eccleſiam vindicare*: & eodem libro: *vnde eſt, inquit, quod claues Regni vobis Donatiſtæ vſurpare contenditis, qui cathedram Petri veſtris præſumptionibus, & audacijs ſacrilegè conculcatis?* Auguſtinus epiſt. 165. ad eundem finem enumerat Romanos Pontifices à Petro vſque ad Anaſtaſium, qui tunc ſedebat: & in Pſalmo contra partem Donati, Donatiſtas alloquens, dicit. *Numerate Sacerdotes, vel ab ipſa ſede Pe-*

tri,

tri, & in ordine illo Patrum quis cui ſucceſſerit, videte: ipſa eſt Petra, quam non vincunt ſuperbæ inferorum portæ: & lib. contr. Epiſt. fundamenti, cap. 4. dicit: *Tenet me in Eccleſia ab ipſa ſede Petri Apoſtoli, cui paſcendas oues ſuas Dominus commendauit, vſque ad præſentem Epiſcopatum ſucceſſio Sacerdotum*: & lib. de Vtil. credendi: *dubitabimus nos illius Eccleſiæ concredere gremio, quæ ab Apoſtolica ſede per ſucceſſiones Epiſcoporum, fruſtra hæreticis circumlatrantibus, culmen authoritatis obtinuit?* Cyprianus lib. 4. Epiſt. 8. loquens de Eccleſia Romana: *ſcimus*, inquit, *hortatos nos eſſe, vt Eccleſiæ Catholicæ matricem, & radicem agnoſcerent, & tenerent*. Ambroſius in Oratione de Obitu Satyri dicit: *Rogauit, ſi cum catholicis, hoc eſt cum Eccleſia Romana conſentiret*. Hieronymus in Epiſtola ad Damaſum de Hypoſtaſis nomine: *ſi quis*, inquit, *cathedræ Petri iungitur, hic meus eſt*: & Epiſtola ſuperiori: *Ego Beatitudini tuæ, id eſt cathedræ Petri communione conſocior. Supra illam petram ædificatam Eccleſiam ſcio. Quicunque extra hanc domum agnum comederit, profanus eſt; ſi quis extra arcam fuerit, peribit, regnante diluuio. Quicunque tecum non colligit, diſpergit; id eſt qui Chriſti non eſt, Antichriſti eſt*: & in fine Dialogi contra Luciferianos, dicit: *breuem, apertamque animi mei ſententiam proferam: in illa eſſe Eccleſia permanendum, quæ ab Apoſtolis fundata vſque ad diem hanc durat*: ergo patet Patres docuiſſe Eccleſiam Chriſti eſſe, quæ conſentit ſucceſſoribus Petri, alias omnes eſſe Eccleſias hæreticorum, & Antichriſti. Si autem argumentum allatum valebat tempore relatorum Patrum, quo Romana Eccleſia durauerat annis ſolum quadringentis, & numerabat quadraginta circiter Romanos Pontifices, multò magis valet temporibus noſtris, quibus eadem Eccleſia durauit annis pluſquam mille ſexcentis, & numerat ducentos quadraginta quatuor ſucceſſores Petri, nec vnquam portæ inferi potuerunt præualere aduerſus eam.

15. Probatur ſecundò: nam prudenter credi poteſt, & debet, Eccleſiam Chriſti eſſe illam, quæ ita fuit à Chriſto inſtituta, vt per annos mille ſexcentos ſemper manſerit ſub legitimis paſtoribus; vt non poſſit aſſignari, quando, & quo authore, poſt Chriſtum inceperit; vt ſemper obtinuerit nomen catholicæ, & fuerit re ipſa catholica, hoc eſt vniuerſalis, & toto terrarum orbe diffuſa; vt eius ſectatores ſemper in fide conſenſerint, ſemper floruerint ſanctitate, lumine prophetico, & gloria miraculorum; vt ſemper habuerit viros, qui Apoſtolorum more viuentes, & prædicantes Euangelium, conuerterint ad Chriſtum nationes gentilium: cæteras autem ſectas, quibus conueniunt his contraria, eſſe ſectas rebellium ab Eccleſia Chriſti, qui proinde habendi ſint, vt ethnici; ſed omnia enumerata conueniunt ſoli Eccleſiæ Catholicæ Romanæ, cæteris autem ſectis conueniunt prorſus oppoſita; ergo &c.

16. Probatur minor: nam primò Chriſtus fundauit Eccleſiam, eamque voluit eſſe vnum ouile ſub vno paſtore, dicens Io. 10. *fiet vnum ouile, & vnus paſtor*; ac paſtorem Eccleſiæ conſtituit Petrum, eiuſque ſucceſſores, dicens Petro Io. 21. *paſce oues meas*: ſed Eccleſia Romana ab annis mille ſexcentis manſit ſub Petro, eiuſque ſucceſſoribus, Lino, Cleto &c. omnes aliæ ſectæ noluerunt, & nolunt manere ſub Petro, eiuſque ſucceſſoribus; ergo &c.

17. Secundò non poteſt aſſignari, quandonam poſt Chriſtum, & quo authore, inceperit ſecta adhærentium Romanis Pontificibus, imò poſitiuè probatur hanc ſectam ſemper fuiſſe. Conſtat enim ex actis Apoſtolorum, & ex hiſtorijs Eccleſiaſticis, poſt aſcenſionem Chriſti Eccleſiam Chriſti adhæſiſſe Petro; mortuo Petro, adhæſiſſe Lino &c. De alijs ſectis ſcimus, quando, & quo tempore poſt Chriſtum inceperint, & quo authore. Conſtat nimirum Simonianos incepiſſe authore Simone Mago; Sabellianos authore Sabellio; Arrianos authore Arrio &c. Scimus per annos pluſquam octingentos non fuiſſe ſectam adhęrentium Patriarchæ Conſtantinopolitano, vt ſupremo Paſtori, & quo tempore, & quibus authoribus, inceperit hæc ſecta.

18. Tertiò Eccleſia adhærens Romanis Pontificibus ab annis mille ſexcentis vocatur catholica, & hoc nomine illam deſignant, & ab alijs ſectis diſtinguunt Iudæi, Gentiles, & Mahometani: cæteræ Eccleſiæ vocantur Eccleſiæ Arrianorum, Neſtorianorum, Lutheranorum &c. nec vnquam potuerunt obtinere, vt vocarentur catholicæ, ideoque ipſi hæretici, cum interrogantur à Iudæis, Mahometanis, & Gentilibus, quænam ſit Eccleſia catholicorum, non audent ſuas Eccleſias oſtendere. Vtitur hoc argumento Auguſtinus libro contra Epiſt. Fundamenti, cap. 4. Vtuntur, & alij Patres, quos refert Bellarminus lib. 4. de Eccleſia, cap. 4.

19. Opponunt ſectarij, nos vocari Papiſtas. Sed primò ſolum ab hæreticis recentioribus, præſertim in Germania, vocamur Papiſtæ: in reliquo mundo etiam à Iudæis, Mahometanis, & Gentilibus vocamur Chriſtiani, & ad diſtinctionem aliarum ſectarum, vocamur catholici. Secundò hoc nomen Papiſtæ ſignificat eos, qui ab annis mille ſexcentis adhæſerunt Petro, Lino, alijſque ſucceſſoribus Petri, hoc eſt paſtoribus à Chriſto conſtitutis; ſed procul dubio nomen adhęrentium paſtoribus à Chriſto conſtitutis, & ſucceſſoribus Petri, non eſt nomen rebellium, aut hæreticorum; ergo nomen papiſtarum non eſt nomen hæreticorum, & rebellium à Chriſto, ſed ſolæ ſectæ antipapiſtarum ſunt ſectæ rebellium, & hæreticorum, eo pacto, quo in regno nomen regiorum non eſt nomen rebellium, ſed ſolum nomen antiregiorum eſt nomen rebellium.

20. Quartò Eccleſia adhærens Romanis Pontificibus non ſolum nomine, ſed re ipſa

eſt

eſt catholica, hoc eſt vniuerſalis. Primo eſt vniuerſalis tempore, cum à Chriſto ſine vlla interruptione durauerit, & duret annis pluſquam mille ſexcentis: nulla alia ſecta eſt vniuerſalis tempore, cum omnes inceperint poſt Chriſtum. Secundò à Chriſto vſque ad tempora Lutheri ortæ fuerant ſectæ circiter ducētæ præcipuæ, ac tempore Lutheri defecerant omnes, excepta ſecta Græcorum, & quorumdam Neſtorianorum, & Eutichianorum in Oriente, & quorumdam Huſſitarum in Occidente in angulo Bohemiæ. Tertiò Eccleſia noſtra eſt etiam vniuerſalis quoad nationes, & loca: nam ab annis mille ſexcentis diffuſa eſt per omnes regiones, & nationes: at aliæ ſectæ ſingulæ ſunt in angulo orbis terrarum; ſed veræ Eccleſiæ Chriſti promiſſa eſt hæc diffuſio per omnes regiones, & nationes: Pſ. 22. *Dabo tibi gentes hæreditatem tuam, & poſſeſſionem tuam terminos terræ*: & Pſal. 71. *Dominabitur à mari vſque ad mare, & à flumine vſque ad terminos orbis terrarum*; ergo ſola noſtra Eccleſia eſt Eccleſia Chriſti.

21. Quintò vera Eccleſia Chriſti eſt, cuius ſectatores conſentiunt, & ſemper conſenſerunt in fide; ſed ſectatores fidei catholicæ toto orbe terrarum diffuſæ, in omnibus fidei dogmatibus conſentiunt, & ſemper conſenſerunt, nec poſſunt non conſentire, cum omnes ſint parati credere id, quod ſummus Pontifex, & Eccleſia illi adhærens definierit; ſectatores aliarum ſectarum non conſentiunt, nec vnquam conſenſerunt; ergo &c. Probatur minor: nam omnes aliæ ſectæ vix ortæ diuiſæ ſunt in plures alias ſectas: E. G. Arriani ſtatim diuiſi ſunt in Acacianos, Macedonianos, Eunomianos, Semiarrianos &c. vt patet ex Rufino lib. 10. Hiſt. cap. 25. imò Arriani ſingulis annis fidem mutabant, vt ſcribit Hilarius vtroque libro ad Conſtantium. Euthichiani ita diuiſi ſunt, vt omnes ferè hæreſes Orientis ortæ ſint ex Eutichianis, vt ſcribit Euagrius lib. 3. & 4. Hiſtoriarum, & Damaſcenus libro de centum hæreſibus: & ſuperiori ſeculo Lutherani, & Caluiniſtæ diuiſi ſunt in pluſquam centum ſectas, & quotidiè in plures alias diuiduntur, præſertim in Anglia. Confirmatur: nam hæretici non ſolum non conſentiunt ad inuicem, ſed neque iidem numero conſentiunt ſibi ipſis, ſiquidem modo dicunt vnum, & modo aliud, & ſunt velut arundines vent[illegible]gitatæ.

22. Opponunt: etiam inter catholicos diuerſæ ſunt opiniones Scotiſtarum, Thomiſtarum &c. ergo neque catholici conſentiunt.

23. Reſpondeo primò omnes catholicos conſentire in dogmatibus fidei, diſſentire circa alia, quæ non ſpectant ad dogmata; Hæreticos autem diſſentire in ipſis dogmatibus. Reſpondeo ſecundò catholicos virtualiter ſemper conſentire, cum ſint parati acquieſcere iudicio, ac definitionibus Eccleſiæ: at hæretici cùm nolint acquieſcere iudicio, & definitionibus Eccleſiæ, neque virtualiter conſentiunt.

24. Opponi poteſt ſecundò, Schiſmaticos græcos conſentire in dogmatibus.

Reſpondeo Græcos in antiquis conciliis faſſos fuiſſe Spiritum Sanctum procedere à Patre, & à Filio, & admiſiſſe in Concilio Chalcedonenſi, & aliis Epiſtolam Cyrilli Alexandrini, in qua id profitebatur, idque idem admiſiſſe, & faſſos eſſe in Concilio Florentino, ſubſcribente Imperatore, Patriarcha, & Epiſcopis, vno, vel duobus exceptis, ac deinde fuiſſe reuerſos ad vomitum, negando Spiritum Sanctum procedere à Patre, & Filio; ergo ſoli catholici ſemper conſenſerunt quoad dogmata.

25. Sextò vera Eccleſia Chriſti eſt, quæ ab annis pluſquam mille ſexcentis ſemper floruit ſanctitate, lumine prophetico, & gloria miraculorum, cum hanc gloriam miraculorum Eccleſiæ ſuæ promiſerit Chriſtus, dicens Marci vltimo: *Signa autem eos, qui crediderint, hæc ſequentur. In nomine meo dæmonia eycient, linguis loquentur nouis &c.* ſed ſola Eccleſia adhærens Romanis Pontificibus ab annis mille ſexcentis, floruit, & floret ſanctitate, lumine prophetico, & gloria miraculorum; ergo &c. Probatur minor: nam à plurimis authoribus fide digniſſimis narrantur multi, ſingulis his ſeptemdecim ſæculis, ſanctitate, lumine prophetico, & miraculorum gloria floruiſſe: hos omnes conſtat adhæſiſſe Eccleſiæ, quæ patet Romanis Pontificibus. Conſtat etiam nullum ex iis, qui ſe ſepararunt ab hac Eccleſia, obtinuiſſe gloriam ſanctitatis, miraculorum, ac prophetiæ.

26. Poſſunt reſpondere ſanctitatem fuiſſe ſimulatam, prophetias, & miracula fuiſſe conficta, vel præſtigiis Dœmonum facta. Sed hæc reiecta ſunt quæſt. 124. in Reſp. ad 1. & 2.

27. Confirmatur ſecundò: nam ex hiſtoriis eccleſiaſticis conſtat authores aliarum ſectarum fuiſſe viros ſceleſtos, & ſuperbiæ præſertim vitio laborantes. Quales autem fuerint Lutherus, Caluinus, Henricus VIII. Rex Angliæ, & alii, qui ſuperiori ſæculo nouas ſectas inuexerunt, nemo eſt, qui ignoret. Conſtat rurſus illos, qui ſe hæreticis oppoſuerunt, & pro fide catholica, & Romana pugnarunt, fuiſſe viros ſanctiſſimos, quales fuerunt Athanaſius, Baſilius, Gregorius Nazianzenus, Auguſtinus, Hieronymus, inſtitutores ordinum religioſorum &c.

28. Confirmatur tertiò: nam in Græcia, Anglia, aliiſque regionibus nunc hæreſi infectis, dum paruerunt Romanis Pontificibus, ſemper fuerunt plurimi, qui ſanctitate, dono prophetiæ, & miraculis ſupra modum claruerunt: poſtquam autem per ſchiſma, & hæreſim ſepararunt ſe ab Eccleſia, quæ paret Romanis Pontificibus, nullus ex iis, qui ſe ſepararunt, omnino fuit, qui floruerit ſanctitate, dono prophetiæ, & gloria miraculorum.

29. Septimò vera Eccleſia Chriſti eſt, in qua

qua ſemper fuerunt viri, qui Apoſtolorum more viuentes, & prædicantes Euangelium, potuerunt conuertere infideles, præſertim gentiles ad Chriſtum; ſed in Eccleſia, quæ adhæret Romanis Pontificibus ab annis mille ſexcentis, ſemper fuerunt viri, qui Apoſtolorum more viuentes, legitimè miſſi, & prædicantes Euangelium, potuerunt conuertere infideles, præſertim gentiles, ad Chriſtum: in cæteris ſectis fuerunt quidem multi, qui peruerterent chriſtianos, eoſque traherent ad ſuas hæreſes, nullus fuit, qui prædicans Euangelium Apoſtolorum more conuerterit infideles ad Chriſtum; ergo &c. Probatur minor: nam ex innumeris gentibus, quæ ſeptemdecim poſt Chriſtum ſæculis ad fidem chriſtianam ſunt conuerſæ, nulla eſt, quæ non fuerit conuerſa à Prædicatoribus catholicis, qui parebant Romanis Pontificibus, vt ex hiſtoriis Eccleſiaſticis manifeſtè probat Thomas Boſius lib.6. de Signis Eccleſiæ, cap.1. 2. & 3. & confeſſione Centuriatorum hæreticorum confirmat Bellarminus lib. 4. de Eccleſia, cap.12.

30. Confirmatur: nam Angli cum Romanis Pontificibus paruerunt, per ſanctum Bonifacium, & alios conuerterunt ad Chriſtum plures populos Germaniæ: Græci, dum tempore Baſilij Imperatoris Romanis Pontificibus adhærebant, conuerterunt Ruſſos, Moſcos, aliaſque nationes: poſtquam autem per hæreſim, & ſchiſma ſe à Romanis Pontificibus ſepararunt, nullam nationem infidelium conuertere potuerunt; quia nimirum palmes ſeparatus à vite non poteſt amplius producere vllum fructum.

31. Confirmatur ſecundò: nam ſæculo ſuperiori poſt ortas ſectas Lutheranorum, Caluiniſtarum, & aliorum, qui ſe reformatos appellant, ex catholicis Romano Pontifici parentibus plurimi Apoſtolorum more peregrinati ſunt ad Orientales, & Occidentales Indias, & ad alias regiones infidelium, & quotidie peregrinantur, & innumeras nationes ad Chriſtum conuerterunt, ac conuertunt. At hæretici nauigarunt ad illas regiones ſolius lucri gratia, non autem Euangelij cauſa, nec vllas nationes ad Chriſtum conuerterunt.

32. Addit Thomas Boſius in Eccleſiaſticis hiſtorijs verſatiſſimus lib.6. de Signis Eccl. cap.5. *Vniuerſi hæretici ab Eccleſiæ Chriſtianæ conſtitutione per tot ſæcula, per annos mille quingentos, & amplius, haud traduxere ad hæreſes ſuas tot gentes, aut Idololatras, aut alioquin à Chriſti cultu alienas, quot vnus Xauerius ad Chriſti cultum annis vndecim. Quod autem protuli de Xauerio, poſſem de multis alijs narrare. Vincentius Ferrerius Iudæorum vigintiquinque millia ad Chriſtum perduxit. Perlege omnes hiſtorias, ab omnibus hæreticis non inuenies ab ortu Eccleſiæ Chriſtianæ tot millia Iudæorum Chriſto conciliata.* Quod autem hæretici poſſint quidem catholicos peruertere, non autem Gentiles, Iudæos, alioſque infideles conuertere ad Chriſtum, notauerat ante annos plusquam mille trecentos Tertullianus lib. de Præſcriptionibus Hæreticorum, dicens. *De verbi adminiſtratione quid dicam? cùm hoc ſit negotium illis, non ethnicos conuertendi, ſed noſtros euertendi. Noſtra effodiunt, vt ſua ædificent.*

33. Opponi poteſt: Arriani tempore Valentis Imperatoris totam gentem Gothorum à paganiſmo ad fidem Chriſtianam conuerterunt, vt refert Prænulphus in Chronico to.2. lib. 4. cap.20.

34. Reſpondet Bellarminus lib. 4. de Eccleſia, cap. 12. Gothos ab Arrianis non fuiſſe conuerſos, ſed deceptos. Cum enim Gothi iam ſub Romani imperij auſpicijs militarent, & audita fama religionis chriſtianæ, ad Chriſtum vellent conuerti, Valens Imperator Arrianus miſit ad Gothos inſtruendos quoſdam Epiſcopos Arrianos, qui loco religionis catholicæ Arrianam hæreſim illis propinarunt. Addit ex Socrate lib. 4. cap.32. Sozomeno lib.3. cap.36. Theodoreto lib.4. cap.vltimo, conſtare magnam Gothorum partem fuiſſe prius Chriſtianam, & catholicam, ac deinde ab Arrianis ad ſuam hæreſim traductam.

35. Ad 1. nego maiorem. Vt oſtendamus euidenter religionem catholicam eſſe prudenter credendam, non requiritur, vt poſitiuè oſtendamus nullum dogma in ea traditum eſſe contrarium veritati, ſed ſufficit, vt non habeamus euidentiam, neque probabilitatem de hoc, quod aliquod dogma in religione catholica traditum ſit contrarium veritati; ſed non habemus euidentiam, neque probabilitatem, quod aliquod dogma traditum in religione catholica ſit contrarium veritati, imò argumenta, quæ ab infidelibus, & hæreticis afferuntur contra noſtra dogmata, comparatione rationum, quibus ſuadetur religio catholica, apparent euidenter contemnenda; ergo &c. Addo, quod vt argumenta contra noſtra dogmata ſint euidenter contemnenda, non requiritur, vt ſciamus ea directè ſoluere, eo pacto, quo, vt ſubditi, præſertim ſimplices, cognoſcant euidenter ſe debere obedire ſuis principibus, & contemnere argumenta, quæ à rebellibus, vel ab alijs afferuntur contra legitimam poteſtatem ſuorum principum, non requiritur, vt ſciant ea directè ſoluere. Addo ſecundò, quod argumenta contra noſtra dogmata ſunt euidenter ſolubilia, ac de facto ſoluta ſunt, & ſoluuntur à doctis. Addo tertiò fundamēta religionis catholicæ obligare nos ad credendum ante examen ſpeculatiuum ſingulorum dogmatum in particulari, ideòque non excuſari infideles, & hæreticos, dum dicunt, ſe non amplecti religionem catholicam, quia adhuc non examinarunt ſingula dogmata ipſius. Examen enim ſpeculatiuum ſingulorum dogmatum in particulari requirit multum temporis, ex quo fit, vt dum tales hæretici, & infideles verſantur in hoc examine ſpeculatiuo, moriantur in ſua infidelitate, & hæreſi. Eadem fundamenta noſtræ religionis catholicæ reddunt illicitum exa-

men

amen practicum dogmatum, ac ſolum relinquunt licitum examen merè ſpeculatiuum. Ratio eſt, quia argumenta pro religione catholica oſtendunt euidenter prudenter quieſcendum eſſe in religione catholica ſine vlla ſuſpicione de ipſius falſitate, etiam quoad ſingula dogmata particularia: ſed examen practicum eſt, quo aliquid examinamus cum aliqua ſuſpicione falſitatis, ac proinde parati illud negare, ſi inueniamus eſſe falſum; ergo argumenta pro religione catholica reddunt illicitum examen practicum, ac ſolum relinquunt licitum examen purè ſpeculatiuum, quo examinemus dogmata, antecedenter certi de eorum veritate, vt eamdem veritatem diſtinctius cognoſcamus, & poſſimus defendere, ac perſuadere, & explicare alijs.

36. Ad 2. nego maiorem. Argumenta enim allata probant amplectendam eſſe religionem, quæ ab annis pluſquam mille ſexcentis adhæret Romanis Pontificibus; ſed hæc religio inter cætera dogmata ſemper docuit, & docet eos, qui in quæſtionibus fidei nolunt acquieſcere iudicio Eccleſiæ, habendos eſſe vt ethnicos, & de facto ab annis pluſquam mille ſexcentis ſemper habiti ſunt vt ethnici, iuxta illud Chriſti Matth. 18. *Si Eccleſiam non audiuerit, ſit tibi velut ethnicus*, & iuxta illud Apoſtoli ad Tit. 3. *Hæreticum hominem deuita*; ergo non ſolum qui nolunt Eccleſiæ acquieſcere quoad dogmata Trinitatis, Incarnationis &c. ſed etiam qui nolunt acquieſcere quoad quodcunque aliud dogma, habendi ſunt vt ethnici.

37. Infertur hæreticos formales eſſe, qui nolunt acquieſcere Eccleſiæ in aliquo dogmate: eos autem, qui parati ſunt acquieſcere Eccleſiæ, poſſe quidem errare in rebus fidei, ſed non poſſe eſſe hæreticos formales. Puri Schiſmatici ſunt, qui licet conſentiant Eccleſię catholicę quoad omnia dogmata, tamen ſe ab illa ſeparant, & nolunt communicare cum catholicis. Poteſt autem dari ſchiſma ſine hæreſi, licet ſchiſma, dum durat, degeneret in hæreſim: ex. gr. Donatiſtæ ab initio fuerunt ſolum ſchiſmatici, deinde inciderunt etiam in hæreſim. Cum enim Cæcilianus legitimè factus fuiſſet Epiſcopus Carthaginenſis, quidam Epiſcopi Africani noluerunt illum recipere vt Epiſcopum, eo prætextu, quod non fuiſſet legitimè electus. Cum autem ab Eccleſia declaratum fuiſſet Cæcilianum fuiſſe legitimè electum, non ſolùm noluerunt acquieſcere Eccleſiæ, ac recipere Cæcilianum, ſed ſe ſeparatunt ab Eccleſia, & à communione Epiſcoporum catholicorum, & Romani Pontificis, & ſic facti ſunt ſchiſmatici. Deinde inciderunt in hæreſim, docentes baptizatos ab hæreticis, & ſchiſmaticis cum debita materia, forma, & intentione, non eſſe validè baptizatos, ac proindè rebaptizandos, & in hoc dogmate noluerunt acquieſcere iudicio Eccleſiæ.

38. Ad 3. concedo, quod apud fideles, non ſolùm doctis, ſed etiam indoctis euidens eſt ſolam religionem chriſtianam, & catholicam eſſe prudenter credibilem, & credendam. Ratio eſt, quia etiam ſimplices, & indocti, non quidem ex lectione librorum, ſed ex fama conſtanti ſciunt, in Chriſto, & in religione chriſtiana impleta eſſe, quæ de Meſſia, & de religione credentium in Meſſiam fuerant multo ante Iudæis promiſſa, & prænunciata: ſciunt ex eadem fama Iudæorum regnum fuiſſe euerſum, quia Iudæi noluerunt Chriſtum recipere, vt Meſſiam, ſed illum crucifixerunt; ſciunt, & ex parte vident Iudæos ab annis mille ſexcentis fuiſſe diſperſos inter gentes, & contemni, atque irrideri ab omnibus gentibus, & ab ipſis pueris, vt crucifixores Chriſti: ſciunt ab Apoſtolis, eorumque ſucceſſoribus plurimas nationes à cultu idolorum conuerſas fuiſſe ad Chriſtum, & chriſtianam religionem propagatam fuiſſe per miracula, & martyria; ſciunt etiam ethniciſmum repugnare lumini naturæ, ac Deos gentilium fuiſſe ſceleſtiſſimos; Mahometaniſmum fuiſſe propagatum ſine miraculis, ac laxare fræna licentiæ, & eſſe ſectam plenam ſtoliditatis, ac turpitudinis &c. ſed hæc notitia ex fama conſtanti ſufficit ad hoc, vt ſimplices, & indocti cognoſcant euidenter chriſtianam religionem poſſe, ac debere prudenter credi, alias ſectas non poſſe, nec debere prudenter credi; ergo &c. Rurſus apud catholicos, etiam ſimplices, & indocti ex fama conſtanti ſciunt religionem catholicam ſub Romanis Pontificibus Vicarijs Chriſti, & ſucceſſoribus Petri fuiſſe propagatam, & conſeruatam annis pluſquam mille ſexcentis, & miraculis ſemper confirmatam, & per omnes gentes diffuſam, in eaque ſemper fuiſſe viros ſanctiſſimos; cæteras ſectas incepiſſe poſt Chriſtum, ac ſe ſeparaſſe ab Eccleſia catholica, ac nullis miraculis fuiſſe confirmatas, nec in ijs extitiſſe viros ſanctos; ſed hoc ſufficit, vt cognoſcant euidenter religionem catholicam poſſe, ac debere prudenter credi, cæteras ſectas non poſſe credi, niſi imprudenter; ergo &c. Addo Deum, qui vt dicitur Io. 1. *illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum*, per internas etiam illuminationes facere, vt ſimplices, & indocti acquirant hanc euidentiam.

39. Proportionaliter dico, quod apud infideles, & hæreticos, vt plurimum non ſolum docti, ſed etiam indocti identidem, ac veluti per lucida interualla cognoſcunt euidenter ſe non poſſe prudenter quieſcere in ſuis ſectis, ſed obligari ad examinandum, quænam ſit vera religio. Ratio eſt, quia cum atheiſmus, & ethniciſmus repugnent lumini naturæ, fama autem religionis chriſtianæ colentis vnum Deum propagata ſit apud omnes gentes, iuxta illud Pſalmi relatum ab Apoſtolo ad Rom. 11. *In omnem terram exiuit ſonus eorum, & in fines orbis terræ verba eorum*, impoſſibile eſt, vt qui ratione vtuntur, ſaltem identidem non cognoſcant euidenter ſe non poſſe prudenter quie-

ſcere in atheiſmo, ethniciſmo, vel philoſophiſmo, ſed obligari ad vlteriorem inquiſitionem veræ religionis, præſertim cum Deus internis illuminationibus illuminet omnem hominem venientem in hunc mundum. Iudæi etiam, cum videant ſe ab annis mille ſexcentis à Deo derelictos, Chriſtianos autem toto orbe terrarum diffuſos florere fama ſapientiæ, ſanctitatis, & miraculorum, impoſſibile eſt, vt identidem non cognoſcant euidenter, ſe non poſſe prudenter quieſcere in Iudaiſmo, ſed teneri ad examinandum, vtrum prudenter credi debeat Chriſtum fuiſſe verum Meſſiam. Mahometani cum non audiant afferri vlla miracula, vel vaticinia in confirmationem Mahometaniſmi; audiant autem fama conſtanti apud ipſos etiam recepta chriſtianam religionem fuiſſe confirmatam vaticiniis, & miraculis, impoſſibile eſt, vt identidem non cognoſcant euidenter, ſe non poſſe prudenter quieſcere in Mahometaniſmo, ſed obligari ad vlterius inquirendum, vtrum religio chriſtiana ſit præferenda?

40. Apud hæreticos, & ſchiſmaticos etiam indocti ſciunt ſuas ſectas eſſe nouas, nulliſque miraculis confirmatas; audiunt autem ex fama conſtanti, quàm antiqua, quàm longè, latèque diffuſa ſit religio catholica, & quam multi in ea floruerint, & floreant gloria ſanctitatis, & miraculorum, ideoque impoſſibile eſt, vt identidem non cognoſcant euidenter, ſe non poſſe prudenter quieſcere in ſuis ſectis, ſed teneri ad examinandum, vtrum catholica religio debeat præferri. Iam verò ſi infideles, & hæretici etiam ſimplices, & indocti, prout identidem obligantur, examinent, quænam ſit vera religio, Deo interius illuminante, ita penetrabunt motiua religionis catholicæ, vt cognoſcant euidenter, ſolam religionem chriſtianam, & catholicam prudenter credi poſſe, ac debere.

41. Infertur paucos eſſe adultos infideles, hæreticos, & ſchiſmaticos purè materiales, ita vt viuant ſeparati ab Eccleſia catholica, & tamen toto vitæ tempore excuſentur à peccato infidelitatis, hæreſis, aut ſchiſmatis. Ratio eſt, quia ex dictis adulti infideles, hæretici, ac ſchiſmatici identidem cognoſcunt euidenter, ſe non poſſe prudenter quieſcere in ſuis ſectis, ſed teneri ad inquirendum, quænam ſit vera religio. Si igitur non inquirunt, peccant peccato infidelitatis, hæreſis, & ſchiſmatis, adeòque euadunt formaliter infideles, hæretici, ac ſchiſmatici. Si inquirunt, vt debent, à Deo, *qui illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum*, & Lucæ 11. promiſit, *quærite, & inuenietis*, illuminantur ita, vt cognoſcant euidenter, ſolam religionem catholicam poſſe, ac debere prudenter credi, ideòque ſi credunt, iam fiunt catholici, ſi non credunt, peccant peccato infidelitatis, & euadunt formaliter infideles, hæretici, aut ſchiſmatici.

42. Quæri poteſt, vtrum in quolibet, ad hoc, vt credat fide diuina, requiratur, vt cognoſcat euidenter religionem noſtram eſſe prudenter credibilem, & credendam? Reſpondeo affirmatiuè. Ratio eſt, quia vt credamus certiſſimè, & ſuper omnia, & fide diuina, voluntas, qua volumus certiſſimè credere, debet eſſe prudens, & firmiſſima, ac non fluctuans; ſed vt voluntas credendi ſit prudens, & firmiſſima, ac non fluctuans, fundari debet in cognitione, qua euidenter, & non ſolùm probabiliter, & fluctuanter iudicemus, religionem noſtram eſſe prudenter credibilem, & credendam; ergo &c. Probatur minor; nam voluntas fundata in cognitione ſolum probabili, & fluctuante, etiam ipſa eſt quodammodo fluctuans: ex. gr. qui ſumit medicinam, probabiliter, & fluctuanter iudicans illam eſſe vtilem ad ſanitatem, medicinam ſumit voluntate fluctuante, & paratus non ſumere, ſi cognoſceret talem medicinam eſſe inutilem ad ſanitatem; ergo qui ſolum probabiliter iudicat religionem noſtram eſſe prudenter credibilem, & credendam, vult credere voluntate fluctuante, & paratus non credere, ſi cognoſcat religionem noſtram non eſſe credendam; ergo vt firmiſſimè velimus credere, requiritur, vt euidenter, ac non ſolum probabiliter iudicemus, religionem noſtram eſſe credendam.

43. Nec opponas, cognitionem, quæ iudicamus eſſe credendum, poſſe eſſe certam, & ineuidentem. Nam contra eſt primò: ſola enim cognitio fidei poteſt eſſe certa, & ineuidens; ſed cognitio, qua iudicamus eſſe credendum, non eſt actus fidei, ſed eſt cognitio natura præcedens actum fidei, & ipſam voluntatem credendi; ergo non poteſt eſſe certa, niſi ſit euidens. Secundò cognitio ineuidens poteſt eſſe certa ſolùm ex imperio firmiſſimo voluntatis; ſed imperium voluntatis, vt ſit firmiſſimum, debet fundari in cognitione certa, quæ cognitio, niſi ſit euidens, fundari debet in alio imperio voluntatis; ergo vel proceditur in infinitum, vel ſiſtendum eſt in aliqua cognitione, qua non ſolum certò, ſed etiam euidenter cognoſcamus eſſe credendum.

44. Infertur eos, qui non euidenter, ſed ſolum probabiliter cognoſcunt religionem noſtram eſſe prudenter credibilem, & credendam, poſſe quidem credere aliqua fide humana, ſed non poſſe credere fide diuina, firmiſſima, & ſuper omnia. Infertur rurſus eos, qui ſolum probabiliter exiſtimant aliquid eſſe de fide, non poſſe illud credere ſuper omnia.

45. Poteſt ſecundò quæri, vtrum cognitio, qua cognoſcimus euidenter nos poſſe, ac debere credere, ſemper ſit ſupernaturalis?

Reſpondeo affirmatiuè. Ratio eſt, quia cognitio per ſe ordinata ad fidem, & ſalutem, eſt ſupernaturalis, ac proinde ex auxilio gratiæ, & ex illuminatione Spiritus Sancti; ſed cognitio, qua cognoſcimus euidenter religionem chriſtianam, & catholicam eſſe pruden-

ter

ter credibilem, & credendam, eſt per ſe ordinata ad hoc, vt credamus, & vt credentes, & ſecundum fidem viuentes, obtineamus ſalutem; ergo &c.

46. Confirmatur: nam cognitio procedens ex principijs, & cauſis à diuina prouidentia per ſe ordinatis ad cauſandum in nobis effectum, non naturalem, ſed ſupernaturalem, eſt ſupernaturalis; ſed cognitio, qua cognoſcimus noſtram religionem eſſe prudenter credibilem, & credendam, cauſatur à diuinis reuelationibus, & miraculis ex fama nobis notis; reuelationes autem, & miracula à diuina prouidentia ordinata ſunt ad hoc, vt per famam cauſent in viatoribus cognitionem, non naturalem, ſed ſupernaturalem de credibilitate noſtræ religionis; ergo cognitio, qua cognoſcimus euidenter, religionem noſtram eſſe prudenter credibilem, & credendam, eſt ſupernaturalis. Et quia ad cognitionem ſupernaturalem eliciendam non ſufficiunt vires naturæ, ſed requiritur internum auxilium gratiæ, & interna illuminatio Spiritus Sancti, ideò talis cognitio procedit ex interno auxilio gratiæ, & ex interna illuminatione Spiritus Sancti, quam propoſitis motiuis externis, Deus non denegat vlli viatori. In dæmonibus, ac damnatis cognitio, qua cognoſcunt religionem noſtram eſſe prudenter credibilem, & credendam, non eſt ſupernaturalis, quia non procedit ex auxilio gratiæ, ſed ſolum ex naturali lumine intellectus, ideoque eſt prorſus inutilis ad ſalutem.

47. Poteſt tertio quæri, vtrum actus, quo cognoſcimus religionem noſtram eſſe prudenter credibilem, & credendam, procedat ab habitu fidei, vel ab alio habitu ſupernaturali?

Reſpondeo probabilius eſſe, quod non procedat ab habitu ſupernaturali fidei, ſed ab alio habitu annexo ipſi fidei, & qui ſit etiam ſupernaturalis, vt docet Suarius diſp. 4. de Fide, ſect. 6. Cardinalis de Lugo diſp. 5. ſect. 3. alijq; apud ipſos, contra Caietanum, & quoſdam alios. Ratio eſt, quia per habitum fidei theologicæ non poſſumus vlli obiecto aſſentiri, niſi propter ſummam veracitatem Dei reuelantis, eo pacto, quo per habitum charitatis non poſſumus quidquam velle, niſi propter ſummam bonitatem Dei; ſed cognitio euidens, qua iudicamus noſtram religionem eſſe prudenter credibilem, & credendam, non habet pro obiecto formali ſummam veracitatem Dei reuelantis, alioquin cum reuelatio ſit obſcura, non eſſet euidens, ſed obſcura; ergo &c.

48. Obijcitur S. Thomas 2. 2. quæſt. 1. art. 4. ad 3. dicens, quod lumen fidei facit videre ea, quæ creduntur, & art. 5. ad 1. dicens, medio lumine fidei videri obiecta noſtræ religionis eſſe credenda.

Reſpondeo ea, quæ videntur per lumen, & habitum annexum fidei, dici poſſe, quod videntur per lumen fidei, eo pacto, quo quia Ariſtoteles 6. Eth. c. 9. ponit tres habitus annexos prudentiæ, actus benè conſultandi, qui actus procedunt ab habitu conſultatiuo annexo prudentiæ, dicuntur procedere ab ipſa prudentia.

49. Ad 4. nego maiorem. Vt enim ſupra dictum eſt, & pluribus exemplis confirmatum, & infra ex profeſſo explicabitur, multò plus requiritur ad probandum euidenter aliquid eſſe verum, quam ad probandum euidenter, aliquid eſſe prudenter credibile, & credendum, ergo non eſt mirum, quod argumenta probantia euidenter noſtram religionem eſſe prudenter credibilem, & credendã, non probent euidenter noſtram religionem eſſe veram. Vide quæ de hoc dicentur quæſt. 128. in reſp. ad 11. num. 25. & ſequentibus.

TRACTATVS XIV.

De certitudine, obſcuritate, & neceſſitate fidei.

1. QVIA fides eſt aſſenſus certus, & obſcurus rebus à Deo reuelatis, tanquam obiectis materialibus, propter ſummam Dei reuelantis veracitatem, tanquam propter obiectum formale, poſtquam egimus de obiecto materiali, & formali, ac de vltima reſolutione fidei, ſequitur, vt agamus de ipſo actu fidei, & præſertim de eius certitudine, obſcuritate, libertate, & neceſſitate.

QVÆSTIO CXXVII.

Quid, & quotuplex ſit certitudo, & euidentia: & vtrum poſſint mutuò, vel non mutuò ſeparari?

1. VIdetur certitudo non poſſe dari ſine euidentia: primò quia certitudo naturalis non poteſt eſſe ſine euidentia, ideòque nullus actus naturalis poteſt eſſe certus, quin ſit etiam euidens; ergo etiam certitudo ſupernaturalis non poteſt eſſe ſine euidentia, ac proinde neque actus ſupernaturalis poteſt eſſe certus, quin ſit etiam euidens.

2. Secundò effectus non poteſt eſſe ſine ſua cauſa, à qua neceſſariò pendet; ſed certitudo eſt effectus neceſſariò pendens ab euidẽtia; nam ideo obiectis aſſentimur certò, quia videmus, hoc eſt euidenter cognoſcimus, quod apparentiæ, quam de illis habemus, non poteſt ſubeſſe falſum; ergo &c.

3. Reſp. quod quia non ſolum actus, ſed etiam obiecta dicuntur, vel certa, & euidentia, vel incerta, & obſcura, datur certitudo, & euidentia tum obiectiua, tum formalis. Cer-

titudo obiectiua, qua nimirum obiecta dicuntur certa, eſt infallibilitas motiui exigentis, vt obiecto aſſentiamur firmiſſimè, & ſine vlla dubitatione, ac formidine oppoſiti. Certitudo formalis, qua actus dicuntur certi, eſt firmitudo, qua obiecto aſſentimur ſine vlla dubitatione, & formidine oppoſiti, propter infallibilitatem motiui. Euidentia obiectiua eſt apparentia conuincens intellectum, itaut neceſſitetur, vel ſaltem independenter ab Imperio voluntatis ſufficienter trahatur ad aſſentiendum obiecto, firmiſſimè, & ſine vlla dubitatione, & formidine. Euidentia formalis eſt, qua intellectus aſſentitur obiecto ſine vlla dubitatione, & formidine, quia clarè apparet apparentia conuincente intellectum.

4. Certum eſt apud omnes, quod euidentia ita conuincit intellectum, vt non poſſit negare id, quod eſt euidens, ideoque neceſſitat quoad ſpecificationem.

5. Quæritur, vtrum euidentia neceſſitet ita, vt neque per imperium voluntatis poſſimus ſuſpendere aſſenſum verò euidenti, adeòque neceſſitet etiam quoad exercitium. Ego quæſt. 65. Logicæ cum S. Thoma, Scoto, aliiſque communiter, dixi intellectum ab euidentia neceſſitari etiam quoad exercitium. Sed hic in allata definitione euidentiæ volui abſtrahere ab hac quæſtione.

6. Tum euidentia, tum certitudo diuiditur in metaphyſicam, phyſicam, & moralem. Aliqui dicunt euidentiam metaphyſicam eſſe, cui metaphyſicè non poteſt ſubeſſe falſum, ita vt implicet contradictionem cum tali euidentia falſum coniungi; euidentiam phyſicam eſſe, cui licet metaphyſicè poſſit ſubeſſe falſum, phyſicè non poteſt ſubeſſe, itaut licet non implicet contradictionem cum tali euidentia coniungi falſum, tamen talis coniunctio repugnet naturaliter, & ſine miraculo: euidentiam moralem eſſe, cui licet metaphyſicè, & phyſicè poſſit ſubeſſe falſum, tamen moraliter non poteſt ſubeſſe, itaut licet neque implicet contradictionem, neque naturaliter repugnet, tamen ſit moraliter impoſſibile cum tali euidentia falſum coniungi. Explicatur exemplis. Eſt euidens metaphyſicè omne totum eſſe maius ſua parte: cuiuſcunque trianguli tres angulos eſſe æquales duobus rectis: dari primam cauſam incauſatam &c. quia cum tali euidentia implicat contradictionem coniungi falſum. At eſt euidens ſolum phyſicè, quod cras Sol orietur, quod ſi quis mittatur in fornacem ardentem, comburetur &c. quia licet cum tali euidentia metaphyſicè poſſit coniungi falſum, ſiquidem non implicat contradictionem, vt cras Sol non oriatur, & vt aliquis miſſus in fornacem ardentem, non comburatur, tamen phyſicè, hoc eſt, naturaliter, & ſine miraculo hæc fieri nequeunt. Demum eſt euidens ſolum moraliter, quod ſi quis centies iaciat taxillos luſorios ſine vlla arte, non ſemper iaciet idem punctum, quia licet etiam ſine miraculo poſſet hoc accidere, tamen eſt ita difficile, vt moraliter euenire non poſſit.

7. Contra hanc doctrinam eſt, quia multa ſunt ſolum moraliter, vel phyſicè euidentia, & tamen cum tali euidentia implicat contradictionem, vt coniungatur falſum; ergo &c. Probatur antecedens; nam iis, qui non viderunt Hiſpaniam, Galliam, Conſtantinopolim &c. eſt ſolum moraliter euidens iſtas regiones exiſtere, vel aliquando extitiſſe, & tamen implicat contradictionem, vt cum tali euidentia coniungatur falſitas; ergo &c. ſimiliter mihi ſolum phyſicè eſt euidens, quod nunc exiſto, & tamen implicat contradictionem, quod cum hac euidentia coniungatur falſum.

8. Dicendum igitur, quod euidentia metaphyſica eſt, quæ fundatur in metaphyſica, & neceſſaria cōnexione prædicati cum ſubiecto, eſſentiæ, & naturæ cum paſſionibus, & proprietatibus, & vnius paſſionis cum alia. Ex. gr. eſt euidens metaphyſicè, quod omne totum eſt maius ſua parte, quia hæc euidentia fundatur in neceſſaria connexione prędicati cum ſubiecto: quod omne rationale eſt admiratiuum, quia hæc euidentia fundatur in neceſſaria connexione rationalitatis, quæ eſt eſſentia, & naturæ hominis, cum admiratiuitate, quæ eſt eiuſdem proprietas, & paſſio: quod omne admiratiuum eſt riſibile, quia hæc euidentia fundatur in neceſſaria connexione admiratiui, quod eſt paſſio, & proprietas hominis, cum riſibilitate, quæ eſt altera paſſio, & proprietas eiuſdem.

9. Euidentia phyſica eſt, quæ fundatur in cognitione experimentali, vel in naturali connexione cauſæ phyſicæ cum effectu, aut effectus cum cauſa. Ex. gr. mihi phyſicè euidens eſt, quod ego nunc exiſto, quod hoc gymnaſium eſt illuminatum &c. quia hæc euidentia fundatur in experientia, qua experior me exiſtere, & hoc gymnaſium eſſe illuminatum. Similiter eſt euidens phyſicè, quod ſi ſtupa coniiciatur in fornacem ardentem, comburetur, quia hæc euidentia fundatur in naturali connexione ignis cum combuſtione ſtupæ coniectæ in ignem, quæ combuſtio eſt naturalis effectus ignis.

10. Euidentia moralis eſt, quæ fundatur in rebus extrinſecis, quæ non habent ſimilitudinem naturalem cum obiecto, quod reddunt euidens, puta in teſtimoniis, in authoritate ſapientum.

11. Euidentia metaphyſica ſolet dari præſertim in ſcientiis metaphyſicis, mathematicis, & logicis, ideoque poteſt ſubdiuidi in logicam, mathematicam, & metaphyſicam ſpecificè ſumptam. Sæpè enim vna ſpecies generis retinet nomen commune ipſius generis, eo pacto, quo Angeli vltimi chori retinent nomen commune Angeli. Euidentia phyſica ſolet dari in ſcientiis phyſicis, quæ fundantur in experientia, & in connexione cauſarum phyſicarum cum ſuis effectibus. Euidentia moralis ſolet dari in ſcientiis moralibus, politicis, & rhetoricis. Poteſt autem contingere,

vt

vt non minori, ſed maiori certitudine aſſentiamur quibuſdam euidentibus ſolum moraliter, aut phyſicè, quam multis euidentibus metaphyſicè: ex. gr. non minori certitudine ſcio me exiſtere, Galliam exiſtere, vel extitiſſe, quam ſciam aliquas propoſitiones mathematicè euidentes. Proportionaliter certitudo poteſt diuidi in metaphyſicam, phyſicam, & moralem, quibus poteſt addi certitudo fidei, quæ poteſt vocari diuina.

12. His ſuppoſitis, quæritur, vtrum certitudo, tum formalis, tum obiectiua poſſit dari ſine euidentia, & vtrum euidentia poſſit dari ſine certitudine?

13. Dicendum primò: certitudo tum formalis, tum obiectiua ſupernaturaliter dari poteſt ſine euidentia. Probatur; nam ex dictis certitudo obiectiua eſt infallibilitas motiui exigentis, vt obiecto aſſentiamur firmiſſimè, & ſine vlla formidine: euidentia obiectiua eſt apparentia conuincens intellectum &c. ſed diuina veritas ſufficienter reuelans noſtram religionem, eiuſque myſteria, eſt motiuum infallibile, vt rebus reuelatis aſſentiamur firmiſſimè, & ſine vlla dubitatione, etiamſi non appareant ita, vt apparētia cōuincat intellectū; ergo poteſt dari certitudo obiectiua ſine euidentia. Similiter certitudo formalis eſt firmitas, qua obiecto aſſentimur ſine vlla formidine propter infallibilitatem motiui; euidentia formalis eſt, qua aſſentimur obiecto ſine vlla dubitatione, & formidine, conuicti ab eius apparentia; ſed de facto per fidem rebus reuelatis aſſentimur firmiſſimè, & ſine formidine, propter infallibilitatem Dei reuelantis, etiamſi non conuincamur ab apparentia talis motiui; ergo certitudo formalis poteſt dari ſine euidentia.

14. Dicendum ſecundò: euidentia tum formalis, tum obiectiua non poteſt dari ſine certitudine.

Probatur; nam eo ipſo, quod obiectum habet apparentiam conuincentem, eſt infallibile, & exigit, vt intellectus illi aſſentiatur ſine vlla dubitatione, atque formidine; ſed euidentia obiectiua conſiſtit in apparentia conuincente, certitudo obiectiua conſiſtit in infallibilitate motiui exigentis aſſenſum ſine formidine; ergo eo ipſo, quod datur euidentia obiectiua, datur etiam certitudo obiectiua, adeoque euidentia obiectiua dari non poteſt ſine certitudine obiectiua. Rurſus eo ipſo, quod obiecto aſſentimur conuicti ab eius apparentia, aſſentimur certiò, & ſine formidine propter infallibilitatem motiui: ſed euidentia formalis eſt, qua aſſentimur obiecto conuicti ab eius apparentia: certitudo formalis eſt, qua obiecto aſſentimur ſine formidine propter infallibilitatem motiui; ergo eo ipſo, quod datur euidentia formalis, datur certitudo formalis, ac proinde euidentia formalis dari non poteſt ſine certitudine formali.

15. Ad 1. concedo antecedens, & nego conſequentiam. Diſparitas eſt, quia nullum motiuum naturale non conuincens intellectum meretur, & exigit, vt obiecto aſſentiamur certiò, & ſine formidine; ſed euidentia obiectiua conſiſtit in hoc, vt per ſuam apparentiam conuincat intellectum; certitudo obiectiua conſiſtit in hoc, vt obiectum mereatur, & exigat aſſenſum ſine formidine propter infallibilitatem motiui; ergo nullum motiuum naturale nō euidens poteſt eſſe certum. E conuerſo motiuum ſupernaturale Dei vt teſtantis, & docentis, propter ſuam ſummam infallibilitatem, & authoritatem meretur, & exigit, vt eum proponitur ſufficienter, etiamſi non conuincat intellectum, aſſentiamur firmiſſimè, & ſine vlla formidine, captiuantes intellectum in obſequium primæ veritatis, vt obſcurè loquentis: ergo &c.

16. Ad 2. concedo maiorem, & negò minorem, ac dico, quod licet certitudo naturalis neceſſario pendeat ab euidentia, tamen certitudo ſupernaturalis ſufficienter poteſt pendere ab infallibilitate Dei, vt obſcurè loquentis, & accedente imperio voluntatis captiuantis intellectum in obſequium diuinæ authoritatis, poteſt mouere intellectum ad aſſentiendum firmiſſimè, & ſine vlla formidine rebus reuelatis. Hinc ſequitur certitudinem abſtrahentem à naturali, & ſupernaturali non neceſſario pendere ab euidentia.

QVÆSTIO CXXVIII.

Vtrum ad certitudinem fidei requiratur, vt euidenter innoteſcat Deum reuelaſſe noſtram religionem?

1. Videtur vera ſententia Granado Tract. 1. in 2. de Fide, diſp. 4. nu. 2. & P. Michaelis de Elizalde lib. de forma inueniendæ veræ religionis, quæſt. 19. & 21. docentium ad certitudinem fidei requiri, vt ſaltem ſit moraliter euidens, Deum reuelaſſe noſtram religionem, eiuſque myſteria: primò, quia credenti debet eſſe certum, & indubitabile Deum reuelaſſe noſtram religionem; ſed quod non eſt ſaltem moraliter euidens, eo ipſo eſt dubitabile, incertum, & merè probabile; ſiquidem ſola euidentia poteſt reddere obiectum indubitabile; ergo &c.

2. Secundò omni credenti eſt euidens, quod ſi error eſt, quod credimus, à Deo decepti ſumus: ideòque communiter admittitur illud Richardi de S. Victore lib. 1. de Trinit. cap. 2. *Domine ſi error eſt, quod credimus, à te decepti ſumus*: ſed ſi non eſſet euidens Deum reuelaſſe noſtram religionem, non eſſet euidens, quod ſi error eſt, quod credimus, decepti fuiſſemus à Deo; ergo &c.

3. Tertiò omni credenti euidens eſt ſolam noſtram religionem eſſe prudenter credibilem, omnes alias ſectas eſſe incredibiles; ſed euiden-

euidens pariter eſt Deum non poſſe permittere, vt falſa ſit religio, quæ ſola eſt prudenter credibilis, ac reddit omnes alias ſectas incredibiles; ergo omni credenti euidens eſt noſtram religionem non eſse falſam, ac proindè eſse veram, & diuinitus reuelatam.

4. Quartò Sancti Patres in libris, quos pro noſtra religione ſcripſerunt, exiſtimarunt ſe poſſe euidenter concludere veritatem noſtræ religionis, & conuincere aduerſarios, contra quos diſputabant; ſed ſi non eſset euidens Deum reuelaſse noſtram religionem, impoſſibilia tentaſsent, & aerem verberaſsent; ergo &c.

5. Quintò Sancti Patres dicunt Eccleſiam catholicam fuiſse ſignificatam Matth. 5. per ciuitatem ſupra montem poſitam, quæ abſcondi nequit; Danielis 2. per montem, qui impleuit vniuerſam terram, ac proinde non poteſt in oculos non incurrere; ideoque Auguſtinus lib. 2. contra literas Petiliani, & lib. 13. contra Fauſtum dicit: *clauſis oculis offenditis montem*; ſed hæc non verificarentur, niſi euidens eſset Deum reuelaſse noſtram religionem; ergo &c. Confirmatur: nam vera Eccleſia eſt viſibilis; ſed non eſset viſibilis, niſi euidens eſset, quænam ſit vera Eccleſia, & vera religio; ergo &c.

6. Sextò Auguſtinus lib. de vera religione, cap. 2. dicit: *Chriſtianis temporibus, quænam religio ſit potiſſimum tenenda, & quæ ad veritatem, & beatitudinem via ſit, non eſt dubitandum*. Chryſoſtomus Oratione, quod Chriſtus ſit Deus, concludit. *nullus itaque his contradixerit, niſi qui valdè inſanus, & totus ſtupidus ſit, humanoque ſenſu priuatus*: Arnobius lib. 2. contra gentes ait. *Incredulum genus humanum doctrinæ Chriſti nunquam fuiſſet conſenſurum, niſi aperta res eſſet, & luce ipſa, vt dicitur, clarior*: Origines Homil. 30. in Matth. dicit: *Eccleſia plena eſt fulgore ab Oriente vſque ad Occidentem*: Sapientiæ 6. dicitur, *clara eſt ſapientia, & quæ nunquam marceſcit, ac facile videtur ab his, qui quærunt eam*: ſed hæc oſtendunt euidens eſse, quænam ſit vera religio reuelata à Deo; ergo &c.

7. Septimò Iudæis videntibus ſigna, & miracula facta à Moyſe fuit euidens, religionem, quam profitebantur, fuiſse reuelatam à Deo: videntibus miracula Chriſti fuit euidens doctrinam Chriſti eſse diuinam; ergo &c.

8. Octauò vera religio debet eſse ab omnibus inuenibilis: ſed ſi de qualibet religione poſsemus dubitare, vtrum ſit vera, vel falſa, non eſset inuenibilis vera religio; ergo euidens eſt, quod vera religio ſit à Deo reuelata; ergo datur aliqua religio, de qua non poſsumus dubitare, vtrum ſit à Deo reuelata: ſed de ſolis euidentibus dubitare non poſsumus; ergo euidens eſt, quod vera religio ſit à Deo reuelata.

9. Nonò Deus poſuit miracula, & ſigna, vt euidenter oſtenderet noſtram religionem eſſe veram, & à Deo reuelatam; ſed ſi per hæc non probatur euidenter noſtram religionem eſſe veram, fruſtratus fuiſſet ſuo fine; ergo &c.

10. Decimò homo non poteſt obligari ad ſequendam religionem, de qua nō ſit euidens, ſed ſolum probabile, vel dubium, quod ſit vera; ſed omnes obligamur ad ſequendam religionem catholicam; ergo &c.

11. Vndecimò demum communiter conceditur, euidens eſſe, quod noſtra religio eſt credibilis, aliæ ſectæ ſunt incredibiles; ſed argumenta probantia euidenter credibilitatem noſtræ religionis, & incredibilitatem aliarum ſectarum, probant etiam euidenter veritatem noſtræ religionis, & falſitatem aliarum ſectarum; ergo &c.

12. Reſpondeo cum Bellarmino tom. 2. controu. 4. lib. 4. cap. 3. Suario de Fide, diſp. 3. ſect. 8. num. 5. Cardinali de Lugo de Fide, diſp. 2. ſect. 1. ac Theologis communiter, ad certitudinem fidei requiri quidem, vt habeatur euidentia de hoc, quod prudenter ſit credibile, & credendum Deum reuelaſſe noſtram religionem, ſed non requiri, vt in fidelibus communiter detur euidentia de hoc, quod Deus reuelauerit noſtram religionem. Et quidem Suarius loco citato aſserit, hanc concluſionem eſse certam ex fide, & experimento cognitam. Eius verba ſunt. *Quando fides proponitur mediatè, hoc eſt per prædicatores, certum de fide eſt, & experimento cognitum, non eſſe neceſſariam euidentiam teſtimonij diuini, quia conſtat ſimplices fideles, imò omnes ſic credentes non habere hanc euidentiam ipſius reuelationis, ſed ſolum credibilitatis eius. Et quamuis ſapientes maiorem aliquam certitudinem habeant, non tranſcendit fidem humanã, & ad ſummum peruenire poteſt ad gradum euidentiæ moralis*. Probatur concluſio: nam vt dictum eſt quæſt 127. & vt fatetur Elizalda, euidentia, abſtrahendo à phyſica, metaphyſica, & morali, eſt apparentia conuincens intellectum, ita vt vel neceſſitetur, vel ſaltem ſine imperio voluntatis ſufficienter trahatur ad aſsentiendum obiecto abſque formidine oppoſiti: ſed vt firmiſſimè credamus, non requiritur apparentia modo explicato conuincens intellectũ de hoc, quod Deus reuelauerit noſtram religionem; ergo &c. Probatur minor: vt enim certo, & ſine vlla fortitudine, & dubitatione credamus Deum reuelaſse noſtram religionem, indigemus imperio voluntatis, vt patet experientia, & vt docent communiter Theologi, afferentes illud Auguſtini tract. 26. in Ioan. *multa poteſt facere homo nolens, credere autem non poteſt, niſi volens*: Patres etiam communiter docent, fidem in noſtra poſita eſse voluntate, licet voluntas ſit a Domino præparanda: ſed ſi ſolum poſsemus firmiter credere Deum reuelaſse noſtram religionem, cum de hoc haberemus euidentiam, ad firmiter credendũ non indigeremus imperio voluntatis; ergo &c. Confirmatur primò: nam cum euidentia etiam ſolum moralis conuincit, non requiritur, vt captiuetur intellectus: e. g. quia euidentia moralis conuincit exiſtere Conſtanti-

nopo-

nopolim, vt ego ſine vlla dubitatione credam exiſtere Conſtantinopolim, non debeo captiuare intellectum, & inferre illi vllam violentiam, immò maximam violentiam inferrem intellectui, ſi conarer cohibere hunc aſsenſum, & exiſtimo, quod fruſtra conarer: ſiquidem vero euidenti aſsentimur neceſsario, etiamſi nolimus; ſed vt credamus Deum reuelaſse noſtram religionem, eiuſque myſteria, debemus captiuare intellectum in obſequium Dei reuelantis, inferentes illi quamdam vim, & multò magis debemus captiuare intellectum, vt id credamus ſine vlla dubitatione, & formidine; ergo non habemus euidentiam conuincentem intellectum de hoc, quod Deus reuelauerit noſtram religionem.

13. Dices: non ad omnem euidentiam requiri, vt habeat vim conuincendi intellectum, eumque trahendi ad aſsenſum ſine formidine independenter ab imperio voluntatis, ſed ad euidentiam moralem ſatis eſse, vt ſit apparentia ſufficiens ad hoc, vt dependenter ab imperio voluntatis, poſſimus, ac debeamus obiecto aſsentiri ſine formidine.

14. Sed contrà: nam certum eſt apud omnes ad certitudinem fidei requiri apparentiam ſufficientem ad hoc, vt dependenter ab imperio voluntatis poſſimus, ac debeamus obiecto aſsentiri ſine formidine, quam apparentiam vocamus credibilitatem. Hoc ſuppoſito, quærimus, vtrum præter hanc credibilitatem requiratur euidentia de reuelatione, hoc eſt, vtrum requiratur apperentia habens vim conuincendi intellectum, eumque trahendi ad aſſenſum reuelationis ſine formidine independenter ab imperio voluntatis; ergo ſi aduerſarij concedunt non requiri apparentiam conuincentem, ſed ſufficere illam, quam communiter vocamus credibilitatem, eamque vocant euidentiam moralem, vel practicam, conueniunt nobiſcum in re, & faciunt ſolam quæſtionem de nomine, abutentes nominibus, dum apparentiam non conuincentem vocant euidentiam moralem, vel practicam.

15. Confirmatur ſecundo concluſio; nam vt oſtendetur quæſtione 129. ſi innoteſceret euidenter reuelatio, innoteſcerent euidenter myſteria reuelata; ergo ſi fides non poſset dari ſine euidentia de reuelatione, nec poſset dari ſine euidentia de rebus reuelatis; ergo fides non eſset argumentum non apparentium, vt definitur ab Apoſtolo ad Hebræos 11. ſed eſset argumentum apparentium, ſiquidem non poſset aſsentiri vlli obiecto, niſi euidenter apparenti.

16. Confirmatur tertiò concluſio; nam in hoc principio, quod non poſsumus, nec debemus certò credere Deum aliquid reuelaſſe, niſi de reuelatione habeamus euidentiam conuincentem, fundatur incredulitas ſapientum huius mundi, quorum ſapientia, vt dicit Apoſtolus 1. ad Corinth. 3. *Stultitia eſt apud Deum*; ſed aduerſarij ponunt hoc principium; ergo &c. Probatur maior; nam ſapientes huius mundi, cum proponitur illis, Deum reuelaſse noſtram religionem, adeoque illi firmiſſimè credendum, poſtulant, vt hoc probetur euidenter euidentia conuincente intellectum, ac dicunt, ſe non poſſe, nec debere firmiter hoc credere, niſi conuincantur probationibus euidentibus: & quia non afferuntur probationes euidentes, & conuincentes, nolunt credere, iuxtà illud Thomæ Ioan. 20. *Niſi videro, non credam*.

17. Addo, quod quia initio Eccleſiæ ſapientes, & prudentes huius mundi exiſtimabant non eſſe credendum Deum reuelaſſe noſtram religionem, niſi reuelatio probaretur euidenter, nolebant credere, ideoque vt dicit Apoſtolus 1. ad Corinth. 1. non multi ſapientes crediderunt. E conuerſo ſimplices, & indocti, cum non niterentur eo principio, firmiſſimè crediderunt, & non ſolum verbis, ſed etiam ſanctiſſimè viuendo, & fortiſſimè moriendo pro Chriſto, teſtati ſunt ſe firmiſſimè crediſſe quæ non probantur euidenter. Exemplo ſimplicium, & indoctorum excitati ſapientes, etiam ipſi captiuarunt intellectum in obſequium Dei reuelantis, & experientia deprehenderunt ſe poſſe firmiſſimè, & certiſſimè credere Deum reuelaſſe noſtram religionem, etiamſi talis reuelatio non probaretur euidenter.

18. Ad 1, diſtinguo maiorem: omni credenti debet eſſe indubitabile prudenter, & dependenter ab imperio voluntatis Deum reuelaſſe noſtram religionem, concedo; debet eſſe indubitabile etiam imprudenter, & independenter ab imperio voluntatis, nego; diſtinguo eodem pacto minorem; & nego conſequentiam. Credentibus non eſt prudenter dubitabile noſtram religionem fuiſſe reuelatam à Deo: nam omnis credens videt, quod ſi de hoc dubitet, imprudenter dubitat, ac peccat. At credentes communiter experiuntur, ſe poſse imprudenter dubitare, vtrum Deus reuelauerit noſtram religionem, & quod vt intellectum cohibeant à tali dubio, debent illum non ſine difficultate captiuare in obſequium fidei. Sola euidentia poteſt reddere obiectum nullo modo etiam imprudenter dubitabile; ſed vt obiectum reddatur indubitabile ſolum prudenter, non requiritur euidentia moralis de obiecto, ſed ſufficit credibilitas, & euidentia de prudenti credibilitate obiecti. Porrò quod propter infallibilitatem motiui ita eſt indubitabile prudenter, vt ſit dubitabile imprudenter, non eſt euidens, neque dubium, neque merè probabile, ſed eſt credibile certò, & obſcurè. Concedo etiam omni credenti eſſe certum, quod Deus reuelauerit noſtram religionem, ſiquidem ad hoc, vt ſit certum, ſufficit, vt propter infallibilitatem motiui debeat firmiſſimè credi Deum reuelaſse noſtram religionem, ſed nego hoc eſse euidens. Vt enim eſset euidens, intellectus deberet ita conuinci, vt neque impruden-

ter dubitare poſset, quod Deus reuelauerit noſtram religionem.

19. Ad 2. nego maiorem, ac dico, quod omni credenti eſt certum, ſed ineuidens, quod ſi error eſt, quod credimus, Deus nos decepit. Ratio eſt, quia ex dictis certum, & ineuidens eſt Deum reuelaſſe quod credimus; ſed ex hoc, quod Deus reuelauerit quod credimus, ſequitur, quod ſi error eſt, quod credimus, Deus decepit nos; ergo eſt certum certitudine fidei, ſed ineuidens, quod ſi error eſt quod credimus, Deus nos decepit: & dum aduerſarij aſſumunt illam propoſitionem Richardi non ſolum eſſe certam, ſed euidentem, petunt principium.

20. Ad 3. diſtinguo maiorem: omni credenti euidens eſt, quod ſola noſtra religio eſt prudenter credibilis ſubiectiuè, concedo: eſt euidens, quod eſt prudenter credibilis vniuerſaliter, & obiectiuè propter meritum obiecti, nego; diſtinguo eodem pacto minorem; & nego conſequentiam. Omni credenti eſt euidens, quod ipſi ſola noſtra religio eſt prudenter credibilis ſubiectiuè, ità vt, ſi non credit, peccet; ſed non eſt euidens, vtrum hæc credibilitas fundetur in ſua particulari diſpoſitione, quia nimirum natus eſt, & educatus in his regionibus, inſtructus à talibus magiſtris, imbutus talibus diſciplinis &c. an potius ſit prudenter credibilis vniuerſaliter, & obiectiuè, eò quod motiua, in quibus fundatur, talia ſint, vt bene penetrata poſſint reddere ſolam noſtram religionem credibilem, alias omnes incredibiles. Iam licèt ſit euidens Deum non poſſe permittere, vt ſola religio falſa ſit prudenter credibilis vniuerſaliter, & obiectiuè, ità vt habeat motiua, quæ benè penetrata poſſint reddere illam ſolam prudenter credibilem, tamen non eſt euidens, Deum non poſſe permittere, vt alicui propter diſpoſitionem ſubiecti, pro aliquo tempore, ſola falſa religio ſit prudenter credibilis. Imò multi dicunt de facto contingere, vt aliquibus pueris, & ſimplicibus hæreticorum, antequam ſufficienter inſtruantur de credibilitate fidei catholicæ, ſolæ falſæ eorum ſectæ ſint prudenter credibiles ſubiectiuè, & per accidens. Addo, quod licèt credentibus non ſit euidens, tamen eſt certum certitudine fidei, ſolam noſtram religionem eſſe prudenter credibilem obiectiuè: ſiquidem omnes catholici firmiſſimè, ſed obſcurè credunt ſolam religionem catholicam eſſe veram, infallibilem, & per ſe, atque ex obiecto prudenter credibilem, & credendam, alias omnes ſectas eſſe falſas, & per ſe, & ex obiecto non prudenter credibiles.

21. Ad 4. nego maiorem, ac dico Sanctos Patres exiſtimaſſe ſe poſſe euidenter, & conuincenter concludere prudentem credibilitatem, & obligationem credendi, non autem veritatem noſtræ religionis. Probatur; nam exiſtimarunt Infideles, audita eorum doctrina, ſi non crederent, peccaturos, & merituros condemnationem, iuxta illud Chriſti, Marci vltimo, *Euntes docete &c. Qui crediderit, & baptizatus fuerit, ſaluus erit, qui verò non crediderit, condemnabitur*; ergo exiſtimarunt ſe poſse infideles conuincere de obligatione credendi, ità vt non poſsent hanc obligationem interius negare, & ſimul cenſuerunt infideles, audita eorum doctrina, poſse non credere, ac manere in ſua infidelitate; ergo exiſtimarunt, ſe non poſse conuincere infideles de reuelatione noſtræ religionis, ità vt illam negare non poſſint. Addo cum Bellarmino citata controuerſia 4. lib. 4. cap. 5. poſse euidenter probari euidentia conſequentiæ, non autem euidentia conſequentis, Deum reuelaſse noſtram religionem. Illud enim euidenter probatur euidentia ſolius conſequentiæ, quod ſequitur euidenter ex principijs poſitis, & admiſſis, licet talia principia non ſint euidentia: illud euidenter probatur euidentia etiam conſequentis, quod ità euidenter ſequitur ex principijs poſitis, & admiſſis, vt talia principia ſint euidentia: Sed euidenter ſequitur Deum reuelaſse noſtram religionem, ſuppoſito, quod reuelauerit Scripturas, quod principium ponitur, & admittitur à Iudæis, & Hæreticis, contra quos Sancti Patres diſputabant: ſed non eſt euidens Deum reuelaſſe Scripturas; ergo Deum reuelaſse noſtram religionem, adeòque illam eſse veram, potuit à Patribus probari euidenter euidentia conſequentiæ, non autem euidentia conſequentis: & dum Patres inſinuant, ſe euidenter probaſse Deum reuelaſse noſtram religionem, loquuntur de euidentia conſequentiæ, non autem de euidentia conſequentis.

22. Ad 5. concedo maiorem, & nego minorem. Vt verificetur Eccleſiam eſse Ciuitatem ſupra montem poſitam, eſse montem, qui impleuit vniuerſam terram, adeòque nos, clauſis oculis, incurrere in hunc montem, eſſe viſibilem &c. non eſt neceſse, vt ſit euidens doctrinam Eccleſiæ fuiſse reuelatam à Deo, ſed ſufficit, vt ſit euidens, quænam ſit Eccleſia, cuius religionem debemus ſequi, & amplecti; ſed nos fatemur eſse euidens nos debere amplecti, & credere doctrinam Eccleſiæ catholicæ, quæ paret Romano Pontifici, & quæ Eccleſia eſt maximè viſibilis; ergo &c.

23. Ad 6. Loca allata Patrum ſignificant ſolum euidentem eſse credibilitatem, non autem veritatem noſtræ religionis. Primò enim Auguſtinus dicit non eſse dubitandum, quænam religio ſit tenenda, non autem dicit non eſse dubitandum, quænam religio ſit vera; ergo etiamſi per ly *non eſt dubitandum*, ſignificaret, quod eſt euidens, docet ſolum eſse euidentem credibilitatem, & obligationem credendi, non autem veritatem noſtræ religionis. Addo, quod ly *non eſt dubitandum*, ſignificat ſolam certitudinem, non autem euidentiam. Secundò Chryſoſtomus concludens: *Nullus his contradixerit, niſi valde inſanus, & ſtu-*

pidus,

pidus, & ſenſu priuatus ſit, quid aliud ſignificat, quàm veritati noſtræ religionis non poſſe contradici, niſi per ſummam imprudentiam; ſed vero euidenti neque imprudenter poteſt contradici: ergo ſupponit veritatem noſtræ religionis non probari euidenter. Addo, quod etiamſi Chryſoſtomus per allata verba ſignificaſſet ſe probaſſe euidenter dogmata, quæ probauerat, ſignificauit ſolum ſe probaſſe euidenter euidentia conſequentiæ ex principiis poſitis, & admiſſis ab hæreticis, & iudæis, contra quos diſputabat, non autem euidentia conſequentis. Tertiò Arnobius dicens genus humanum nunquam fuiſſe conſenſurum, niſi aperta res eſſet, & luce ipſa clarior, docet genus humanū liberè conſenſiſſe, quia aperta erat, & clara, non veritas religionis, ſed credibilitas, & obligatio credendi. Quartò Origines etiam dicens Eccleſiam plenam eſſe fulgore ab Oriente vſque in Occidentem, ſignificat euidens eſſe, quænam ſit Eccleſia, cuius religionem debemus ſequi, licet non ſit euidens veritas religionis, quam debemus ſequi. Quintò demum dum libro Sapientiæ dicitur claram eſſe ſapientiam, & facilè videri ab his, qui quærunt ipſam, ſignificatur clarum, & euidens eſſe, quæ ſit ſapientia, & doctrina, quam debemus ſequi, & hoc facilè videri, & cognoſci ab his, qui quærunt, quam doctrinam, & religionem ſequi debeant.

24. Ad 7. reſpondeo primò negando iudæis videntibus miracula facta à Moyſe, fuiſſe euidens religionem iudaicam fuiſſe reuelatam à Deo, & ſimiliter negando, hoc idem fuiſſe euidens iis, qui viderunt miracula Chriſti, vt patet ex eo, quod multi videntes miracula Moyſis, & Chriſti, non crediderunt doctrinam ipſorum fuiſſe reuelatam à Deo. Reſpondeo ſecundò, tranſeat antecedens, & nego conſequentiam. Nam quidquid ſit, vtrum aliqui videntes miracula habuerint euidentiam de reuelatione noſtræ religionis, de quo diſputabimus quęſt. 130. ſolum hic dicimus talem reuelationem non eſſe neceſſariam ad credendum certiſſimè, & firmiſſimè.

25. Ad 8. concedo maiorem, & diſtinguo minorem: ſi de qualibet religione poſſemus prudenter dubitare, vtrum ſit vera, vel falſa, non eſſet inuenibilis vera religio, concedo: ſi poſſemus dubitare ſolum imprudenter, nego: & diſtinguo eodem pacto conſequens. Vt vera religio ſit inuenibilis, ſufficit, vt ſit aliqua religio, de qua non poſſimus prudenter dubitare, vtrum ſit vera, vel falſa, & de qua ſit euidens, quod debemus illam firmiſſimè ſequi: ſed hoc totum ſaluatur: ergo ſaluatur inuenibilitas veræ religionis. Addo inuentionem veræ religionis non neceſſario conſiſtere in iudicio, quo euidenter iudicamus illam eſſe veram, & à Deo reuelatam, ſed poſſe conſiſtere in iudicio, quo euidenter iudicamus illam eſſe prudenter credibilem, & credendam, & certò, ſed inuidenter credimus illam eſſe veram, & à Deo reuelatam.

26. Ad 9. diſtinguo maiorem: Deus poſuit miracula, vt oſtenderet euidenter noſtram religionem eſſe veram, nego; vt oſtenderet credibiliter, hoc eſt certò, & ineuidenter, concedo: diſtinguo eodem pacto minorem; & nego conſequentiam. Deus poſuit ſigna, & miracula, non vt oſtenderet euidenter noſtram religionem eſſe veram, ſed ſolum vt oſtenderet euidenter, nos debere firmiſſimè ſequi noſtram religionem, & eius veritatem oſtenderet credibiliter, hoc eſt certò, ſed ineuidenter; ſed hoc conſequitur: ergo non fruſtratur ſuo fine.

27. Ad 10. concedo maiorem, & minorem, & nego conſequentiam. Licet enim non poſſimus obligari ad ſequendam religionem, de qua non ſit euidens, ſed ſolum probabile, aut dubium, quod ſit vera, tamen poſſumus obligari ad ſequendam religionem, de qua non eſt euidens, neque ſolum probabile, aut dubium, ſed certò, & ineuidenter credibile, & credendum, quod illa ſit vera; ſed certò, & ineuidenter eſt credibile, & credendum, quod noſtra religio eſt vera, & de hac ipſa credibilitate habemus euidentiam; ergo &c.

28. Ad 11. concedo maiorem, & nego minorem. Eadem argumenta, quæ probant euidenter aliquid eſſe prudenter credibile, & credendum, ſæpe non probant euidenter illud eſſe verum: ex. gr. mihi euidens eſt, quod ego debeo credere homini veraci, & prudenti, & tamen non eſt euidens verum eſſe, quod ille dicit: filiis paruis euidens eſt, quod debent credere patri, & matri, & tamen non eſt euidens vera eſſe, quæ dicunt pater, & mater; ergo non eſt mirum, quod argumenta probantia euidenter religionem noſtram eſſe prudenter credibilem, & credendam, non probent euidenter religionem noſtram eſſe veram, & à Deo reuelatam.

29. Dices primò: euidens eſt veram eſſe religionem, in qua impleta ſunt ea, quæ multo ante fuerant prædicta; ſed euidens eſt in religione Chriſtiana impleta fuiſſe ea, quæ multo ante fuerant prædicta; ergo &c.

30. Reſpondeo, negando minorem. Vaticinia enim veteris teſtamenti non ſunt ita clara, vt non poſſint imprudenter trahi in alios ſenſus, prout de facto trahuntur à Iudæis; ergo eſt quidem prudenter credibile, & credendum, ſed non eſt euidens, vaticinia impleta fuiſſe in Chriſto, & in religione chriſtiana, præſertim cum imprudenter dubitari etiam poſſit, multa caſu impleta fuiſſe in Chriſto.

31. Dices ſecundo: euidens eſt religionem, quæ fuit per miracula propagata, eſſe veram; ſed euidens eſt religionem chriſtianam fuiſſe per miracula propagatam; ergo &c.

32. Reſpondeo, negando minorem. Non eſt euidens ſigna, & prodigia, quæ facta ſunt in confirmationem religionis chriſtianæ, non potuiſ-

potuiſse partim fieri, partim fingi à dæmonibus illudentibus ſenſus hominum; ergo eſt quidem euidenter credibile, & credendum, ſed non eſt euidens, religionem chriſtianam fuiſse confirmatam per vera miracula, ideóque de facto plurimi ex ethnicis videntes miracula, imprudenter aſseruerunt illa fuiſse miracula, non vera, ſed apparentia.

33. Dices tertiò: euidens eſt aliquam religionem mundi eſse veram; ſed euidens eſt omnes alias ſectas, excepta religione chriſtiana, & catholica, eſse falſas; ergo &c.

34. Reſpondeo, negando minorem. Nam ſaltem non eſt euidens falſum eſse philoſophiſmum, hoc eſt ſectam dicentium illud ſolum credi debere, quod probatur lumine naturali, cætera omnia fuiſse conficta, licet hoc prudenter credi non poſſit.

35. Dices quartò: euidens eſt Deum non poſse obligare ad religionem falſam; ſed euidens eſt nos obligari ad religionem chriſtianam, & catholicam; ergo &c.

36. Reſpondeo, diſtinguo maiorem: euidens eſt Deum non poſse directè obligare ad religionem falſam, concedo; euidens eſt Deum non poſse permittere, vt per accidens obligetur quis ad religionem falſam, nego. Poteſt imprudenter dubitari, vtrum Deus poſſit permittere, vt obligemur ad ſequendam religionem falſam, eo pacto, quo poteſt permittere, & ſæpè permittit, vt multi obligentur ad habendos, & honorandos tanquam parentes eos, qui verè non ſunt ipſorum parentes.

37. Dices quintò; euidens eſt Deum non potuiſse permittere, vt Dæmon per falſa miracula illuderet toti generi humano, ita vt homines obligarentur ad ſequendam religionem chriſtianam, ſi religio chriſtiana eſset falſa.

38. Reſpondeo, diſtinguo antecedens; euidens eſt Deum in pœnam alicuius peccati, quod infecerit totum genus humanum, non potuiſse permittere, vt Dæmon per falſa miracula illuderet toti generi humano, nego: & non in pœnam alicuius peccati, tranſeat. Non eſt euidens Deum in pœnam alicuius peccati, quod infecerit totum genus humanum, eo pacto, quo nos chriſtiani credimus peccatum originale infeciſse totum genus humanum, non potuiſse totum genus humanum tradere poteſtati dæmonum, permittendo, vt per falſa miracula poſset obligari ad ſequendas ſectas falſas: ergo poteſt, non quidem prudenter, ſed imprudenter de hoc dubitari.

39. Addo primò, hæc non poſse, niſi imprudenter reſponderi. Verum ex hoc ſequitur quidem religionem chriſtianam eſse euidenter credibilem, & credendam, ſed non ſequitur illam eſse euidenter veram.

40. Addo ſecundò argumenta allata pro religione chriſtiana, & catholica, poſse ab aliquo ita penetrari, vt conuincatur de veritate chriſtianæ religionis, vt dicetur quæſt. 130.

41. Pro complemento libet proponere, & ſoluere ſophiſma celebre in hac materia, quod affertur etiam à Cardinali de Lugo diſp. 5. ſect. 2. num. 29. Religio euidenter falſa eſt euidenter incredibilis; ergo religio euidenter credibilis eſt euidenter vera; ſed religio chriſtiana eſt euidenter credibilis; ergo eſt euidenter vera. Probatur prima conſequentia, in qua ſola eſt difficultas. Nam eſt regula ſummuliſtica, quod cum ex aliquo antecedenti ſequitur aliquod conſequens, ex oppoſito talis conſequentis ſequitur oppoſitum illius antecedentis; ex. gr. quia valet, *eſt homo; ergo eſt animal*, valet etiam, *non eſt animal; ergo non eſt homo*; ſed ex hoc antecedenti: *hæc ſecta eſt euidenter falſa*, ſequitur, *ergo eſt euidenter incredibilis*; ergo ex oppoſito conſequentis, quod eſt, *hæc ſecta eſt euidenter credibilis*, ſequitur, *ergo hæc ſecta eſt euidenter vera*, quod eſt oppoſitum antecedentis.

42. Reſpondeo regulam ſummuliſticam eſſe, quod quia antecedens non poteſt eſſe verum, quin conſequens ſit verum, ſi conſequens non eſt verum, ſed falſum, etiam antecedens non eſt verum, ſed falſum; & quia antecedens non poteſt eſſe falſum, quin eius contradictorium ſit verum, ſi falſum eſt conſequens, verum eſt contradictorium antecedentis. E conuerſo, quia poteſt eſſe falſum antecedens, quin ſit verum eius contrarium, ſiquidem eſt regula ſummuliſtica, quod contraria poſsunt eſse ſimul falſa, licet non poſſint eſse ſimul vera, ideò ex eo, quod falſum ſit conſequens, & verum ſit contradictorium, vel etiam contrarium conſequentis, non ſequitur verum eſse contrarium antecedentis. In caſu igitur noſtro valet; *Religio euidenter falſa eſt euidenter incredibilis; ergo religio euidenter credibilis non eſt euidenter falſa*: hoc enim eſt contradictorium antecedentis; at non valet, *ergo religio euidenter credibilis, eſt euidenter vera*: nam hoc non eſt cõtradictorium, ſed contrarium antecedentis: ſiquidem poteſt contingere, vt aliqua religio neque ſit euidenter vera, neque ſit euidenter falſa, ſed vtrumque ſit ineuidens.

QVÆSTIO CXXIX.

Vtrum ſi innoteſceret euidenter Deum eſſe veracem, & reuelaſſe myſteria, innoteſcerent euidenter etiam ipſa myſteria reuelata?

1. VIdetur vera ſententia Caietani 2. 2. quæſt. 5. art. 1. Vaſquez 1. parte, diſp. 135. cap. 3. P. Michaelis de Elizalda lib. de forma inueniendæ veræ religionis, quæſt. 19. num. 341. & aliorum docentium ex euidentia in atteſtante, per quam nimirum innoteſcat euidenter Deum, qui eſt veritas infallibilis, reuelaſse myſteria, non ſequi euidentiam atteſtatorum, per quam cognoſcantur euidenter ipſa myſte-

myſteria: primò, quia licet imperiti mathematicæ, & non percipientes demonſtrationes Euclydis, habeant euidentiam moralem de hoc, quod omnes mathematici teſtantur veras eſſe demonſtrationes Euclydis, & quod eorum teſtimonium non poteſt eſſe falſum, & proindè veræ ſunt omnes propoſitiones Euclydis, tamē non habent euidentiam de ipſis propoſitionibus Euclydis, cum illas non percipiant, neque intelligant; ergo etiamſi haberemus euidentiam de hoc, quod Deus, qui eſt veritas infallibilis, reuelauit myſteria, puta, quod Deus eſt trinus, & vnus, quod Verbum eſt incarnatum, quod Chriſtus eſt in Euchariſtia, adeoque quod hæc myſteria ſunt vera, tamen quia non percipimus, & intelligimus ipſa myſteria, non haberemus euidentiam de myſterijs reuelatis.

2. Secundò quod non eſt euidens per modum principij ex terminis, aut per cognitionem intuitiuam, non poteſt fieri euidens, niſi per demonſtrationem; ſed myſteria reuelata, puta quod Deus ſit trinus, & vnus, non ſunt euidentia per modum principij ex terminis, vel per cognitionem intuitiuam, vt ſupponitur; ergo non poſſunt fieri euidentia, niſi per demonſtrationem; ſed omnis demonſtratio, vel eſt à priori per cauſam, vel à poſteriori per effectum, vt docet Ariſtoteles 1. Poſteriorum, text. 30. quem ſequuntur omnes; ergo myſteria non poſſunt fieri euidentia, niſi per demonſtrationem, qua demonſtrentur per cauſam, vel effectum; ſed dum probantur per diuinam reuelationem, neque probantur per cauſam, neque per effectum, ſed per medium purè extrinſecum, quod non ſufficit ad cauſandā euidentiam; ergo probatio, qua myſteria probantur per diuinam reuelationem, non ſufficit ad cauſandam euidentiam myſteriorum.

3. Tertiò, & in idem recidit, euidens cognitio rei non poteſt cauſari, niſi vel ab ipſa re, vel à cauſis, aut effectibus habentibus proportionem, aut cognationem cum re, à medijs autem purè extrinſecis, ac non habentibus proportionem, & cognationem cum re, cauſari non poteſt; ſed diuina reuelatio eſt medium purè extrinſecum, & non habens proportionem, vel cognationem cum myſterijs reuelatis; ergo diuina reuelatio non poteſt cauſare cognitionem euidentem myſteriorum reuelatorum.

4. Quartò nullum medium poteſt reddere euidentes omnes concluſiones faciles, ac difficiles; ſed diuina reuelatio, ſi poſſet reddere euidentia myſteria reuelata, poſſet æquè reddere euidentes omnes concluſiones, tùm faciles, tùm difficiles: ex. gr. redderet æquè euidens, quod Tobias habuit canem, quod eſt facillimum creditu, ac quod Deus eſt trinus, & vnus, quod eſt creditu difficillimum; ergo diuina reuelatio nullum myſterium poteſt reddere euidens.

5. Quintò medium, per quod res non poteſt percipi, atque intelligi, non poteſt rem reddere euidentem, cum non poſſimus habere euidentiam de rebus, quas non percipimus, neque intelligimus; ſed reuelatio purè extrinſeca eſt medium, per quod myſteria Trinitatis, Incarnationis, Euchariſtiæ &c. non poſſunt percipi, neque intelligi; ergo &c. Probatur minor: intelligere enim, vt docet S. Thomas 2. 2. quæſt. 8. art. 1. in corpore, eſt *quaſi intus legere*; ergo vt rem intelligamus, debemus penetrare prædicata intrinſeca rei; ſed prædicata intrinſeca rei non poſſumus penetrare, niſi ſe manifeſtent, vel per ſe ipſa, & per ſpeciem propriam, & tunc de ipſis habemus euidentiam immediatam, & intuitiuam, vel per cauſas, & effectus habentes cognationem, & ſimilitudinem cum ipſa re, & tunc de ipſis habemus euidentiam demonſtratiuam; ergo prædicata intrinſeca rei non poſſunt manifeſtari per reuelationem purè extrinſecam, quæ neque eſt ipſa res, neque eſt cauſa, vel effectus rei reuelatæ.

6. Reſpondeo duas poſſe fieri quæſtiones. Prima quæſtio de re eſt, vtrum euidentia in atteſtante conuincat intellectum de atteſtatis, hoc eſt, vtrum cum intellectus habet euidentiam de hoc, quod Deus, qui eſt veritas infallibilis, reuelauit aliquod myſterium, itaut conuincatur, & neceſſitetur ad aſſentiendum reuelationi, conuincatur etiam, & neceſſitetur ad aſſentiendum myſterio reuelato.

7. Reſpondendum affirmatiuè cum communi ſententia omnium penè authorum, etiā Caietani, & Vaſquez 1. parte, diſput. 125. cap. 3. Probatur primò ex Caietano: nam vt dicitur Iacobi 2. *Dæmones credunt, & contremiſcunt*, adeòque coguntur ad credenda, & confitenda myſteria fidei, puta Deum eſſe trinum, & vnum, Chriſtum eſſe Deum, iuxtà illud Pauli ad Philippenſes 2. *In nomine Ieſu omne genuflectatur cæleſtium, terreſtrium, & infernorum, & omnis lingua confiteatur, quia Dominus Ieſus Chriſtus in gloria eſt Dei Patris*; ſed, vt dicit S. Thomas 3. parte quæſt. 77, artic. 2. in corpore, Dæmones credunt conuicti per euidentiam ſignorum, quæ faciūt ſolum euidentiam in atteſtante, nimirum de hoc, quod Deus, qui eſt prima veritas, reuelauerit myſteria; ergo euidentia in atteſtante poteſt conuincere intellectum de atteſtatis, ac reuelatis, itaut cogatur ad aſſentiendum illis.

8. Probatur ſecundò: nam cum intellectus conuincitur de præmiſſis, & de bonitate illationis, ſeù conſequentiæ, conuincitur etiam de conſequenti illato; ſed per euidentiam in atteſtante intellectus conuincitur de iſtis præmiſſis, *Deus eſt veritas infallibilis, ac proindè quidquid dicit eſt verum: Deus dicit ſe eſſe trinum, & vnum*: conuincitur etiam de bonitate illationis, ſeu conſequentiæ, per quam ex talibus præmiſſis infertur, Deum eſſe trinum, & vnum, Verbum eſſe incarnatum &c. ergo conuincitur etiam de conſequenti, hoc eſt de hoc, quod Deus eſt trinus, & vnus, Verbum eſt incarnatum &c.

9. Secunda quæſtio, quæ aliquid habet de

nomine, eſt, vtrum euidentia in atteſtante non ſolum conuincat intellectum de atteſtatis, ſed etiam reddat euidentia ipſa atteſtata.

10. Reſpondeo affirmatiuè cum Suario diſput. 3. de Fide, ſect. 8. num. 2. Cardinali de Lugo diſput. 2. de Fide, ſect. 1. num. 9. alijſque communiter, contra authores relatos in primo argumento.

11. Probatur primò: nam ſola euidentia habet vim conuincendi, & neceſſitandi intellectum ad aſsentiendum obiecto ſine vlla dubitatione: ſed euidentia in atteſtante habet vim conuincendi, & neceſſitandi dæmones ad aſſentiendum ſine vlla dubitatione Trinitati, Incarnationi, alijſque myſterijs reuelatis; ergo &c.

12. Probatur ſecundò; nam euidentia ex ipſa nominis etymologia eſt, per quam intellectus conuincitur, & neceſſitatur ad aſsentiẽdum obiecto, quia videt obiectum, vel in ſe ipſo, vel in alio eſsentialiter connexo cum tali obiecto: & quidem euidentia, per quam intellectus videt obiectum in ſe ipſo, eſt euidentia immediata; euidentia, per quam intellectus videt obiectum in præmiſsis, earumque connexione cum tali obiecto, eſt euidentia mediata; ſed cum intellectus habet euidentiam de iſtis duabus præmiſsis, *Deus eſt veritas infallibilis, ideoque quidquid dicit eſt verum: Deus dicit ſe eſſe trinum, & vnum*, & habet euidentiam de connexione, ſeù neceſſitate, per quam illæ duæ præmiſsæ non poſsunt eſse veræ, quin Deus ſit trinus, & vnus, conuincitur, & neceſsitatur ad aſsentiendum, quod Deus eſt trinus, & vnus, quia in illis præmiſsis, vt eſsentialiter connexis cum concluſione, videt Deum eſse trinum, & vnum; ergo &c.

13. Probatur tertiò: nam catenus in demonſtratione à priori per cauſã innoteſcit euidẽter effectus, & in demonſtratione à poſteriori per effectum innoteſcit euidenter cauſa, quatenus in connexione euidenter cognita cauſæ cum effectu, videtur mediatè effectus, & in connexione effectus cum cauſa, videtur mediatè cauſa; ſed etiam in connexione euidenter cognitã reuelationis, qua Deus reuelauit ſe eſſe trinum, & vnum, videtur mediatè Deum eſſe trinum, & vnum; ergo etiam per diuinam reuelationem euidenter cognitam innoteſcit euidenter myſterium reuelatum. Confirmatur: nam cum connexio reuelationis cum obiecto reuelato non ſit minor, quam connexio cauſæ cum effectu, puta interpoſitionis terræ cum eclipſi Lunæ, ſicut per cauſam eſſentialiter connexam poteſt euidenter innoteſcere effectus, ſic per reuelationem eſſentialiter connexam poteſt euidenter innoteſcere obiectum reuelatum.

14. Probatur quartò; nam diuina reuelatio, qua Deus reuelauit ſe eſſe trinum, & vnũ, eſt effectus eſsentialiter pendens, tanquam à cauſa, à Deo, prout ſciente ſe eſſe trinum, & vnum; ſed, vt aduerſarij concedunt, per effectum poteſt euidenter innoteſcere cauſa, à qua talis effectus pendet eſsentialiter; ergo per reuelationem poteſt euidenter innoteſcere ſcientia, qua Deus cognoſcit ſe eſse trinum, & vnum: ſed per ſcientiam Dei euidenter cognitam poteſt euidẽter innoteſcere obiectum affirmatum per talem ſcientiam, cum perfectiſſimè contineat hoc obiectum; ergo à primo ad vltimum per reuelationem poteſt euidenter innoteſcere obiectum, vt magis patebit ex ſolutione obiectionum.

15. Ad 1. diſtinguo antecedens: imperiti mathematicæ per teſtimonium mathematicorum non habent euidentiam de propoſitionibus Euclydis ſecundum rationes, ſecundùm quas apparent euidenter, vt connexæ cum teſtimonio mathematicorum, nego: ſecundum alias rationes, concedo; & nego conſequentiam. Cum præmiſſæ ſunt euidentes, & apparent euidenter vt connexæ cum aliqua concluſione ſecundùm aliquam rationem formalem, illa concluſio innoteſcit euidenter ſecundũ illam rationem formalem, non autem ſecundùm alias; E. g. ſi teſtimonium mathematicorum appareat euidenter vt connexum cum hoc, quod omnes propoſitiones Euclydis in genere, non autem in ſpecie ſunt veræ, innoteſcit euidenter ſolum, quod omnes propoſitiones Euclydis in genere, non autem in ſpecie ſunt veræ: ſi teſtimonium mathematicorum apparet euidenter vt connexum cum hoc, quod eſt vera hæc propoſitio in ſpecie, *cuiuſcumque trianguli tres anguli ſunt æquales duobus rectis*, non autem cum alijs propoſitionibus in ſpecie, innoteſcit euidenter ſolùm illa propoſitio in ſpecie, non autem aliæ. Proportionaliter per diuinam reuelationem, quæ euidenter appareat connexa ſolum cum hoc, quod noſtra religio eſt vera, innoteſcit euidenter ſolum, quod noſtra religio eſt vera: per reuelationem, quæ appareat connexa cum hac propoſitione in ſpecie, *Deus eſſe trinus, & vnus*, innoteſcit euidenter, quod Deus eſt trinus, & vnus, ſub hac ratione formali, ſub alijs rationibus formalibus non innoteſcit euidenter. Confirmatur: nam quia creaturæ apparent euidenter vt connexæ cum Deo ſolum quoad vnitatem eſſentiæ, non autem quoad Trinitatem Perſonarum, Deus per creaturas innoteſcit euidenter ſolum quoad vnitatem eſſentię, non autem quoad Trinitatem Perſonarum; ergo proportionale quid accidit in caſu noſtro. Addo, quod ſicut communiter dicitur, Deum per creaturas innoteſcere euidenter ſolum quoad *an eſt*, non autem quoad *quid eſt*, quia ad cognitionem quidditatiuam, quæ ſola dicitur cognoſcere *quid eſt*, requiritur, vt ſit per ſpecies proprias rei, vel ſaltem per ſpecies alicuius continentis adæquatè talem rem: ſic ex proportionali ratione per diuinam reuelationem Trinitas, & alia myſteria cognoſcerentur euidenter ſolum quoad *an eſt*, non autem quoad *quid eſt*.

16. Ad 2. nego vltimum aſſumptum, ac dico, quod dum myſteria probantur per diuinam

nam reuelationem, probantur per effectum, adeòque per demonſtrationem à poſteriori, vt dictum num. 14. in quartâ probatione concluſionis. Addo primò, quod ſicut demonſtratio à priori eſt per cauſam, & per omnia, quæ quomodolibet ſunt priora re, dummodo ſint cum illa eſſentialiter connexa; ſic demonſtratio à poſteriori eſt per effectus, & per omnia, quæ ſunt quomodolibet poſteriora, vel etiam comitantia rei, dummodo ſint cum illa eſſentialiter connexa; ergo &c. Addo ſecundò demonſtrationem poſſe fieri per medium etiam purè extrinſecum; alioquin Deus non poſſet demonſtrari per creaturas, quæ ſunt medium purè extrinſecum Deo.

17. Ad 3. concedo maiorem, & nego minorem, ac dico, quod reuelatio eſt medium purè extrinſecum, ſed habens eſſentialem connexionem cum myſteriis reuelatis, quæ eſſentialis connexio eſt cognatio, & propoſitio ſufficiens ad cauſandam euidentiam de re, cum qua datur talis connexio. Addo, quod reuelatio habet cum obiecto reuelato etiam connexionem effectus cum cauſa, vt dictum eſt in num. 14.

18. Ad 4. diſtinguo maiorem: nullum medium genericè vnum poteſt reddere euidentes omnes concluſiones faciles, & difficiles, nego; nullum medium ſpecie infima vnum, tranſeat; diſtinguo eodem pacto minorem; & nego conſequentiam. Sicut multæ ſunt ſpecies obiectorum reuelabilium conuenientes in genere obiecti reuelabilis, ſic multæ ſunt ſpecies reuelationum conuenientes in genere reuelationis; reuelatio autem cuiuslibet obiecti, ſi innoteſcat euidenter, poteſt cauſare euidentiam de tali obiecto, non autem de alio; e. g. reuelatio de Trinitate, ſi innoteſcat euidenter, cauſat euidentiam de Trinitate, non autem de Incarnatione: reuelatio de Incarnatione cauſat euidentiam de Incarnatione, non autem de Trinitate.

19. Ad 5. diſtinguo maiorem: medium, per quod res non poteſt percipi, neque intelligi ſecundùm vllam rationem formalem, non poteſt rem reddere euidentem ſecundùm vllam rationem formalem, concedo; medium, per quod res non poteſt percipi, neque intelligi ſecundùm aliquas rationes formales, ſed poteſt percipi ſecundum alias, non poteſt reddere rem euidentem ſecundùm illas rationes formales, ſecundum quas poteſt percipi, & intelligi, nego: diſtinguo eodem pacto minorem; & nego conſequentiam. Per reuelationem, qua reuelatur Deum eſſe trinum, & vnum, Deus percipitur, & intelligitur ſecundùm iſtam rationem formalem, *Deus eſt trinus, & vnus*; ergo ſecundùm iſtam rationem formalem poteſt euidenter cognoſci, licet non ſecundùm alias. Confirmatur argumentum: nam quia Deus per creaturas purè extrinſecas percipitur quoad *an eſt*, & quoad plures alias rationes formales, innoteſcit euidenter quoad an eſt, & quoad plures alias rationes formales; ergo idem dicendum in caſu noſtro. Porrò ſicut per creaturas purè extrinſecas poſſumus penetrare, & intus legere; adeoque intelligere illa prædicata intrinſeca Dei, cum quibus creaturæ euidenter apparent vt connexæ; ſic per reuelationem purè extrinſecam poſſumus penetrare, & intus legere, ac proinde intelligere illa prædicata intrinſeca Dei, cum quibus reuelatio apparet vt connexa.

QVÆSTIO CXXX.

Vtrum à non vidente Deum poſſit euidenter cognoſci Deum loqui, & de facto ab aliquibus credentibus euidenter cognoſcatur?

1. Videtur vera ſententia Bannez 2. 2. q. 1. art. 3. docentis; quod qui Deum non videt, non poteſt immediatè euidenter cognoſcere Deum loqui; primò qui non videt hominem loquentem, non poteſt euidenter immediatè cognoſcere illum loqui; ergo qui non videt Deum loquentem, non poteſt euidenter immediatè cognoſcere Deum loqui.

2. Secundò actus immanentes, ac liberi Dei non poſſunt immediatè, ac euidenter cognoſci, Deo non viſo; ſed diuina locutio conſiſtit in aliquo actu immanente libero diuini intellectus, vel diuinæ voluntatis; ergo &c.

3. Tertiò videtur, quod neque per ſigna poſſit euidenter mediatè cognoſci Deum loqui. De quolibet enim ſigno poteſt ſaltem prudẽter dubitari, vtrum ſit poſitum à Dæmone transfigurante ſe in Angelum lucis; ergo per illud non poteſt euidenter cognoſci Deum loqui, non autem Dæmonem.

4. Quartò ſi dicatur, Dæmonem non poſſe facere miraculum, puta ſuſcitare mortuum, adeòque ſi fiat miraculum ad probandũ aliquid fuiſſe reuelatum à Deo, euidens eſſe, quod illud à Deo fuerit reuelatum: contra eſt, quia ſi Deus dediſſet alicui poteſtatem faciẽdi aliqua miracula, puta illuminandi cæcos, poſſet ille abuti tali poteſtate, illuminando cæcos ad perſuadendum Deum reuelaſſe aliquod falſum dogma, puta Chriſtum non eſſe in Euchariſtia; ergo neque ex miraculis euidenter cognoſcitur diuina reuelatio; eo pacto, quo licet Chriſtus ſuſcitauerit Lazarum in teſtimonium ſuæ Deitatis, non euidenter probauit ſuam Deitatem, ideòque Iudæi crediderſit quidem Chriſtum feciſſe miraculum ſuſcitandi Lazarum, at non crediderunt Chriſtum eſſe Deum.

5. Quintò videtur, quod ſaltem ſigna credibilitatis, quibus Deus de facto confirmauit ſe reuelaſſe noſtram religionem, non ſufficiant ad probandum euidenter noſtram religionem fuiſſe reuelatam à Deo. Deus enim poſuit talia ſigna ad generandam in nobis fidem, quæ non euidenter, ſed ſolum obſcurè credamus noſtram

noſtram religionem fuiſſe reuelatam à Deo ; ſed ſigna poſita ad generandam fidem obſcuram, non poſſunt ſufficere ad generandam cognitionem euidentem, quæ non poteſt eſſe cognitio fidei; ergo &c.

6. Reſpondeo, quod cum quæſt.128.oſtenderimus euidentiam de diuina reuelatione non eſſe neceſſariam ad certitudinem fidei, quærimus,vtrum ſaltem ſit poſſibilis,& vtrum in aliquo data fuerit, vel detur de facto.

7. Dicendum igitur primò cum omnibus Theologis: beati de facto immediatè vident & euidentiſſimè cognoſcunt Deum ipſis loqui, & reuelare ea, quæ reuelat. Ratio eſt, quia connaturale eſt, vt Deus, qui exhibet ſe videndum beatis facie ad faciem, cum illos alloquitur,exhibeat illis immediatè videndam ſuam locutionem.

8. Dicendum ſecundò contra Bannez cum Caietano 2.2.,quæſt.5. artic.1. Durando, aliiſque communiter,quos refert,& ſequitur Suarius, diſp 3, ſect. 8. num. 2, poſſibile eſt, vt etiam qui Deum non videt, euidenter immediatè cognoſcat Deum loqui, Probatur:nam vt dictum eſt quæſt. 120. locutio paſſiua Dei conſiſtit in aliquo actu intellectus noſtri, qui eſſentialiter eſt locutio, qua Deus nos alloquitur, & reuelat hoc, vel illud, puta myſterium Trinitatis, Incarnationis &c. ſed poteſt Deus ita intellectum illuminare, vt penetret, vel etiam comprehendat illum actum intellectus,qui eſt locutio Dei, ac proinde videat illum eſſe talem locutionem; ergo &c.

9. Dicendum tertiò: ſigna, & motiua credibilitatis, quibus de facto Deus confirmauit ſe reuelaſſe noſtram religionem, ſi benè penetrentur, prout de facto penetrantur à dæmonibus, & animabus ſeparatis, ſufficiunt ad probandum euidenter, & ad conuincendum intellectum de hoc,quod Deus reuelauerit noſtram religionem, & quod proinde ſit vera. Probatur: vt enim dicitur Iacobi 2. *Dæmones credunt, & contremiſcunt*; ſed non crederent,niſi mouerentur à diuino teſtimonio, & ex alia parte non credunt liberè, captiuantes intellectum in obſequium Dei reuelantis; ergo credunt coacti euidentia ſignorum,quæ Deus exhibuit ad oſtendendum ſe reuelaſſe noſtram religionem. Rursùs ad Philippenſes 2. dicitur: *propter quod & Deus exaltauit illum, & donauit illi nomen, quod eſt ſuper omne nomen, vt in nomine Ieſu omne genuflectatur cæleſtium,terreſtriũ, & infernorum, & omnis lingua confiteatur,quia Dominus Ieſus Chriſtus in gloria eſt Dei patris*; ergo etiam dæmones, & damnati in inferno genuflectuntur Chriſto, eumque adorant vt Deũ, & credunt, ac confitentur illum eſſe in gloria Dei patris; ſed non credunt liberè, ſed coacti per euidentiam ſignorum; ergo ſigna à Deo exhibita pro diuinitate Chriſti, & pro alijs myſterijs religionis noſtræ habent vim conuincendi, & neceſſitandi intellectum dæmonum, ac damnatorum ad credenda myſteria fidei. Docet autem hoc expreſsè S. Thomas 2.2.q.5.artic.2. vbi in corpore loquens de dæmonibus dicit, *Vident enim multa manifeſta indicia, ex quibus percipiunt doctrinam Eccleſiæ eſſe veram, quamuis ipſi res ipſas, quas Eccleſia docet, non viderint, puta Deum eſſe trinum, & vnum, vel aliquid huiuſmodi*; & in reſponſione ad 3. dicit, quod *dæmonum fides eſt quodammodo coacta ex ſignorum euidentia*; & cum obieciſſet, quod infidelitas eſt maximum peccatorum, adeòque quod ſi dæmones non eſſent infideles, homines infideles haberent peccatum maius, quam dæmones; reſpondet, quod hoc ipſum dæmonibus diſplicet, quod ſigna fidei ſint adeò euidentia, vt per ea credere compellantur, & ideò in nullo malitia eorum minuitur. Idem docet Suarius diſput.3. ſect.8. num. 3. qui addit animas purgatorij habere fidem de myſterijs reuelatis, cum illa non videant, & tamen euidentiam habere de diuina reuelatione propter ſigna, quæ experiuntur.

10. Dicendum quartò: etiam aliquibus hominibus viatoribus myſteria fidei propoſita fuerunt per ſigna conuincentia de diuino teſtimonio, adeòque de veritate myſteriorum reuelatorum.

11. Probatur: nam euidens eſt,quod Deus ſincerè, & ex affectu veritatis innocatus ad aliquid teſtificandum per prodigia, & ſigna, non poteſt facere illa prodigia, ſigna, & portenta, neque poteſt permittere,vt fiant,ſi id,ad quod teſtificandum inuocatur, ſit falſum: alioquin Deus teſtificaretur falſum; ſed aliquibus hominibus viatoribus, puta Moyſi, Apoſtolis, & alijs viris ſanctis, fuit euidens, quod Deus ab ipſis ſincerè, & ex veritatis affectu inuocatus ad facienda prodigia, & portenta in teſtimonium, quod religio Iudaica, & Chriſtiana fuiſſet à Deo reuelata, faciebat prodigia, & portenta; ergo conuincebantur de hoc,quod religio, quam prædicabant, eſſet à Deo reuelata.

12. Addo, quod aliquando ſigna exhibita in teſtimonium myſteriorum, non ſolum conuincebant eos, qui per inuocationem Dei faciebant talia ſigna, ſed etiam conuincebant alios. Docet hoc expreſsè S.Thomas 2.2.q.5. art.2. dicens: *Si aliquis propheta in ſermone Domini prænunciaret aliquid futurum, & adhiberet ſignum, mortuum ſuſcitando, conuinceretur intellectus videntis, vt cognoſceret manifeſtè hoc dici à Deo*. Probatur autem, & explicatur exemplis. Beata Virgo per reuelationem Angeli non fuit conuicta de myſterio Incarnationis, vt patet ex eo, quia per ſimilem reuelationem eiuſdem Angeli de re multò faciliori Zacharias non ſolum non fuit conuictus, ſed de facto non credidit. At poſtquam Beata Virgo in ſignum Incarnationis, per quam Verbum factum eſt caro, experta eſt, quod ipſa remanens virgo, concepit, & peperit, ab hoc ſigno fuit conuicta de veritate omnium, quæ illi prædixerat Angelus, adeoque etiam de Incarnatione Verbi, cum ſit euidens, quod virgo non poteſt concipere, & parere in ſignum falſi. Similiter

bret Apoſtoli, cum in ſignum, quod Deus reuelaſſet religionem chriſtianam, impleti ſunt Spiritu Sancto, & mutati in viros alteros, acceperunt ſapientiam infuſam, donum linguarum, & virtutem faciendi miracula in nomine Chriſti, conuicti ſunt de veritate omnium, quæ docuerat Chriſtus, præſertim cum illis apertus ſit intellectus ad intelligendas Scripturas, ita vt clarè intellexerint illa omnia, quæ in ipſis Apoſtolis implebantur, fuiſſe prædicta, & præfigurata in ſacris literis multò antè, quā fierent. Euidens nimirum eſt, quod non poteſt aliquis impleri Spiritu Sancto, accipere ſapientiam infuſam, donum linguarum, & potentiam faciendi miracula in confirmationem falſi. Suarius diſput. 3. ſect. 8. num. 3. affert exemplum Lazari, qui cum ſciret ſe ſuſcitatum à mortuis in teſtimonium diuinitatis Chriſti, conuincebatur de diuinitate Chriſti.

13. Dicendum quintò; probabile eſt aliquos viatores aliquando ita illuminari ad penetranda ſigna communia religionis chriſtianæ, vt per ea conuincantur, & euidenter cognoſcant Deum eſſe authorem religionis chriſtianæ, adeòque illam eſſe veram.

14. Probatur: nam ex dictis concluſione 3. ſigna religionis chriſtianæ ſi benè penetrentur, habent vim conuincendi intellectum, in eoque generandi euidentiam de hoc, quod Deus reuelauerit religionem chriſtianam; ſed fruſtra eſt potentia, quæ nunquam reducitur ad actum; ergo virtus conuincendi intellectum aliquando reducitur ad actum, adeòque aliqui viatores conuincuntur, & euidenter per ſigna fidei cognoſcunt Deum reuelaſſe religionem chriſtianam. Neque dices ſufficere, vt ſigna fidei chriſtianæ conuincant dæmones, & animas ſeparatas, iuxta dicta concluſione 3. Nam ſigna religionis chriſtianæ primò, & per ſe exhibentur pro viatoribus; ergo Deus debet facere, vt conuincant, & generent euidentiam in aliquibus viatoribus.

15. Confirmatur: nam ſpectat ad diuinam prouidentiam ita proportionare actiua paſſiuis, vt actiua non ſemper cauſent actus imperfectos, ſed aliquando cauſent actus perfectos, vt patet inductione in naturalibus: e. g. viſibilia, & audibilia non ſemper cauſant viſiones, & auditiones imperfectas, & obſcuras, ſed aliquando cauſant perfectas, & claras; ſed ſi Deus nunquam illuminaret intellectum viatoris, vt perfectè penetraret ſigna fidei, & conuinceretur de diuina reuelatione, ſigna fidei nunquam cauſarent actum perfectum; ergo Deus debet ita illuminare aliquos viatores, vt perfectè penetrent ſigna fidei, ità vt ab illis conuicti, euidenter cognoſcāt Deum reuelaſſe religionem chriſtianam. Ad hanc autem perfectam penetrationem ſignorum, per quam conuincantur viri ſancti, quibus confertur hoc donum gratis datum, non ſolent peruenire, niſi per exercitium actuum fidei, quibus firmiſſimè credant, antequam conuincantur, iuxta illud Iſaiæ 7. ſecundum verſionem 70. interpretum, *ſi non credideritis, neque intelligetis* Hoc autem lumen, per quod aliqui perfectè penetrant vim ſignorum, videtur ſpectare ad gratiam ſermonis ſapientiæ, vel ſcientiæ, quæ inter cæteras gratias gratis datas enumerantur ab Apoſtolo.

16. Dicendum ſextò; probabile eſt primis Doctoribus fidei, Patriarchis nimirum, Prophetis, Apoſtolis &c. doctrinam noſtræ religionis reuelatam fuiſſe reuelatione immediatè euidenti. Probatur: nam primi doctores fidei electi ſunt à Deo, vt eſſent primi teſtes reuelationis diuinæ, ſed primi teſtes debent eſſe de viſu; ergo primi doctores fidei debuerunt poſſe teſtari, ſe vidiſse, hoc eſt euidenter per lumen propheticum cognouiſſe reuelationem diuinam; ergo debuerunt habere cognitionem immediatam euidentem de diuina reuelatione. Hanc rationem inſinuat Auguſtinus lib. 11. de Ciuitate Dei, cap. 3, dicens. *Sicut de viſibilibus, quæ non vidimus, eis credimus, qui viderunt, atque ita de cæteris, quę ad ſuum quemque ſenſum corporis pertinent; ita de his quæ animo, & mente ſentiuntur (quia & ipſe rectiſſimè dicitur ſenſus, vnde & ſententiam vocabulum accepit,) hoc eſt de inuiſibilibus, quæ à noſtro ſenſu exteriore remota ſunt, iis nos oportet credere, qui hæc in illo incorporeo lumine diſpoſita didicerunt,*

17. Probatur ſecundò authoritate, Primò enim in Scriptura Prophetæ appellantur videntes; ergo ſignum eſt, quod per lumen propheticum videbant, hoc eſt euidenter cognoſcebant Deum illis loqui, & reuelare myſteria. Rurſus 2. Regum 23. Dauid de ſe ipſo dicit; *mihi locutus eſt fortis Iſrael, dominator hominum, ſicut lux auroræ, oriente Sole, manè abſque nubibus rutilat*; ergo Dauid ſignificat Deum locutum fuiſſe ſibi locutione clara, ideòque illam comparat luci auroræ, oriente Sole, & quæ manè nullis nubibus, aut vaporibus obſcuratur. Ideò hanc ſententiam docuit Caietanus 2. 2. quæſt. 171. artic. 5. & quæſt. 174. art. 3. illique fauet S. Thomas duobus articulis citatis, & quæſt. 12. de veritate, artic. 3. & 3. contra Gentes cap. 154. vbi propheticam cognitionem comparat euidenti cognitioni principiorum. Fauet etiam Scotus in 3. diſtinct. 24. quæſt. vnicâ, vbi dicit ex efficacia Dei reuelantis prophetam habuiſſe neceſsarium aſſenſum, quod Deus eſset, qui ſibi loqueretur; ſed ſolus aſsenſus euidens eſt neceſsarius; ergo &c. Scotum ſequitur Gabriel eadem diſt. concl. 7. In eamdem ſententiam inclinant Richardus in 3. diſtinct. 23. ar. 8. q. 1. Ferrarienſis 3. contra Gentes. cap. 40. Vega lib. 9. in Tridentinum cap. 20. Videri poteſt Suarius diſp. 3. ſect. 8. n. 10. & ſeqq.

18. Addo probabile mihi eſse primis doctoribus noſtrę religionis myſteria fidei ab initio propoſita fuiſse reuelatione obſcura, vt haberent meritum captiuandi intellectum in obſequium Dei obſcurè loquentis; deinde verò, vt poſsent eſse teſtes de viſu diuinæ reuelationis, eadem myſteria propoſita

ſita fuiſse reuelatione euidenti.

19. Ad 1. nego antecedens. Aliquando, licet non videamus hominem loquentem, audita voce ipſius, euidenter cognoſcimus illum loqui; ergo poteſt etiam homo, licèt non videat Deum, tamen per lumen propheticum ita penetrare diuinam reuelationem, vt euidenter cognoſcat illam eſse reuelationem Dei, vt explicatum eſt concluſione 2.

20. Ad 2. concedo maiorem, & diſtinguo minorem: locutio actiua conſiſtit in aliquo actu immanente diuini intellectus, vel voluntatis, tranſeat; locutio paſſiua, nego. Ex dictis quæſt. 118. locutio paſſiua Dei conſiſtit in aliquo actu intellectus noſtri; ergo licet homo Deum non videat, poteſt diuinitus illuminatus per lumen propheticum ita penetrare talem actum ſui intellectus, vt euidenter cognoſcat illum eſse diuinam locutionem.

21. Ad 3. nego antecedens. Poteſt enim aliquis, vel per naturalem perſpicaciam ſui intellectus, vel per lumen infuſum ita penetrare ſigna, per quæ Deus confirmat ſuam reuelationem, vt neque imprudenter poſſit dubitare, illa poſita fuiſse à Deo ad confirmandam reuelationem; ergo poteſt per ſigna cognoſcere euidenter diuinam reuelationem. Et quidem dæmones, quia per naturalem perſpicaciam ſui intellectus ita penetrant ſigna noſtræ fidei, vt euidenter cognoſcant illa non potuiſſe poni niſi à Deo, fide quadam coacta credunt Deum reuelaſse noſtram religionem: aliqui autem viatores, vt probatum eſt concluſione 4. per lumen infuſum, & ſupernaturale hoc idem penetrantes cognoſcunt euidenter Deum reuelaſse noſtram religionem.

22. Ad 4. Certum eſt Deum non poſse facere miracula in teſtificationem rei falſæ, alioquin teſtificaretur falſum. Quæritur, vtrum ſi Deus dediſset alicui poteſtatem generalem faciendi miracula, & ille vellet abuti tali poteſtate in teſtificationem falſi dogmatis, Deus poſset cum illo concurrere ad miraculum factum in confirmationem falſi dogmatis. Affirmat Hurtadus diſput. 27. de fide, ſect. 4. §. 9. & ſequentibus, idemque videtur docuiſse Durandus quæſt. 1. Prologi, num. 47. Bannez in præſenti, quæſt. 5. artic. 1. & Michael de Medina lib. 5. de recta in Deum fide, cap. 7. Probabilius negant Suarius tom. 2. in 3. partē diſput. 31. ſect. 2. poſt 3. concluſionem, Granado diſp. 8. de fide, num. 10. & ſequentibus, ac docent Deum non poſse concurrere ad miraculum factum in confirmationem falſi, ſaltem in circumſtantijs, in quibus non poſſet aliundè conſtare miraculum, prout procedit à Deo, non fieri in confirmationem illius dogmatis, ſed ad alium finem. Ratio eſt, quia miraculum factum in confirmationem alicuius dogmatis in circumſtantijs, in quibus non poteſt aliundè conſtare tale miraculum, prout procedit à Deo, non fieri in confirmationem illius dogmatis, ſed ad alium finem, naturaliter ſignificat Deum confirmare illud dogma; ſed Deus non poteſt ponere ſignum naturaliter ſignificans Deum confirmaſſe falſum; ergo &c. Hinc ſequitur Deum poſſe quidem dare alicui poteſtatem generalem faciendi miracula, ſed non poſse dare poteſtatem etiam abutendi poteſtate faciendi miracula in confirmationem falſi. Addo, quod dato, ſed non conceſſo, quod vnum, vel alterum miraculum poſset ab homine fieri in confirmationem falſi, tamen complexum omnium ſignorum, quibus confirmatur religio christiana, eſt eſſentialiter connexum cum hoc, quod Deus reuelauerit chriſtianam religionem; ergo poteſt intellectus creatus, vel naturali perſpicacia, vel lumine infuſo ita penetrare hoc complexum, vt conuincatur Deum reuelaſse religionem chriſtianam.

23. Ad 5. diſtinguo maiorem: Deus ponit ſigna noſtræ religionis ſolùm ad generandam fidem obſcuram de diuina reuelatione, nego: ponit ſigna ad generandam fidem obſcuram in iis, qui non penetrant talia ſigna, & ad generandam etiam cognitionem euidentem in aliquibus penetrantibus talia ſigna, concedo: diſtinguo eodem pacto minorem; & nego conſequentiam. Deus ponit ſigna noſtræ religionis, non ſolùm ad generandam fidem obſcuram in fidelibus communiter, ſed etiam ad generandam in aliquibus perfectè penetrantibus talia ſigna, cognitionem euidentem de diuina reuelatione; ergo non eſt mirum, quod ſi bene penetrentur, ſufficiāt ad generandam cognitionem euidentem de diuina reuelatione.

QVÆSTIO CXXXI.

Vtrum de ratione fidei infuſæ ſit, vt ineuidenter cognoſcat diuinam reuelationem?

1. Videtur de ratione fidei infuſæ eſse, vt obſcurè, & ineuidenter cognoſcat diuinam reuelationem: primò, quia cum fides ab Apoſtolo ad Hebræos 11. definiatur, *ſperandarum ſubſtantia rerum, argumentum non apparentium*, de ratione fidei eſt, vt ſit argumentum, ſeu firma adhæſio rebus non apparentibus; ſed ſi fides cognoſceret euidenter diuinā reuelationem, diuina reuelatio appareret, & etiam myſteria reuelata propter connexionem cum reuelatione apparerent euidenter; ergo &c.

2. Secundò de ratione fidei infuſæ eſt, vt ſit aſsenſus liber, & meritorius; ſed ſi cognoſceret euidenter reuelationem, non liberè, ac proinde nec meritoriè aſsentiretur reuelationi, neque obiectis reuelatis, quæ euidenter apparent vt connexa cum diuina reuelatione: euidentia enim neceſſitat ad aſsenſum; ergo &c.

3. Reſpondeo plures diſtingui poſse quæſtiones. Prima quæſtio eſt, vtrum de ratione fidei vniuerſaliſſimè ſumptæ ſit, vt cognoſcat

gnoſcat

gnoſcat reuelationem obſcurè, & ineuidenter?

4. Dicendum fidem, qua credimus Deo, ex ſua vniuerſaliſſima ratione abſtrahere ab hoc, quod habeat, vel non habeat euidentiam de diuino teſtimonio, & etiam ab hoc, quod ſit libera, vel neceſſaria. Probatur: nam fides ex ſua vniuerſaliſſima ratione eſt habitus credendi quæ Deus dicit ex ſolo motiuo diuinæ veritatis illa teſtificantis; ſed ſiue credamus quæ Deus dicit propter diuinum teſtimonium euidenter cognitum, ſiue propter diuinum teſtimonium cognitum ſolum obſcurè, & ineuidenter, ſiue aſſentiamur liberè, ſiue neceſſariò, credimus quæ Deus dicit ex ſolo motiuo diuinæ authoritatis illa teſtificantis; ergo &c.

5. Confirmatur: nam quia charitas ex ſua ratione vniuerſaliſſima nihil aliud eſt, quam habitus diligendi Deum ex ſolo motiuo diuinæ bonitatis; poſſumus autem ex ſolo motiuo diuinæ bonitatis Deum diligere, vel amore neceſſario, vt diligunt beati, vel amore libero, vt diligunt viatores; charitas abſtrahit ab hoc, vt diligat Deum amore neceſſario, vel libero; ergo quia fides ex ſua ratione vniuerſaliſſima eſt habitus credendi quæ Deus dicit ex ſolo motiuo diuinæ authoritatis; poſſumus autem ex hoc motiuo credere neceſſariò, vel liberè; fides ex ſua ratione vniuerſaliſſima abſtrahit ab hoc, quod credat aſſenſu neceſſario, vel libero.

6. Secunda quæſtio eſt, vtrum de ratione fidei liberæ, & meritoriæ ſit cognoſcere reuelationem obſcurè, & ineuidenter?

7. Dicendum, fidem vt meritoriam, & liberam abſtrahere ab hoc, vt diuinam reuelationem cognoſcat euidenter, vel ineuidenter. Probatur: nam licet intellectus, cum habet euidentiam de diuina reuelatione, neceſſitetur ad credendum, tamen non neceſſitatur ad credendum ſuper omnia, ſed poteſt credere aliqua fide inferiori, qualis eſt, qua credunt dæmones, & damnati; ergo aſſenſus, quo credit ſuper omnia propter reuelationem euidenter cognitam, poteſt eſſe liber, & meritorius. Explicatur. Fideles communiter, licèt non habeant euidentiam de diuina reuelatione, & non conuincantur de myſterijs reuelatis, tamen non ſolum liberè credunt, ſed etiam credunt ſuper omnia, & credunt maiori adhæſione, quam credant multa alia, de quibus habent euidentiam, & conuincuntur; ergo poſſumus ex imperio voluntatis aſſentiri obiecto per aſſenſum, ad quem non conuincamur, & qui ſit etiam firmior alijs aſſenſibus, per quos aſſentimur obiectis, à quibus conuincimur; ergo intellectus etiamſi conuincatur, poteſt ex imperio voluntatis aſſentiri obiecto aſſenſu firmiori, quàm ſit is, ad quem ſecundùm ſe præcisè conuincitur à motiuo; ergo etiamſi euidenter cognoſcatur diuina reuelatio, tamen aſſenſus fidei poteſt eſſe meritorius, & liber, ſaltem quoad modum aſſentiendi ſuper omnia. Negari tamen non poteſt, quod actus fidei, qui cognoſcit reuelationem obſcurè, & ineuidenter, habeat aliquam ſpecialem libertatem, adeòque aliquod ſpeciale meritum. Patet. Nam cum reuelatio eſt ineuidens, non ſolum poſſumus non credere ſuper omnia, ſed etiam poſſumus ſimpliciter non credere, & fortaſſe poſſumus etiam negare reuelationem, & rem reuelatam, vt dicetur quæſtione 135. ſed poſſe ſimpliciter non credere, imò negare reuelationem, & rem reuelatam, eſt aliqua ſpecialis libertas; ergo &c. Rursùs in credendo ſuper omnia obiecto obſcuro, captiuando intellectum in obſequium Dei reuelantis, datur meritum ſpeciale; ſed cum reuelatio eſt obſcura, poſſumus habere hoc meritum; ergo &c.

8. Tertia quæſtio eſt, vtrum ad fidem, quæ eſt principium merendi vitam æternam, requiratur, vt cognoſcat diuinam reuelationē obſcurè, & ineuidenter?

9. Dicendum fidem, quæ eſt principium meriti, abſtrahere ab hoc, quod diuinam reuelationem cognoſcat euidenter, vel ineuidenter, per actum neceſſarium, vel liberum.

10. Probatur: nam cognitio, quæ in Chriſto fuit principium totius meriti, erat euidentiſſima, & non libera, ſed neceſſaria, cum vel eſſet viſio beatifica, vel ſcientia infuſa; ergo cognitio, qua credimus myſteria propter authoritatem Dei reuelantis, etiamſi euidenter cognoſceret diuinam reuelationem, & eſſet omninò neceſſaria, ac non libera, poſſet eſſe ſupernaturalis, & ex auxilijs gratiæ, & habere alias conditiones requiſitas ad hoc, vt eſſet principium meriti. Hinc ſequitur fidem, qua, vt dictum eſt quæſtione 130. concl. 6. Prophetæ credebant myſteria propter reuelationem immediatè viſam, & euidenter cognitam, cum eſſet ſupernaturalis, & elicita ex lumine ſupernaturali prophetiæ, potuiſſe eſſe principium proximum exercendi actus meritorios vitæ æternæ. Ex oppoſita ratione fides coacta, qua dæmones credunt, & contremiſcunt, non poteſt eſſe principium vllius meriti, quia eſt purè naturalis, & non ex auxilio gratiæ ſupernaturalis.

11. Quarta quæſtio eſt, vtrum de ratione fidei infuſæ, ac theologicæ ſit, vt diuinam reuelationem cognoſcat obſcurè, & ineuidenter?

12. Dicendum fidem infuſam, & theologicam ex ſua ratione vniuerſaliſſima abſtrahere ab hoc, quod diuinam reuelationem cognoſcat euidenter, vel ineuidenter. Probatur: nam fides infuſa, & theologica ex ſua ratione vniuerſaliſſima eſt habitus credendi quæ Deus dicit, propter authoritatem Dei reuelantis, ſiſtendo in ipſa; ſed ſiue euidenter, ſiue ineuidenter cognoſceretur reuelatio, ſaluaretur, quod crederemus quæ Deus dicit, propter authoritatem Dei reuelantis, ſiſtendo in ipſa; ergo &c.

13. Quinta quæſtio eſt, vtrum de ratione

ne fidei habitualis per ſe infuſæ, quam habemus de facto, ſit, vt diuinam reuelationem cognoſcat obſcurè, & ineuidenter?

14. Reſpondeo affirmatiuè cum communi ſententia, quam ſequuntur Suarius diſp. 3. ſect. 8. num. 18. & Cardinalis de Lugo diſput. 2. ſect. 1. num. 7.

15. Probatur primò: nam quæ ponuntur in definitione fidei, quam habemus de facto, ſunt eius prædicata eſſentialia; ſed in definitione fidei tradita ab Apoſtolo ad Hebræos 11. ponitur, quòd ſit argumentum non apparentium; ergo eſt prædicatum eſſentiale fidei, quam habemus de facto, vt ſit argumentum, ſiue firma adhæſio rebus non apparentibus, hoc eſt non euidenter cognitis, ſaltem per ipſam fidem; ſed ſi poſſet euidenter cognoſcere diuinam reuelationem, poſſet aſſentiri rebus apparentibus, hoc eſt euidenter cognitis per ipſam fidem; ergo fides noſtra non poteſt euidenter cognoſcere diuinam reuelationem. Confirmatur: nam de ratione fidei noſtræ eſt, vt per illam videamus per ſpeculum, & in ænigmate, vt dicitur 1. ad Corinth. 13. ſed videre in ænigmate eſt habere cognitionem obſcuram, & ineuidentem; ergo &c. Rursùs de ratione fidei noſtræ eſt, vt aſſentiamur propter reuelationem, quæ, vt dicitur 1. Petri, ſit veluti lucerna lucens in caliginoſo loco; ſed hoc ſignificat reuelationem obſcuram; ergo de ratione fidei noſtræ eſt, vt credat propter reuelationem obſcuram.

16. Probatur ſecundò: nam de ratione fidei noſtræ eſt, vt credat per actum voluntarium, & liberum, & quo captiuetur intellectus in obſequium Dei loquentis: ideòque Bernardus lib. 5. de conſideratione, cap. 6. fidem noſtram definiens, dicit, *Fides noſtra eſt voluntaria quadam, & certa prælibatio nondum propalatæ veritatis*: & Auguſtinus tract. 16. in Ioann. dicit: *Multa homo poteſt facere non volens, credere autem non poteſt, niſi volens*: ſed ſi fides noſtra poſſet credere propter reuelationem euidenter cognitam, poſſet credere aſſenſu neceſſario, & non captiuante intellectum: neque enim captiuamus intellectum, cum credimus per actum euidentem; ergo &c.

17. Sexta quæſtio eſt, vtrum ſit poſſibilis habitus fidei per ſe infuſæ idem numero indifferens ad credendum, vel per actum neceſſarium propter reuelationem Dei euidentem, vel per actum liberum propter reuelationem obſcuram, & ineuidentem?

18. Reſpondeo affirmatiuè. Probatur primò: nam de facto charitas per ſe infuſa eſt indifferens ad amandum Deum amore neceſſario, vel libero, ideòque eadem numero charitas in via amat Deum amore libero, in patria Deum amat amore neceſſario; ergo idem numero habitus infuſus fidei poſſet eſſe indifferens ad credendum Deo, vel actu neceſſario propter reuelationem euidentem, vel actu libero propter reuelationem obſcuram?

19. Probatur ſecundo à priori. Nam habitus per ſe infuſi habent rationem potentiæ, vt dictum eſt lib. 6. quæſtione 71. de Gratia; ſed eadem numero potentia poteſt eſſe indifferens ad eliciendos actus claros, vel obſcuros, neceſſarios, vel liberos; ergo idem numero habitus per ſe infuſus fidei poſſet eſſe indifferens ad credendum per actum euidentem, vel obſcurum, neceſſarium, vel liberum.

20. Dices primò: quare ergo Deus de facto infundit nobis habitum charitatis eumdem numero indifferentem ad amandum Deum amore neceſſario, vel libero, & non infundit habitum fidei proportionaliter indifferentem?

21. Reſpondeo rationem eſſe, quia habitus charitatis debuit idem numero manere in patria, iuxta illud Apoſtoli 1. ad Corinth. 13. *Charitas nunquam excidit*: habitus fidei non debuit manere in patria, iuxta illud eiuſdem Apoſtoli eodem cap. 13. *Cum venerit, quod perfectum eſt, euacuabitur quod ex parte eſt: videmus nunc per ſpeculum, & in ænigmate, tunc autem facie ad faciem*: ſed vt habitus charitatis maneat in patria, debuit idem numero eſſe indifferens ad amandum Deum amore neceſsario, prout amatur in patria, vel amore libero, vt amatur in via: vt habitus fidei non maneret in patria, debuit eſse determinatus ad credendum obſcurè, & liberè; ergo &c. Ratio, quare charitas debet manere in patria, non autem fides, eſt, quia ſicut charitas ordinatur ad amandum Deum, non ſolum tanquam obiectum formale, ſed etiam tanquam obiectum materiale primarium, ſic fides ordinatur ad credendum Deum tanquam obiectum materiale primarium: ſed Deum poſsumus amare, non ſolum cum illum non videmus, ſed multò magis cum videmus facie ad faciem, Deum autem, & diuina non poſsumus credere, cum illa videmus, vt dicetur quæſtione 133. ergo &c.

22. Dices ſecundò: habitus debent differre ex obiecto formali; ſed habitus credens Deo propter reuelationem euidentem, vel obſcuram, non differrent ex obiecto formali; ſiquidem eadem numero reuelatio poteſt cognoſci euidenter, ac denominari euidens, vel obſcurè, ac denominari obſcura; ergo &c.

23. Reſpondeo, diſtinguo maiorem: habitus debent differre ex obiecto formali, vel ex ratione, ſub qua proponitur, concedo; & non ſufficit, vt differant ex ratione, ſub qua proponitur obiectum formale, nego: diſtinguo eodem pacto minorem; & nego conſequentiam. Habitus, & actus poſsunt ſpecie differre ex ipſa ratione, ſub qua proponitur obiectum formale, eo pacto, quo deſiderium, & gaudium differunt per hoc, quod deſiderium habet pro obiecto formali bonum cognitum, vt abſens, gaudium habet pro obiecto formali bonum cognitum, vt præſens;

ergo

ergo habitus, & actus fidei poſſunt differre per hoc, quod moueantur à reuelatione cognita euidenter, vel ineuidenter.

24. Confirmatur ſolutio: nam actus eredens propter reuelationem cognitam euidenter, procul dubio differret ſpecie ab actu credente propter eamdem reuelationem cognitam obſcurè; ergo etiam habitus credendi propter reuelationem cognitam euidenter, poteſt ſpecie differre ab habitu credendi propter reuelationem cognitam obſcurè. Addo ipſam euidentiam, vel obſcuritatem eſse complementum reuelationis; ergo reuelatio euideus, & obſcura vltimo completæ differunt ſpecie; ergo habitus credens propter reuelationem euidentem habet obiectum formale ſpecie differens ab habitu credente propter reuelationem obſcuram.

25. Infertur primò actus, quibus Dæmones credunt, non elici ab habitu theologico fidei infuſæ, qualis eſt noſtra. Probatur primò: nam ille actus eſt merè naturalis, & neceſſarius, & quodammodo coactus, & non reſoluitur vltimo in diuinam reuelationem, ſed in motiua, quibus euidenter probatur diuina reuelatio; ſed noſtra fides infuſa poteſt elicere ſolos aſsenſus ſupernaturales, non neceſſarios, ſed liberos, non euidentes, ſed obſcuros, & qui vltimò reſoluantur in diuinam reuelationem, non autem in motiua, quibus probatur diuina reuelatio; ergo &c.

26. Infertur ſecundò actus, quibus, vt dictum eſt quæſtione 130.concl.5. num. 13. aliqui homines diuinitus illuminati ita penetrant ſigna credibilitatis, vt ex ijs cognoſcant euidenter Deum reuelaſſe noſtram religionem, non elici ab habitu noſtræ fidei infuſæ. Probatur: nam illi actus, licet ſint ſupernaturales, tamen ſunt euidentes, & vltimò reſoluuntur, non in diuinam reuelationem, ſed in ſigna credibilitatis; ſed habitus noſtræ fidei infuſæ elicit ſolùm actus obſcuros, & qui vltimò reſoluuntur in diuinam reuelationem; ergo &c. Si verò quæratur, à quo habitu eliciantur tales actus, primò poteſt dici, quòd eliciuntur ab habitu intellectus, vel ſapientiæ, qui recenſentur inter dona Spiritus Sancti. Secundò poteſt dici, quod non eliciuntur ab aliquo lumine habituali, ſed ſolum ab aliquo lumine actuali, & tranſeunte, eo pacto, quo communiter actus prophetandi non eliciuntur à lumine prophetico hebituali, ſed à lumine prophetico merè actuali, & tranſeunte.

27. Infertur tertiò actus, quibus, vt dictum eſt quæſtione 130.num.16. concl. 6. primi doctores fidei cognouerunt immediatè, & euidenter diuinam reuelationem, non elicitos fuiſſe ab habitu fidei noſtræ. Ratio eſt, quia fides noſtra elicit ſolos actus ineuidentes; ſed illi actus erant euidentes; ergo &c. Poteſt igitur dici illos actus elicitos fuiſſe à lumine prophetico, vel actuali, & tranſeunte, vel habituali, & permanente.

28. Infertur quartò, quod ſi, vt docent aliqui, Angeli in via crediderunt Deo propter reuelationem immediatè euidenter cognitam, tales actus fuerunt quidem actus fidei theologicæ, cum reſoluerentur vltimò in diuinam reuelationem, ſed eliciti fuerunt ab habitu diuerſæ rationis à noſtra fide, quæ ſolum poteſt credere propter reuelationem obſcuram. Probabile porrò eſt, quod Angelus præſertim primus crediderit propter reuelationem euidenter cognitam. Cognoſcebat enim euidenter myſteria ſibi proponi ſufficienter, & cum obligatione credendi ſuper omnia; ſed etiam cognoſcebat euidenter à nulla creatura poſſe ſibi proponi myſteria cum obligatione credendi ſuper omnia, ſiquidem ſciebat non dari creaturam ſuperiorem ſe; ergo cognoſcebat euidenter myſteria ſibi proponi à Deo, ac proindè habebat euidentiam de diuina reuelatione. Quo pacto licet Angelus cognouerit euidenter diuinam reuelationem, tamen potuerit credere ſuper omnia fide meritoria, & libera, explicari poteſt ex doctrina tradita in reſponſione ad 2.quæſtionem. De fide Angelorum videri poteſt Suarius tomo de Angelis lib. 5. cap. 5. & Cardinalis de Lugo diſp. 17. de fide. ſect. 1.

29. Ad 1. Apoſtolus definit fidē noſtram, non autem fidem ex ſua ratione vniuerſaliſſima; ergo ſolum ſequitur de eſſentia fidei noſtræ eſſe, vt cognoſcat reuelationem obſcurè, quod vltrò conceſſimus in reſponſione ad 5. quæſt. non autem ſequitur de ratione fidei in genere eſſe, vt cognoſcat reuelationem obſeurè, quod ſolum negauimus in reſponſione ad 1.quæſt.

30. Ad 2. reſpondeo primo diſtinguo maiorem; de ratione fidei noſtræ eſt, vt ſit aſſenſus liber, & meritorius, concedo; de ratione fidei in genere, nego; concedo minorem; & nego conſequentiam. De ratione fidei noſtræ eſt, vt ſit libera, & meritoria, adeòque vt cognoſcat reuelationem ineuidenter. At fides in genere ſicut poteſt eſſe neceſſaria, ſic poteſt cognoſcere reuelationem euidenter. Reſpondeo ſecundò, concedo maiorem, & nego minorem. Explicatum enim eſt in reſponſione ad 2. quæſt. quo pacto aſſenſus fidei, licèt cognoſceret reuelationem euidenter, nihilominùs poſſet eſſe liber, & meritorius.

QVÆSTIO CXXXII.

Vtrum per fidem poſſit credi obiectum materiale partialiter euidens?

1. Videtur non poſſe; eædem enim rationes, quæ probant non poſſe credi obiectum materiale totaliter euidens, probant etiam non poſſe credi obiectum materiale partialiter euidens; ſed vt dicetur quæſt. 133. non poteſt credi obiectum materiale totaliter euidens; ergo neque poteſt credi obiectum ma-

materiale partialiter euidens.

2. Reſpondeo, quod cum egerimus de euidentia, vel obſcuritate reuelationis, quæ eſt obiectum formale fidei, agendum eſt de euidentia, vel obſcuritate obiecti materialis, quod poteſt eſſe, vel totale, vel partiale. Quærimus igitur in hac quæſtione, vtrum poſſit credi obiectum materiale partialiter euidens? Quæſtione ſequenti quæremus, vtrum poſſit credi obiectum materiale totaliter euidens? Nomine obiecti materialis partialiter euidentis intelligimus propoſitionem obiectiuam complexam reſolubilem in plures propoſitiones, quarum aliqua ſeorſim ſit euidens, licèt aliqua alia ſit obſcura. Ex.gr. videnti aliquos Æthyopes habere dentes albos, hæc propoſitio obiectiua, *Omnis Æthyops habet dentes albos*, eſt partialiter euidens, quia poteſt reſolui in plures propoſitiones ſingulares, quibus dicatur, *hic Æthyops habet dentes albos, & hic habet dentes albos, &c.* quarum aliquæ, quæ ſunt de illis Æthyopibus, quos video habere dentes albos, ſunt euidentes, licet de cæteris Æthyopibus, quos non video, neque vidi habere dentes albos, ſint obſcuræ.

3. Hoc poſito, dicendum, poſſe nos credere obiectum materiale partialiter euidens. Probatur primò; nam fide humana poſſumus credere obiectum materiale partialiter euidens; ex. gr. cum ego video aliquos Æthyopes habere dentes albos, adeòque habeo de hoc euidentiam, ſi teſtes fide digni teſtentur, omnes Æthyopes habere dentes albos, poſſum propter eorum teſtimonium credere omnes Æthyopes habere dentes albos, licèt hæc propoſitio ſit mihi partialiter euidens; ergo etiam per fidem diuinam poſſumus credere obiectum partialiter euidens; ex. gr. qui habet euidentiam de hoc, quod Deus eſt vnus, poteſt fide diuina credere Deum eſſe trinum, & vnum, quamuis hæc propoſitio ſit partialiter euidens, vtpotè reſolubilis in duas propoſitiones, *Deus eſt vnus: Deus eſt trinus*, quarum prima eſt euidens, ſecunda obſcura.

4. Probatur ſecundò; nam per fidem poteſt credi obiectum materiale obſcurum: ſed obiectum partialiter euidens ſimpliciter, & abſolutè eſt obſcurum, ex.gr. videnti aliquos Æthyopes habere dentes albos, ſimpliciter eſt obſcurum omnes Æthyopes habere dentes albos; cognoſcenti euidenter Deum eſſe vnum, ſimpliciter eſt obſcurum Deum eſſe trinum, & vnum; & ratio eſt, quia bonum ex integra cauſa, malum autem ex ſingulis defectibus; ergo obiectum ſolum partialiter euidens, cum ſimpliciter, & abſolutè ſit obſcurum, poteſt credi per fidem.

5. Addo primò, quod cum per fidem credimus obiectum partialiter euidens, partem euidentem non credimus ſeorſim, ſed ſolum prout includitur in toto, & complexo obſcuro; ex. gr. cum credo Deum eſſe trinum, & vnum, Deum eſſe vnum non credo ſeorſim, ſed ſolum prout includitur in hoc complexo obſcuro: *Deus eſt trinus, & vnus*. Vtrum pars euidens, quia non creditur ſeorſim, ſed ſolum prout includitur in complexo obſcuro, debeat dici credita, non per ſe, ſed per accidens, eſt quæſtio de nomine.

6. Addo ſecundò actum, quo affirmatur obiectum partialiter verum, vel partialiter euidens, propriè non dici partialiter verum, & partialiter euidentem. Probatur; nam actus, quo quis dicit, *dantur in Deo quatuor perſonæ*, non eſt partialiter verus, nec partialiter euidens; ſed obiectum talis actus eſt partialiter verum, & partialiter euidens; ergo &c. Probatur minor: nam cum quatuor includant tria, duo, & vnum, qui affirmat dari in Deo quatuor perſonas, affirmat etiam dari tres, duas, & vnam: ſed dari in Deo tres, & duas perſonas eſt verum: dari vnam perſonam non ſolum eſt verum, ſed etiam eſt euidens, cum euidens ſit Deum eſſe perſonam, hoc eſt ſuppoſitum naturæ intellectualis; ergo &c. Ratio eſt, quia denominationes ſignificantes adæquationem rei cum aliquo toto, cum res adæquatur ſoli parti, neque partialiter tribuuntur tali rei: Ex. gr. numerus ternarius non dicitur partialiter æqualis centenario, licet ſit æqualis parti centenarij, quia æqualitas cum centenario ſignificat adæquationem ternarij cum toto, non autem cum parte centenarij; ſed veritas actus conſiſtit in adæquatione, & conformitate actus cum toto obiecto affirmato; ergo cum obiectum affirmatum eſt verum ſolum partialiter, actus non dicitur verus partialiter; ſed euidentia conſiſtit in hoc, quod euidenter cognoſcatur id, per quod actus eſt verus; ergo cum obiectum affirmatum eſt verum ſolum partialiter, actus non dicitur partialiter euidens.

7. Poteſt quæri, vtrum cum intellectus affirmat aliquod totum, affirmet neceſſariò omnes partes illius totius. Ratio dubitandi eſt, quia vt ponamus, & efficiamus totum, non eſt neceſſe, vt ponamus omnes partes talis totius, ſed ſufficit, vt ſuppoſitis alijs partibus, ponamus partem, quæ deeſt, & qua totum vltimo conſtituitur; ex. gr. vt artifex ponat ſtatuam, quæ conſtat ex materia, & forma, puta, ex marmore, & figura, non requiritur, vt ponat materiam, ſeu marmor, ſed ſufficit, vt ſuppoſita materia, ponat formam, ſeu figuram ſtatuæ: rurſùs vt aliquis velit totum exiſtere, non requiritur, vt velit exiſtere omnes eius partes; ex. gr. licèt punitio ſit totum conſtans ex culpa, & pœna, vt quis velit exiſtere punitionem, non requiritur, vt velit exiſtere culpam, & pœnam, ſed ſufficit, vt ſuppoſita exiſtentia culpæ, quam ex ſe vellet non eſſe, velit exiſtere pœnam; ergo vt intellectus affirmet totum exiſtere, non requiritur, vt affirmet omnes eius partes, ſed ſufficit, vt ſuppoſita affirmatione vnius, affirmet aliam.

8. Dicendum nihilominùs, quod intelle-

ctus

ctus non poteſt affirmare exiſtere totum, quin affirmet exiſtere omnes partes talis totius. Ratio eſt, quia licet ponere totum non ſit ponere omnes partes illius, ſed ſit ponere, vel omnes, vel partem, quæ deeſt, tamen exiſtere totum eſt exiſtere omnes partes illius, puta exiſtere ſtatuam, eſt exiſtere omnes partes ſtatuæ; ſed affirmatio totius nihil aliud eſt, quam quædam exiſtentia intentionalis, per quam totum exiſtit in mente, proportionaliter, ac exiſtat à parte rei; ergo affirmari totum eſt affirmari omnes partes ipſius. Hinc patet diſparitas actus affirmantis ab actu volente. Affirmatio enim eſt exiſtentia intentionalis obiecti affirmati: volitio non eſt exiſtentia, ſed eſt poſitio intentionalis obiecti voliti; ſed totum exiſtere eſt exiſtere omnes eius partes, totum poni non eſt poni omnes eius partes, ſed vel poni omnes, vel poni partem, quæ deeſt; ergo affirmare totum eſt affirmare omnes eius partes, & omnia conſtitutiua: velle totum non eſt velle omnes eius partes, ſed vel velle omnes, vel ſuppoſitis aliis, velle partem, quæ deeſt, & per quam res vltimo conſtituitur.

9. Infertur primò, quod credere totum propter ſolam authoritatem Dei reuelantis, eſt affirmare omnes partes totius, non ſeorſim, ſed ſimul, propter ſolam authoritatem Dei reuelantis. Ratio eſt, quia affirmare totum eſt affirmare omnes partes totius; ſed credere eſt formaliter affirmare; ergo credere totum eſt affirmare omnes partes totius; ergo cum per fidem credimus Deum eſſe trinum, & vnum propter ſolam authoritatem Dei reuelantis, credimus propter ſolam authoritatem Dei reuelantis, non ſolum partem obſcuram, ſed etiam partem euidentem, nimirum quod Deus ſit vnus, licèt partem euidentem non credamus ſeorſim, ſed prout incluſam in toto obſcuro.

10. Infertur ſecundò, quod ſicut totum non exiſtere, non eſt nullam eius partem exiſtere, ſed eſt vel nullam, vel aliquam partem non exiſtere, eo pacto, quo ſtatua poteſt non exiſtere per hoc, quod licet exiſtat marmor, non exiſtat figura, ſic negare totum non eſt negare omnes eius partes copulatiuè, ſed eſt diſiunctiuè negare, vel omnes, vel aliquam; e. g. cum nego dari ſtatuam, dico vel nullam dari partem ſtatuæ, vel ſi aliquæ dantur, aliquam partem non dari. Licèt ergò fidelis, cum affirmat Deum eſſe trinum, & vnum, non ſolum affirmet Deum eſſe trinum, quod eſt obſcurum, ſed etiam Deum eſſe vnum, quod eſt euidens, tamen cum infidelis negat Deum eſſe trinum, & vnum, non eſt neceſſe, vt neget Deum eſſe vnum, quod eſt euidens, ſed ſufficit, vt neget Deum eſſe trinum, quod eſt obſcurum.

11. Ad argumentum in contrarium nego maiorem. Vt enim explicabitur quæſtione ſequenti, per fidem non poſſumus credere obiectum totaliter euidens, quia obiectum totaliter euidens eſt euidens ſimpliciter, ità vt conuincat intellectum, eumque neceſſitet ad aſſentiendum ſine vlla dubitatione, & formidine; ſed obiectum ſolum partialiter euidens ſimpliciter eſt obſcurum, ita vt non conuincat intellectum, neque neceſſitet ad aſſentiendum ſine vlla dubitatione, atque formidine; ergo obiectum ſolum partialiter euidens poteſt credi per fidem.

QVAESTIO CXXXIII.

Vtrum actus fidei obſcurus poſſit coniungi cum actu euidenti circa idem obiectum materiale totale?

1. Videtur, quod poſſit, vt docent Halenſis, Albertus Magnus, S. Bonauentura, Altiſiodorenſis, Durandus, & Gabriel, quos ex noſtris referunt, & ſequuntur Valentia 2. 2. diſp. 1, puncto 4. ſect. 5. Suarius de fide diſp. 3. ſect. 9. num. 5, Cardinalis de Lugo de fide diſp. 2. ſect. 2. num. 58. & plures alii: primò quia habitus fidei obſcurus poteſt coniungi cum habitu euidenti circa idem obiectum materiale totale; e. g. habitus credendi obſcurè Deum eſſe, poteſt coniungi cum habitu cognoſcendi euidenter Deum eſſe; ergo etiam actus fidei obſcurus poteſt coniungi cum actu euidenti circa idem obiectum materiale totale.

2. Secundò vel actus obſcurus, & actus euidens circa idem obiectum materiale, puta circa exiſtentiam Dei, repugnant, quia alter eſt euidens, alter obſcurus; vel quia alter eſt neceſſarius, alter liber; vel quia alter quietat intellectum, & eſt perfecta poſſeſſio veritatis cognitæ, alter non quietat, & non eſt perfecta poſſeſſio veritatis cognitæ; nullum ex his dici poteſt; ergo &c. Probatur prima pars minoris; nam actus clarus, & obſcurus circa idem obiectum non poſſunt quidem identificari, ſed poſſunt ſimul eſſe in eodem intellectu, eo pacto, quo cognitio obſcura, & definibilis non poteſt identificari cum cognitione clara, & definitiua eiuſdem obiecti, ſed poſſunt ſimul eſſe in eodem intellectu. Probatur ſecunda pars; nam actus neceſſarius, & liber circa idem obiectum non poſſunt identificari, ſed poſſunt ſimul eſſe in eodem ſubiecto, ac de facto Chriſtus ſimul habuit amorem beatificum, quo amauit Deum neceſſario, & alium amorem, quo Deum amauit liberè. Probatur tertia pars; nam actus quietans, & non quietans non poſſunt identificari, ſed poſſunt coniungi in eodem ſubiecto, ac de facto beati ſimul amant Deum, tùm amore concupiſcentiæ, tum amore amicitiæ ſtrictè ſumptæ, tum amore perfectiſſimi gaudii, ex quibus actibus ſolus vltimus quietat beatum, & eſt perfecta poſſeſſio finis vltimi,

duo

duo primi non quietant, & non ſunt perfecta poſſeſſio finis vltimi.

3. Tertio ſi ea, quæ lumine naturæ ſunt euidentia, non poſſent credi fide diuina, non exigua pars doctrinæ, quæ continetur in ſacra Scriptura, & præſertim in libris ſapientialibus, nimirum in Prouerbijs, Eccleſiaſte, Eccleſiaſtico, Pſalmis &c. non poſſet credi fide diuina, quod eſt abſurdum. Probatur ſequela: nam libri Scripturæ, præſertim ſapientiales pleni ſunt ſententijs lumine naturæ euidentibus, quales ſunt Prouerb. 15. *Reſponſio mollis frangit iram*: Eccleſiaſtici 19. *Qui citò credit, leuis eſt corde*: Matthæi 6. *nemo poteſt duobus dominis ſeruire*: 1. ad Corinth. 6. *non eſt ſocietas lucis ad tenebras* &c. Confirmatur, nam Sancti Patres, dum conati ſunt authoritate diuina perſuadere tales veritates euidentes, fuiſſent ſtultiſſimi, cum veritates euidentes credi non poſſint propter diuinam authoritatem.

4. Quartò ex S. Thoma 1. 2. quæſt. 67. art. 3. in corpore, & 3. parte, quæſt. 9. art. 3. ad 1. & in 3. diſt. 21. quæſt. 2. art. 1. quæſtiunc. 2. ad 4. & alibi, poſſunt ſimul in eodem intellectu coniungi actus opinionis ineuidens, & actus ſcientiæ euidens circa idem obiectum materiale; ergo poſſunt etiam coniungi actus fidei ineuidens, & actus ſcientiæ euidens circa idem obiectum materiale.

5. Quinto fidelis, cum per demonſtrationem cognoſcit euidenter animam eſſe immortalem, per fidem etiam cognoſcit Deum reuelaſſe immortalitatem animæ, & hanc reuelationem eſſe eſſentialiter connexam cum veritate ſui obiecti, hoc eſt cum immortalitate animæ; ſed cognoſcere Deum reuelaſſe immortalitatem animæ reuelatione eſſentialiter connexa cum immortalitate animæ, eſt credere immortalitatem animæ propter diuinam reuelationem eſſentialiter connexam cum animæ immortalitate; ergo fidelis ſimul cognoſcit euidenter immortalitatem animæ, & illam credit obſcurè propter diuinam authoritatem, & reuelationem.

6. Sexto ex S. Thoma 3. parte, quæſt. 9. art. 4. Chriſtus quædam obiecta debet cognoſcere, non ſolum per ſcientiam beatam, & infuſam, ſed etiam per ſcientiam acquiſitam, & experimentalem dependentem à ſenſibus, & à phantaſmatibus, quia cum anima Chriſti habeat reſpectum, non ſolum ad ſuperiora, ſed etiam ad inferiora, hoc eſt ad ſenſibilia, non ſolum debet habere ſcientiam, qua cognoſcat obiecta per ſuperiora, ſed etiam ſcientiam, qua eadem obiecta cognoſcat per inferiora, & ſenſibilia; ſed hæc ratio oſtendit, quod non ſolum debemus cognoſcere quædam obiecta per ſuperiora, hoc eſt per diuinam reuelationem, ſed etiam per inferiora, hoc eſt per ſcientiam naturalem dependentem à ſenſibus, & à phantaſmatibus; ergo &c. Confirmatur: nam ſcientia acquiſita, & non comprehenſiua, qua Chriſtus cognoſcit quædam obiecta dependenter à ſenſibus, & phantaſmatibus, comparatur cum ſcientia comprehenſiua, ac beata, qua eadem obiecta cognoſcit in diuina eſſentia, vt cognitio obſcura ad claram, & tamen iſtæ duæ ſcientiæ coniunguntur in Chriſto; ergo licet actus fidei comparatus cum actu ſcientiæ ſit obſcurus, tamen poteſt coniungi in eodem intellectu cum actu ſcientiæ.

7. Septimo ex Apoſtolo ad Hebræos 11. *Accedentem ad Deum oportet credere, quod Deus eſt, & quærentibus ſe remunerator eſt*; ſed hæc ſunt lumine naturæ euidentia; ergo etiam quæ ſunt euidentia credi poſſunt, ac debent. Nec dicas, ſapientes, ac doctos, qui habent de his euidentiam, non poſſe hæc credere: nam ſequeretur, quod de diuina exiſtentia certiores eſſent ſimplices, & indocti, quam ſapientes, ac docti. Simplices enim, & indocti de diuina exiſtentia certi ſunt certitudine fidei, ſapientes, ac docti ſola certitudine ſcientiæ, ſed certitudo fidei maior eſt certitudine ſcientiæ, vt dictū eſt ſupra, & probabitur inferius qu. 138. ergo &c.

8. Octauo ſequeretur, quod Paulus poſt raptum, in quo, vt ex Auguſtino docet S. Thomas 1. 2. quæſt. 75. art. 3. vidit diuinam eſſentiam, non potuiſſet quidquam credere, ſiquidem retinebat memoria euidentiam eorum, quæ viderat.

9. Reſpondeo cum S. Thoma 1. 2. quæſt. 1. art. 4. & 5. & Scoto in 3. quæſt. 1. quos præter Thomiſtas, & Scotiſtas ſequuntur etiam Richardus, Gabriel, & ex noſtris P. Molina, P. Sparza quæſt. 25. & alij: non poteſt intellectus, cum de aliquo obiecto habet euidentiam, qua conuincitur, & neceſſitatur ad aſſentiendum tali obiecto ſine vlla dubitatione, & formidine, idem obiectum ſecundum eamdem rationem formalem obſcurè credere, propter diuinam authoritatem, & teſtimonium.

10. Probatur primo: nam teſtimonia neque poſſunt prudenter adhiberi ad perſuadenda ea, quæ videntur, neque poteſt aliquis prudenter vti teſtimonijs ad credenda ea, quæ videt; ſed vt credamus, & Deus debet adhibere ſuum teſtimonium ad perſuadenda ea, quæ credimus, & nos debemus vti diuino teſtimonio ad credenda ea, quæ Deus teſtatur; ergo non poſſumus credere quæ videmus, ſiue euidenter cognoſcimus. Probatur maior: nam ſi quis, dum video templum S. Petri, afferret teſtimonia ad perſuadendum mihi dari templum S. Petri, irrideretur vt inſanus, & ſimiliter cenſeretur inſanus, qui videns templum S. Petri, ſineret ſibi teſtimonijs adductis perſuaderi dari templum S. Petri; ſicut ridendus etiam eſſet, qui adhiberet teſtimonia ad perſuadendum mihi, quod quatuor, & tria faciunt ſeptem. Ratio à priori eſt, quia natura teſtimonij alieni eſt, vt adhibeatur in defectum viſionis propriæ. Cum enim non poſſimus omnia videre per nos ipſos, ponuntur teſtimonia, vt dum credimus, videamus quodammodò per alios ea,

quæ

quæ non videmus per nos ipſos; ergo cum aliquam veritatem videmus per nos ipſos, hoc eſt euidenter illam cognoſcimus, vel in ſe ipſa, vel in aliquo medio eſſentialiter connexo cum tali veritate, non poſſumus illam videre per alios, credendo propter teſtimonium aliorum. Confirmatur: nam quia Deus omnia videt per ſe ipſum, nihil poteſt credere propter teſtimonium aliorum; ergo etiam intellectus creatus, dum veritatem aliquam videt per ſe ipſum, non poteſt illam credere propter teſtimonium aliorum.

11. Probatur ſecundò authoritate, quæ etiam confirmatur allata ratio. Nam Scriptura, & Patres, dum agunt de fide, exprimunt hoc prædicatum, vt ſit de iis, quæ non videntur; ergo &c. Probatur antecedens: Apoſtolus enim ad Hebræos 11. fidem definit *argumentum non apparentium*; ſed idem eſt eſſe argumentum non apparentium, ac eſſe firmam adhæſionem iis, quæ non videntur; & non cognoſcuntur euidenter, vt explicat S. Thomas in commentario eius loci; ergo &c.

12. Reſpondent aliqui fidem ab Apoſtolo dici argumentum non apparentium, non in ſenſu reſtrictiuo, ita ut ſignificetur fidem eſſe aſſenſum firmum ſolis rebus non apparentibus, ſed in ſenſu ampliatiuo, ita vt ſignificetur fidem eſſe aſſenſum firmum, non ſolis rebus apparentibus, & euidentibus, ſed etiam obſcuris, &ineuidentibus, qualia ſunt myſteria Trinitatis, Incarnationis &c.

13. Reiicitur hæc reſponſio: nam Patres, & interpretes communiter verba Apoſtoli intelligunt, non in ſenſu ampliatiuo, ſed reſtrictiuo. Chryſoſtomus in Commentario illius loci dicit: *Proinde neque circa ea, quæ videntur, credulitas, vel incredulitas dici poteſt*; ergo docet fidem ita eſſe argumentum non apparentium; vt non poſſit fides, ſeu credulitas eſſe eorum, quæ videntur. Athanaſius lib. de Salutari Chriſti aduentu dicit: *non fides de re euidenter concepta fides dici poteſt*. Gregorius homil. 26. in Euangel. *Apparentia non habent fidem, ſed agnitionem*; & propoſita quæſtione, quo pacto Chriſtus dixerit Thomæ, *Quia vidiſti me Thoma, credidiſti*, cum fides ſit de non apparentibus, reſpondet: *Vnum vidit, & aliud credidit: nam vidit hominem, & credidit Deum*; & alibi dicit: *non eſt fidei meritum, vbi humana ratio præbet experimentum*. Auguſtinus tract. 40. in Ioan. dicit: *Quid eſt fides, niſi credere quod non vides? Fides ergo eſt, quod non vides credere, veritas quod credidiſti videre*: & tract. 49. dicit: *hæc eſt enim laus fidei, ſi quod creditur, non videtur*: & paulò poſt, *neſcio, vtrum credere dicendus eſt quiſque, qui videt. Nam ipſa fides in epiſt. quæ legitur ad Hebræos eſt ita definita: eſt autem fides ſperandarum ſubſtantia, conuictio rerum, quæ non videntur*, ac deinde propoſita quæſtione de Thoma, cui dictum eſt, *quia vidiſti me Thoma, credidiſti*, dicit; *Non hoc credidit, quod vidit, ſed aliud vidit, aliud credidit. Vidit enim hominem, credidit Deum*: & concludit: *Et ſi dicuntur credi, quæ videntur, ſicut dicit vnuſquiſque ſe oculis ſuis credidiſſe, non tamen ipſa eſt, quæ in nobis ædificatur, fides*. Idem in Enchiridio ad Laurentium, cap. 7. cum dixiſſet verbum *credo* ſæpè accommodari rebus viſis, ſubdit: *ſed melius hanc appellamus fidem, quam diuina eloquia docuerunt earum rerum, quæ non videntur*. Lib. 11. de Ciuit. Dei, cap. 3. dicit: *Cui* (ideſt Scripturæ) *fidem adhibemus de iis rebus, quas ignorare non expedit, nec per nos ipſos noſſe idonei ſumus*; & alia addit in eandem ſententiam, quæ fuſius proſequitur Epiſt. 112. cap. 2. & ſequentibus. S. Proſper etiam libro Sententiarum ex Auguſtino decerptarum ſententia 350. affert hanc Auguſtini ſententiam: *Fides ſemper præueniat viſionem. Credimus enim, vt cognoſcamus, non cognoſcimus, vt credamus. Fides ergo eſt, quod non vides credere; veritas, quod credidiſti, videre*. Patet ergo Patres communiter verba Apoſtoli, *Fides eſt argumentum non apparentium*, intellexiſſe in ſenſu, non ampliatiuo, ſed reſtrictiuo, ita vt fides dici non poſſit, qua credimus quæ videmus, ac proinde opinionem contrariam aſſerentem poſſe credi, quæ videntur, defendi non poſſe, niſi inferendo vim Scripturæ, & Patribus.

14. Probatur tertiò concluſio: nam repugnat, vt intellectus moueatur ad aliquam veritatem, vt non poſſeſſam, & eodem tempore quieſcat in illa ipſa veritate, vt poſſeſſa: ſed intellectus per fidem obſcuram mouetur ad veritatem, quam credit, vt non poſſeſſam; per cognitionem euidentem quieſcit in veritate, vt poſſeſſa, ideoque fides cauſat deſiderium videndi, viſio, ſeu cognitio euidens cauſat delectationem de re, vt viſa; ergo &c. Confirmatur primò: nam ex Auguſtino apud Proſperum ſententia 350. citata in ſecunda probatione credimus, vt cognoſcamus, non cognoſcimus, vt credamus; ergo per fidem mouemur ad cognitionem euidentem, ac proinde dum credimus, non poſſumus habere ipſam cognitionem euidentem, in eaque quieſcere. Confirmatur ſecundò: nam quia voluntas per deſiderium mouetur ad bonum, vt non poſſeſſum, per gaudium quieſcit in bono, vt poſſeſſo, non poſſunt in voluntate ſimul coniungi deſiderium, & gaudium de eodem obiecto materiali; ergo quia intellectus per fidem mouetur ad veritatem, vt non poſſeſſam, per cognitionem, & viſionem euidentem quieſcit in veritate, vt poſſeſſa, non poſſunt coniungi fides, & cognitio euidens in eodem intellectu.

15. Probatur quartò: nam ſi fides coniungeretur cum euidentia, prius natura obiectum videremus euidenter, deinde illud crederemus obſcurè; ſed hoc eſt impoſſibile; ergo &c. Probatur ſequela: nam cum fides ſit libera, & prudens, antequam liberè credamus, conſideramus, vtrùm obiectum ſit prudenter credibile; ſed vt iudicium formemus de prudenti credibilitate obiecti, debemus conſiderare omnia motiua, quibus obiectum poteſt

poteſt

teſt ſuaderi; ergo ſi habemus motiuum euidenter probans obiectum, iam propter tale motiuum, antequam credamus, euidenter cognoſcimus obiectum, adeóque cognitio euidens præcedit natura actum fidei obſcurum.

16. Probatur iam minor: nam qui de obiecto iam in priori natura habet euidentiam, non poteſt ſibi circa idem obiectum imperare, & dependenter à tali imperio elicere aſſenſum obſcurum. Ratio eſt, quia ſuppoſito, quod obiectum iam appareat euidenter, per nullum actum poſteriorem natura poſſumus tendere in idem obiectum, præſcindendo ab hac euidentia, eo pacto, quo poſito, quod paries ſit illuminatus lumine ſolari, repugat, vt videamus illum, & non vt illuminatum lumine ſolari; ſed vt aſſenſus conſequens actum euidentem eſſet obſcurus, deberet præſcindere ab euidentia; ergo &c. Confirmatur: nam ex ſe apparet nugatorius actus, quo quis videns aliquod obiectum eſſe euidens, dicat: *volo aſſentiri huic obiecto obſcurè, abſtrahendo ab euidentia, quam de illo habeo*.

17. Probatur quinto: nam certitudo fidei obſcuræ debet fundari, non in euidentia obiecti, ſed in imperio voluntatis, & in diuino teſtimonio obſcurè propoſito; ſed ſi dum elicimus actum fidei, haberemus euidentiam de obiecto materiali, certitudo fidei de tali obiecto fundaretur etiam in euidentia; ergo &c. Probatur minor: nam certitudo aſſenſus fundatur in eo, propter quod aſſentimur ſine vlla dubitatione, & formidine; ſed cum habemus euidentiam de obiecto, propter ipſam euidentiam aſſentimur obiecto ſine vlla dubitatione, & formidine; ergo &c. Probatur minor: euidentia enim eſt cauſa excluſiua formidinis ab omni actu, quem circa obiectum euidens elicimus, cum habemus talem euidentiam; ergo euidentia eſt cauſa excluſiua formidinis ab aſſenſu fidei, ſi eliciatur ab habente euidentiam; ergo ſi aſſenſus fidei elicitur ab habente euidentiam de obiecto, eo ipſo certitudo aſſenſus fidei fundatur etiam in euidentia.

18. Confirmatur: nam ad actum fidei obſcurum requiritur, vt intellectus liberè non dubitet de veritate obiecti; ſed cum habemus euidentiam, non poſſumus liberè non dubitare; ergo &c. Probatur minor: vt enim liberè non dubitemus, debemus habere potentiam proximam dubitandi; ſed euidentia excludit potentiam proximam dubitandi; ergo &c.

19. Infertur ſolam euidentiam propriam, quæ nimirum excludit potentiam dubitandi de obiecto, eſſe inconiungibilem cum actu fidei; euidentiam autem impropriam, quæ non excludit potentiam dubitandi de obiecto, non eſſe inconiungibilem cum actu fidei, vt patet ex omnibus rationibus allatis. Cum enim poſſumus de obiecto ſaltem imprudenter dubitare, poſſumus prudenter niti teſtimonio Dei ad excludendam omnem dubitationem. E conuerſo cum de obiecto neque imprudenter dubitare poſſumus, non poſſumus niti teſtimonio Dei. Ideò Gregorius Niſſenus lib. de anima, & reſurrectione dicit: *fides ſubſtentaculum, & fundamentum eſt incertitudinis earum rerum, quæ ſperantur*: quia nimirum ad fidem obſcuram, de qua hic loquimur, requiritur, vt ea, quæ credimus, & ſperamus, ſint aliquo pacto incerta, ità vt de illis ſaltem imprudenter dubitare poſſimus; ergo cum obiecta apparent ità euidenter, vt de illis neque imprudenter dubitare poſſimus, non poſſumus illa credere, neque ſperare. Confirmatur: nam quia beati non poſſunt dubitare de futura corporum reſurrectione, non poſſunt illam ſperare, ideóque ſpes non datur in beatis; ergo ex proportionali ratione non poſſumus credere obiecta ita euidentia, vt de illis neque imprudenter poſſimus dubitare.

20. Ad 1. concedo antecedens, & nego conſequentiam. Ex eo, quod duo habitus poſſint coniungi, non infertur eorum actus poſſe coniungi; & proportionaliter ex eo, quod duo actus non poſſint coniungi, non infertur eorum habitus non poſſe coniungi: ex. gr. licet poſſint in aliquo coniungi habitus ludendi, & ſtudendi, non poſſunt coniungi actus ludendi, & ſtudendi; ergo in caſu noſtro licet habitus credendi Deum eſſe remuneratorem, poſſit coniungi cum actu euidenter cognoſcendi Deum eſſe remuneratorem, tamen actus fidei, quo obſcurè credatur Deum eſſe remuneratorem, non poteſt coniungi cum actu, quo euidenter cognoſcatur Deum eſſe remuneratorem. Habitus igitur fidei poteſt coniungi cum habitu, & etiam cum actu ſcientiæ circa idem obiectum materiale: habitus ſcientiæ poteſt coniungi cum habitu, & etiam cum actu fidei circa idem obiectum materiale; at actus fidei, & ſcientiæ de eodem obiecto materiali coniungi nequeunt, ac proinde datur coniungibilitas habitus cum habitu, & habitus cum actu, ſed non datur coniungibilitas actus cum actu. Addo, quod ſi quis circa aliquod obiectum præditus eſſet tali habitu ſcientiæ, vt non poſſet de illo obiecto cogitare, quin ſaltem propter aliqualem memoriam demonſtrationis haberet euidentiam, ex vi cuius non poſſet dubitare de obiecto, tali habitui coniungi nequiret actus fidei; & in hoc ſenſu intelligendus eſt S. Thomas, dum negat etiam habitum ſcientiæ coniungi poſſe cum actu fidei. Loquitur enim de habitu, ex vi cuius non poſſumus cogitare de obiecto, quin de eo habeamus actualem euidentiam, qualis eſt, quo ex. gr. cognoſcimus, quatuor, & tria facere ſeptem.

21. Ad 2. tranſeat maior, & nego minorem, ac dico actum fidei ex omnibus tribus allatis capitibus benè explicatis eſſe incompoſſibilem cum actu ſcientiæ. Primò ergo

que

actus fidei eſt incompoſſibilis cum actu ſcientiæ, quia actus fidei eſt obſcurus obſcuritate, quæ à natura admittitur ſolum in ſupplementum euidentiæ conuincentis, vt explicatum eſt in prima probatione concluſionis: actus autem ſcientiæ eſt euidens euidentia conuincente. Hinc patet diſparitas ad paritatem actus definitiui, & definibilis. Actus enim definibilis eſt obſcurus obſcuritate, quæ non eſt ſupplementum actus definitiui, ſed eſt explicabilis per actum definitiuum; ergo actus definibilis poteſt coniungi cum actu definitiuo: at actus fidei eſt obſcurus obſcuritate, quæ admittitur ſolum in ſupplementum euidentiæ. Secundò actus fidei eſt incompoſſibilis cum actu ſcientiæ, quia actus fidei eſt liber libertate fundata in hoc, quod non videatur veritas obiecti crediti; actus ſcientiæ eſt neceſſarius neceſſitate fundata in hoc, quod videatur veritas obiecti crediti, vt explicatum eſt in quinta probatione concluſionis; ſed repugnat, vt eadem veritas pro eodem inſtanti videatur, & non videatur; ergo &c. Ad paritatem ex eo, quod Chriſtus habeat ſimul amorem neceſſarium, & liberum, reſpondeo primò, negando antecedens, & retorquendo argumentum. In Chriſto enim communiter ponitur ſolus amor Dei neceſſarius, non autem liber; ergo non poteſt intellectus eidem obiecto aſſentiri per actum ſcientiæ neceſſarium, & per actum fidei liberum. Probo conſequentiam: ideò enim in Chriſto ponitur ſolus amor neceſſarius, quia amor Chriſti neceſſarius fundatur in hoc, quod Chriſtus videt ſummum bonum in ſe ipſo, ad amorem autem liberum requiritur, vt ſummum bonum non videatur in ſe ipſo; ſed fides libera quoad ſubſtantiam aſſenſus fundatur in hoc, quod non videatur veritas obiecti affirmati, aſſenſus neceſſarius fundatur in hoc, quod videatur talis veritas; ergo &c. Reſpondeo ſecundò, tranſeat antecedens, & nego conſequentiam, ac retorqueo argumentum. Nam licèt in Chriſti voluntate ponatur ſimul amor Dei neceſſarius, & liber, tamen in Chriſti intellectu non ponitur ex. gr. ſimul viſio clara, & neceſſaria Trinitatis, & eiuſdem Trinitatis fides obſcura; ergo ſignum eſt, quod licet actus amoris liber eſſet coniungibilis cum amore neceſſario eiuſdem obiecti, tamen actus fidei liber eſſet inconiungibilis cum aſſenſu euidenti, & neceſſario. Diſparitas poſſet eſſe, quia aſſenſus fidei liber, & obſcurus admittitur à natura ſolum in ſupplementum cognitionis euidentis: at amor liber non admittitur ſolum in ſupplementum, ſed propter ipſam ſuam libertatem talis actus. Tertiò demùm actus fidei eſt incompoſſibilis cum actu ſcientiæ, quia per actum ſcientiæ euidentem quietamur in obiecto, vt poſſeſſo, per actum fidei obſcurum non ſolùm non quietamur, ſed etiam mouemur ad obiectum; ſed licet poſſint coniungi actus quietans, & præciſiuè non quietans, tamen non poſſunt coniungi actus, quorum alter ſit quies, alter ſit motus ad obiectum, eo pacto, quo non poſſunt coniungi gaudium, & deſiderium de eodem obiecto, quia gaudium eſt quies in obiecto, vt poſſeſſo, deſiderium eſt motus intentionalis ad obiectum, vt non poſſeſſum, ſed poſſidendum; ergo &c. Ad paritatem ex eo, quod in beatis cum gaudio amicitiæ quietante coniungatur actus amoris ſtricti, & amoris concupiſcentiæ non quietantis, dico quod tales actus præcisè non quietant, ſed non ſunt motus ad obiectum, deſiderium autem, & ſpes, quia non ſolum non quietant, ſed ſunt motus ad obiectum deſideratum, & ſperatum, non poſſunt coniungi cum gaudio; ſed actus fidei obſcurus eſt quidam motus ad obiectum; ergo &c. Addo, quod quia amor beatificus fundatur in viſione, non datur in beatis amor ſtrictus abſtrahens à præſentia, vel abſentia obiecti, ſed ſolum datur amor perfectiſſimi gaudij, vt explicatum eſt lib. 5. de actib. hum. quæſt. 5. num. 27.

22. Ad 3. reſpondeo, quod vt dicit Auguſtinus lib. 11. de Ciuit. Dei, cap. 3. relatus in ſecunda probatione concluſionis: *Diuina Scriptura fidem adhibemus de his rebus, quas ignorare non expedit, nec per nos ipſos noſſe idonei ſumus*; ergo cum Scriptura proponit nobis res ità manifeſtas, vt ſtatim ac proponuntur, ſimus idonei illas per nos ipſos euidenter noſſe, tales res per fidem non credimus. Confirmatur: nam magiſter non omnia, quæ tradit diſcipulis, tradit, vt illa credant propter authoritatem magiſtri, ſed res manifeſtiſſimas tradit, vt illis aſſentiantur propter ſe; ergo etiam Deus, cum in Scripturis, vt magiſter tradit res manifeſtiſſimas, puta quod non eſt ſocietas lucis ad tenebras, tradit, vt illis aſſentiamur propter ſe, & non propter diuinum teſtimonium. Addo, quod licèt veritates manifeſtas ſeorſim ſumptas non poſſimus credere propter authoritatem diuinam, tamen veritates complexas obſcuras, quæ includunt veritates manifeſtas, poſſumus credere propter authoritatem diuinam: ex. gr. licet non poſſim credere ſeorſim propter authoritatem Dei hanc propoſitionem incomplexam manifeſtiſſimam, *non eſt ſocietas lucis ad tenebras*, tamen poſſum credere propter diuinam authoritatem hanc propoſitionem complexam obſcuram, *ſicut non eſt ſocietas lucis ad tenebras, ſic non eſt ſocietas Chriſti ad Belial*, in qua propoſitione complexa obſcura includitur illa propoſitio incomplexa euidens, *non eſt ſocietas lucis ad tenebras*. Quia verò non eſt manifeſtũ, ſed obſcurum, quod veritates euidentes, quæ continentur in Scripturis, fuerint à Deo reuelatæ, ideò poſſumus per fidem credere veritates etiam manifeſtiſſimas contentas in Scripturis, in quantum continentur in propoſitionibus complexis, per quas aſſerimus illas fuiſſe reuelatas à Deo.

23. Ad 4. nego antecedens. Quæſtione enim ſequenti oſtendam actum ſcientiæ non

poſſe coniungi cum actu opinionis circa idem obiectum materiale, & conciliabo quaſdam authoritates S. Thomæ, quæ circa hoc punctum videntur contrariæ.

24. Ad 5. nego minorem. Falſum eſt, quod cognoſcere Deum reuelaſſe immortalitatem animæ reuelatione eſſentialiter connexa cum ipſa animæ immortalitate, ſit credere, vel affirmare animam eſſe immortalem, quia Deus id reuelauit. Probatur: nam Deus, & beati affirmant Deum reuelaſſe immortalitatem animæ reuelatione eſſentialiter connexa cum ipſa animæ immortalitate, & tamen Deus, & beati non credunt, nec affirmant animam eſſe immortalem, quia Deus id reuelauit. Confirmatur: nam poteſt aliquis cognoſcere, & affirmare Deum aliquid reuelaſſe reuelatione eſſentialiter connexa cum obiecto à ſe cognito, & affirmato, non propter ipſam reuelationem, ſed aliunde, ac de facto Deus, & beati cognoſcunt Deum reuelaſſe myſteria Trinitatis, Incarnationis &c. per reuelationes eſſentialiter connexas cum talibus myſterijs ab ipſis cognitis, & affirmatis, non propter reuelationem, ſed aliunde, hoc eſt per claram viſionem, qua vident myſteria in Verbo, & in diuina eſſentia; ergo poteſt aliquis cognoſcere, & affirmare dari reuelationem eſſentialiter connexam cùm aliqua veritate, abſque eo quod talem veritatem cognoſcat, & credat propter reuelationem; ergo qui cognoſcit Deum reuelaſſe immortalitatem animæ reuelatione eſſentialiter connexa cum ipſa immortalitate, poteſt non credere immortalitatem animæ propter diuinam reuelationem, ſed illam affirmare propter euidentem demonſtrationem, quam habet de immortalitate animæ.

25. Ad 6. diſtinguo maiorem; ideò Chriſtus habet ſcientiam beatam, infuſam, & acquiſitam, quia debet obiecta non ſolum cognoſcere per ſuperiora, ſed etiam per inferiora, & ſenſibilia, & nulla ex his ſcientijs admittitur à natura ſolum in ſupplementum alterius, concedo; & aliqua admittitur ſolum in ſupplementum alterius, nego: diſtinguo eodem pacto minorem; & nego conſequentiam. Poſſunt coniungi cognitiones, quarum nulla admittitur ſolum in ſupplementum alterius, licet vna ſit perfectior altera; at non poſſunt coniungi cognitiones, quarum vna ex ſuo genere admittitur ſolùm in ſupplementum alterius. Cognitio ſenſitiua, imaginatiua, Intellectiua, diſcurſiua à priori, & per cauſam, vel à poſteriori per effectum, per ſuperiora deſcendendo, vel per inferiora aſcendendo, ſunt plures modi cognoſcendi naturales homini, ſed ità, vt nullus eorum admittatur ſolum in ſupplementum alterius; ergo non eſt mirum, quod etiam circa idem obiectū materiale poſſint naturaliter coniungi. A fortiori poſſunt iſti modi naturales cognoſcendi coniungi cum modis cognoſcendi ſupernaturalibus, per quos homo eleuatur ad cognoſcenda obiecta modo diuino per ſcientiam beatam in diuina eſſentia, vel modo angelico per ſcientiam per ſe infuſam. Nam modi naturales cognoſcendi non admittuntur ſolum in ſupplementum cognitionum ſupernaturalium; & ſicut gratia naturam non deſtruit, ſed perficit, ſic ſupernaturales modi cognoſcendi non deſtruunt, ſed potius perficiunt modos naturales cognoſcendi. At fides, qua credimus aliquid propter teſtimonium alienum, ex ſuo genere admittitur à natura ſolum in ſupplementum cognitionis, qua illud cognoſcamus per nos ipſos, vt probatum eſt in primo fundamento; ergo fides non poteſt coniungi cum cognitione euidenti eiuſdem obiecti materialis. Confirmatur ſolutio, & retorquetur argumentum. Nam licet in Chriſto cum ſcientia beata, & infuſa detur ſimul ſcientia acquiſita, tamen non datur fides; ergo ſignum eſt, quod licet ſcientia acquiſita, & imperfecta poſſit coniungi cum ſcientia beata, quæ eſt perfectiſſima, tamen fides non poteſt coniungi cum ſcientia beata, & euidenti; alioquin ſicut in Chriſto datur ſcientia acquiſita, ſic deberet etiam dari fides.

26. Ad 7. diſtinguo maiorem: *Accedentem ad Deum oportet credere, quod Deus eſt, & quod remunerator eſt*, remuneratione purè naturali, nego; remuneratione ſupernaturali, concedo: diſtinguo eodem pacto minorem; & nego conſequentiam. Apoſtolus verbis citatis loquitur de neceſſitate fidei, quam definiuerat; ſed definiuerat fidem, quæ eſt fundamentum ſpei, & conſequenter charitatis; fides autem, quæ eſt fundamentum ſpei, eſt, qua creditur, Deum eſſe authorem ſupernaturalium, & eſſe remuneratorem præmio ſupernaturali; ergo dum dicit, *accedentem ad Deum oportet credere, quod Deus eſt, & quod remunerator eſt*, ſignificat per fidem credendum eſſe Deum eſſe authorem ſupernaturalium, ac remuneratorem præmio ſupernaturali; ſed quod Deus ſit author ſupernaturalium, & remunerator præmio ſupernaturali, non eſt euidens lumine naturæ, ſed eſt obſcurum; ergo quod ab Apoſtolo proponitur, vt credendum, non eſt euidens, ſed obſcurum.

27. Dum opponitur, quod de diuina exiſtentia haberent maiorem certitudinem ſimplices, quam docti, nego ſequelam: nam docti habent de diuina exiſtentia, licet non eodem tempore, vtramque certitudinem, ſcientiæ nimirum, & fidei. Cum igitur diuina exiſtentia ita illis proponitur per demonſtrationem, vt conuincantur, & neceſſitentur ad illam affirmandam ſine vlla dubitatione, tunc de illa habent in actu ſecundo ſolum certitudinem, & euidentiam ſcientiæ inferiorem certitudine fidei; cum autem diuina exiſtentia ità illis proponitur, vt poſſint de ea imprudenter dubitare, vt cum Dauid in perſona puſil-

lo-

ſorum dicebat: *Mei autem penè moti ſunt pedes, quia zelaui ſuper iniquos, pacem peccatorum videns* Pſal. 72. tum habent de diuina exiſtentia certitudinem fidei maiorem certitudine ſcientiæ; ergo abſolutè docti ſunt melioris conditionis, quam ſimplices, & indocti: nam de exiſtentia Dei habent, licet non pro eodem tempore, vtramque certitudinem, fidei nimirum coniunctam cum obſcuritate, & ſcientiæ coniunctam cum euidentia. Addo, quod ſapientes de diuina exiſtentia, in quantum includitur in hoc complexo obſcuro, *Deus eſt remunerator præmio ſupernaturali*, habent ſolam certitudinem fidei, non autem ſcientiæ.

28. Ad 8 Si S. Paulus vidit eſſentiam Dei, & retinebat memoriam eorum, quæ viderat, non poterat illa credere per fidem, ſed illis aſſentiebatur per lumen ſupernaturale multo perfectius, hoc eſt per memoriam de viſione Dei. Quod autem eorum, quæ nos vidiſſe recordamur, non detur fides, docet expreſsè Auguſtinus Epiſt. 112. cap. 2. vbi cum dixiſſet ea ſolum credi, quæ abſunt à ſenſibus noſtris externis, & internis, addit, quod etiam ea, quæ nos aliquo ſenſu interno, vel externo vidiſſe recordamur, non credimus, dicens. *Nec quis dixi ea credi, quæ abſunt à ſenſibus noſtris, ſic accipiatur, vt inter ea deputentur, quæ aliquando vidimus, & nos vidiſſe retinemus, certique ſumus, quamuis tunc non præſto ſint, cum recoluntur à nobis. Neque enim inter credita, ſed inter viſa deputantur, & ideò nota ſunt, non quia fidem adhibemus alijs teſtibus, ſed quia nos vidiſſe ſine dubio recordamur, & ſcimus.* Addo, quod licet Paulus non poſſet credere quæ recordabatur ſe vidiſſe in eſſentia diuina, potuiſſet tamen credere quæ in eſſentia diuina non viderat, vel non recordabatur ſe vidiſſe.

QVAESTIO CXXXIV.

Vtrum cum actu fidei poſſit coniungi actus opinionis circà idem obiectum materiale totale, vel partiale?

1. Videtur, quod poſſit: primò quia cum poſſunt coniungi duæ cauſæ adæquatæ duorum effectuum, poſſunt etiam coniungi tales effectus; ſed cum cauſa adæquata actus fidei poteſt in intellectu coniungi cauſa adæquata actus opinionis circa idē obiectū materiale totale; ergo actus fidei poteſt coniungi cum actu opinionis circa idem obiectum materiale totale. Probatur minor: nam ſyllogiſmus conſtans ex his præmiſſis fidei: *Deus eſt veritas infallibilis, adeoque quidquid dicit eſt verum*: *Deus dicit mundum non fuiſſe ab æterno*, eſt cauſa adæquata actus fidei, quo credimus mundum non fuiſſe ab æterno: ſyllogiſmus conſtans ex his præmiſſis probabilibus, *quod dicunt ſapientes plerumque eſt verum: multi ſapientes dixerunt, mundum non fuiſſe ab æterno*, eſt cauſa adæquata actus opinionis, quo opinemur mundum non fuiſſe ab æterno; ſed illi duo ſyllogiſmi poſſunt coniungi in eodem intellectu; ergo &c.

2. Secundò cum imperfectum eſt diſpoſitio ad perfectum, poteſt coniungi cum perfecto: ex. gr. quia prima apprehenſio eſt cognitio imperfecta diſponens ad iudiciū, quod eſt cognitio perfecta, prima apprehenſio poteſt coniungi cum iudicio; ſed actus fidei humanæ, quo credimus veram eſſe noſtram religionem propter authoritatem humanam Eccleſiæ, in quantum eſt communitas humana, & propter motiua credibilitatis, eſt diſpoſitio ad actum fidei diuinæ, quo credimus veritatem noſtræ religionis propter authoritatem diuinam, vt dictum eſt quæſtione 119. in reſponſione ad 3. quæſitum; ergo actus fidei humanæ poteſt coniungi cum actu fidei diuinæ circà idem obiectum materiale, hoc eſt circà veritatem noſtræ religionis: ſed actus fidei humanæ, cum nitatur motiuo fallibili, eſt opinatiuus; ergo actus opinatiuus poteſt coniungi cum actu fidei diuinæ circa idem obiectum materiale.

3. Tertiò eatenùs actus opinionis non poſſet coniungi cum actu fidei diuinæ circa idem obiectum materiale, quatenùs actus opinionis non poſſet dari ſine actuali dubitatione, & formidine circa ſuum obiectum materiale, actus autem fidei excluderet eſſentialiter actualem dubitationem, & formidinem circa ſuum obiectum materiale; ſed actus opinionis poteſt dari ſine actuali dubitatione, & formidine circa ſuum obiectum materiale; ergo &c. Probatur minor: nam actus opinionis differt ab actu ſcientiæ per hoc ſolū, quod actus ſcientiæ excludit formidinem, actus opinionis formidinem non excludit, eo pacto, quo peccatum mortale, & veniale differunt per hoc, quod peccatum mortale excludit gratiam, veniale non excludit gratiam; ſed peccatum veniale non excludens gratiam poteſt coniungi cum peccato mortali excludente gratiam; ergo actus opinionis non excludens dubitationem, & formidinem, poteſt coniungi cum actu fidei, vel ſcientiæ, excludente dubitationem, & formidinem. Quod autem actus opinionis non ſolum non excludat formidinem, ſed illam includat, & trahat eſſentialiter, vel ſaltem naturaliter, gratis aſſumitur, & non probatur.

4. Quartò Mathematicus cum paralogizans exiſtimat ſe demonſtraſſe aliquam propoſitionem, quam verè non demonſtrauit, aſſentitur illi propoſitioni ſine vlla dubitatione, & formidine; ſed aſſentitur per actum opinionis, præſertim ſi propoſitio illa ſit falſa: nam propoſitioni falſæ non poſſumus aſſentiri per alium actum, quam opinionis; ergo dari poteſt actus opinionis ſine actuali formidine, ac proinde poteſt coniungi cum actu fidei.

5. Quintò ſi actus opinionis non poſſet dari ſine actuali formidine, & dubitatione,

 ſicut

ſicut cum aduertimus aliquid eſse de fide, non poſsumus de illo dubitare, quin peccemus contra fidem, ſic non poſsemus licitè illi aſſentiri per actum opinionis; ſiquidem eo ipſo de eius veritate dubitaremus, & formidaremus.

6. Sextò ex dictis quæſtione 32. actus ſcientiæ, & fidei circa idem obiectum materiale partiale poſsunt coniungi; ergo etiam actus fidei, & opinionis circa idem obiectum materiale partiale poſsunt coniungi.

7. Reſpondeo plures poſse diſtingui quæſtiones. Prima eſt, vtrum actus opinionis includens actualem, & abſolutam formidinem, ac dubitationem de ſuo obiecto materiali, poſſit coniungi cum actu fidei circa idem obiectum materiale totale, vel partiale?

8. Reſpondendum negatiuè cum Ariſtotele 1. Poſter. textu 44. quem ſequuntur omnes. Ratio eſt, quia ſicut intellectus, cum affirmat aliquod obiectum, non poteſt illud in eodem inſtanti negare, neque per eumdem, neque per diuerſum actum; ſic cum eſt certus de aliquo obiecto, non poteſt pro eodem inſtanti de eo dubitare, vel formidare, neque per eumdem, neque per diuerſum actum; ſed per actum fidei intellectus eſt certus de obiecto, non ſolum totali, ſed etiam partiali; ex. gr. per actum fidei, quo credimus Deum eſse trinum, & vnum, ſumus certi etiam de hoc obiecto partiali, *Deus eſt trinus*; ergo cum habemus actum fidei, non poſsumus pro eodem inſtanti habere actum opinionis, quo actu dubitemus, vel formidemus de obiecto totali, vel partiali.

9. Hinc ſequitur actum certum neque de potentia abſoluta poſse coniungi cum actu opinionis includente actualem dubitationem, vel formidinem. Ratio eſt, quia actus ſibi contradicentes non poſsunt coniungi in eodem intellectu; cuius vlterior ratio eſt, quia contradictoria ſicut non poſsunt coniungi in eſse reali, ſic nec poſsunt coniungi in eſse intentionali; ſed actus certus, & dubitans, vel formidans ſibi contradicunt: nam per actum certum dicimus, *obiectum omninò ità eſt*, per actum dubitantem, vel formidantem dicimus, *obiectum fortaſſe non ita eſt*; tales autem actus ſibi contradicunt; ergo &c.

10. Quòd actus certus, & actus dubitans, vel formidans actualiter ſibi contradicant, adeoque ſint inconiungibiles, probat Ariſtoteles 1. Poſter. textu 44. ex eoque S. Thomas in Commentario, & 2. 2. quæſt. 1. artic. 5. ad 3. quia per actum certum dicimus obiectũ non poſse aliter ſe habere, per actum dubitantem dicimus obiectum poſse aliter ſe habere: contradictoria autem ſunt, quod idem obiectum poſſit, & non poſſit aliter ſe habere. Vt hæc ratio habeat vim, non debet ità intelligi, vt dicat, actum certum affirmare obiectum ſecundùm ſe non poſſe aliter ſe habere, ac proindè non eſſe contingens. Nam cum per actum certum affirmamus obiectum contingens, affirmamus ſimul illud ſecundum ſe poſſe aliter ſe habere; ex. gr. cum certiſſimè affirmo me exiſtere, affirmo me contingenter exiſtere, adeoque ità exiſtere, vt poſſim non exiſtere. Similiter cum per actum formidoloſum, & incertum affirmamus obiectum neceſſarium, affirmamus obiectum non poſſe aliter ſe habere ſecundùm ſe, & tamen dubitamus, an aliter ſe habeat: ex. gr. dum affirmo probabiliter diuinam eſſentiam neceſſariò virtualiter intrinſecè diſtingui à perſonalitatibus, affirmo diuinam eſſentiam ità diſtingui à perſonalitatibus, vt non poſſit non diſtingui, & tamen dubito, vtrùm ſic diſtinguatur. Debet igitur id ità intelligi, vt per actum certum dicamus, nullum obiectum apparens tali gradu apparentiæ, qua apparet id, quod certò affirmamus, poſſe aliter ſe habere, ac appareat; per actum autem formidantem, ac dubitantem dicamus, aliquod obiectum apparens tali gradu apparentiæ, quo apparet id, quod dubitanter affirmamus, poſſe aliter ſe habere, ac appareat. Vtrum autem certitudo conſiſtat in hoc, vt affirmemus obiectum non poſſe aliter ſe habere in ſenſu explicato, dubitatio, vel formido conſiſtat in hoc, vt affirmemus obiectum poſſe aliter ſe habere in ſenſu explicato, explicabitur infrà. In præſentia ad probandam concluſionem non vſus ſum hac ratione, ſed duabus rationibus allatis, quæ ſunt faciliores.

11. Secunda quæſtio eſt, vtrùm actus fidei poſſit coniungi cum actu, quo de obiecto materiali credito dubitemus, & formidemus, non quidem abſolutè, ſed cum quadam reſtrictione, & veluti conditione, hoc eſt, quantum eſt ex motiuo merè probabili; ex. gr. vtrùm cum actu fidei, quo firmiſſimè credimus mundum non fuiſſe ab æterno, poſſit coniungi actus, quo dicamus; *quantum eſt ex rationibus philoſophicis, mundus fortaſsè fuit ab æterno*.

12. Reſpondeo affirmatiuè. Ratio eſt, quia per illum actum non dubito abſolutè, an mundus fuerit ab æterno, ſed ſolum dubito, vtrùm rationes philoſophicæ efficaciter probent mundum non fuiſſe ab æterno, immò potiùs aſſero rationes philoſophicas efficaciter, & certò id non probare; ſed licet ego certiſſimè credam mundum non fuiſſe ab æterno, poſſum dubitare, vtrum hæc veritas efficaciter, & certò probetur rationibus purè philoſophicis; ergo &c. Rurſus per illum actum non dubito abſolutè, vtrum mundus fuerit ab æterno, ſed dubito ſolum conditionatè, hoc eſt ſum paratus, & determinatus ad dubitandum, & formidandum pro caſu, pro quo temporalitas mundi ſuaderetur mihi ſolis rationibus philoſophicis, non autem ſuaderetur teſtimonio Dei; ſed non repugnat, vt ego certiſſimè credam propter teſtimonium diuinum, mundum non fuiſſe ab æterno, & ſimul ſim paratus, & determinatus ad dubitandum de æternitate mundi pro caſu,

pro

pro quo hæc veritas non ſuaderetur teſtimonio diuino, ſed ſolis rationibus philoſophicis; ergo &c. Explicatur exemplo. Nam licet aliquis ſit certus regem Hiſpaniæ abſolutè eſſe potentiorem ſingulis ſuis ſubditis, poteſt dubitare, vtrum Rex Hiſpaniæ præcisè, in quantum eſt dominus alicuius paruæ ciuitatis, ſit potentior aliquibus ſuis ſubditis; nám per hunc actum dubitat ſolum, vtrum dominium talis ciuitatis ſecundum ſe præcisè ſufficiat ad reddendum Regem Hiſpaniæ potentiorem ſingulis ſuis ſubditis, paratus dubitare, vtrùm eſſet potentior ſingulis ſuis ſubditis pro caſu, pro quo eſſet dominus illius tantum ciuitatis; ergo à pari &c.

13. Tertia quæſtio eſt, vtrum actus, qui aſſentitur adæquatè obiecto propter motiuũ merè probabile, & fallibile cognitum vt tale, dari poſſit ſine actuali formidine, & dubitatione de ſuo obiecto materiali; ex. gr. vtrum actus, quo quis adæquatè credit mundum non fuiſſe ab æterno propter ſolas rationes philoſophicas, quas cognoſcit vt merè probabiles, & fallibiles, poſſit dari ſine actuali dubitatione, & formidine de exiſtentia mundi ab æterno?

14. Reſpondeo negatiuè. Probatur primò: nam impoſſibile eſt, vt quod nititur adæquatè fundamento inſtabili, & fluctuante, actu non fluctuet; ſed actus nitens adæquatè motiuo fallibili cognito vt fallibili, nititur adæquatè fundamento fluctuante, cognito vt fluctuante: ſiquidem motiuum eſt fundamentum, quo nititur aſſenſus; ergo impoſſibile eſt, vt aſſenſus, qui nititur adæquatè motiuo fallibili cognito vt fallibili, actu non fluctuet; ſed fluctuatio aſſenſus conſiſtit in dubitatione, & formidine, quibus ità aſſentitur, vt dicat *fortaſsè non ita eſt*; ergo &c.

15. Poſſet primò dici ſufficere, vt actus fluctuet, & formidet radicaliter.

16. Sed contra eſt, quia quod nititur adæquatè fundamento fluctuante, non poteſt actu, & formaliter non fluctuare; ergo aſſenſus nitens adæquatè motiuo, quod cognoſcitur vt fallibile, & fluctuans, non poteſt formaliter, & actu non fluctuare, dicendo, *fortaſsè non ità eſt*. Secundò aſſenſus, qui nititur motiuo certo, & euidenti cognito vt certo, & euidenti, non ſolum radicaliter, ſed formaliter, & actualiter eſt certus, & euidens; ergo aſſenſus nitens adæquatè motiuo fallibili, & fluctuante cognito vt fallibili, & fluctuante, non ſolum radicaliter, ſed formaliter, & actualiter fluctuat, & formidat, ne fortè res aliter ſe habeat. Probatur conſequentia: nam licèt poſſit contingere, vt quod nititur adæquatè fundamento ſtabili, & non fluctuante, tamen fluctuet, & dilabatur, eo pacto, quo domus adæquatè nitens fundamento ſtabiliſſimo, tamen poteſt fluctuare, & dilabi propter debilitatem parietum, tamen impoſſibile eſt, vt quod nititur adæquatè fundamento fluctuante, non fluctuet actu; ergo ſi aſſenſus nitens adæquatè motiuo certo cognito vt certo, non poteſt non eſſe formaliter, & actu certus, á fortiori aſſenſus nitens adæquatè motiuo fluctuante, non poteſt non eſſe formaliter, & actu fluctuans, & formidans. Ratio à priori eſt, quia licet poſſit impediri, ne effectus procedens à cauſa perfecta ſit perfectus; aliquando enim effectus per accidens deficit à perfectione cauſæ, eo pacto, quo per accidens ex homine naſcitur monſtrum; tamen eſt impoſſibile, vt effectus procedens adæquatè à cauſa imperfecta non ſit imperfectus imperfectione proportionali; ex. gr. eſt impoſſibile, vt ambulatio procedens à tibia clauda, non ſit defectuoſa, & claudicans; ergo aſſenſus adæquatè procedens à motiuo claudicante cognito vt claudicante non poteſt non claudicare, & formidare.

17. Poſſet ſecundò reſponderi, quod ſicut aſſenſus nitens motiuo certo habet perfectionem certitudinis, ſic aſſenſus nitens adæquatè motiuo incerto, & fluctuante caret perfectione certitudinis, & eſt incertus negatiuè; at non eo ipſo habet poſitiuam imperfectionem formidinis, & dubitationis, per quam ſit poſitiuè incertus, formidans, & dubitans.

18. Sed contrà; nam motiuum fallibile cognitum vt fallibile ſicut ex ſe mouet ad aſſenſum incertum negatiuè, hoc eſt carentem perfectione certitudinis, ſic mouet ad aſſenſum incertum poſitiuè, hoc eſt habentem imperfectionem dubitationis, & formidinis; ergo ſicut motiuum fallibile, ſi moueat adæquatè, non poteſt mouere ad actum, qui non ſit negatiuè incertus, ſic non poteſt mouere ad actum, qui non ſit poſitiuè incertus, & formidans de obiecto propter fallibilitatem motiui. Confirmatur, & explicatur: nam bonum mixtum malo cognitum vt tale non poteſt mouere ad amorem, & complacentiam boni, qui non habeat admixtam poſitiuam diſplicentiam mali, cum quo bonum apparet coniunctum; ergo motiuum fallibile cognitum vt fallibile non poteſt adæquatè mouere ad aſſenſum obiecti materialis, qui aſſenſus non habeat admixtam poſitiuam formidinem de falſitate talis obiecti propter fallibilitatem motiui adæquati. Hinc reijcitur doctrina dicentium, quod cum intellectus aſſentitur alicui obiecto cum actuali formidine, & dubitatione, formido, & dubitatio diſtinguuntur ab aſſenſu. Nam ſicut cum amamus bonum mixtum malo, amor, & complacentia boni habet ſecum identificatam diſplicentiam mali: ſic cum aſſentimur obiecto cum formidine oppoſiti, aſſenſus habet ſecum identificatam formidinem oppoſiti: & ſicut bonum mixtum malo cognitum vt tale non poteſt adæquatè mouere ad complacentiam, quæ non habeat ſecum identificatam diſplicentiã, ſic motiuum fallibile cognitum vt fallibile non poteſt adæquatè mouere ad aſſenſum, qui non habeat ſecum identificatam formidinem

nem

nem oppoſiti. Rurſus ſicut voluntas amans bonum mixtum malo non habet libertatem ad amandum bonum ſine vlla diſplicentia mali, ſic non habet libertatem faciendi, vt intellectus, dum aſſentitur obiecto adæquatè propter motiuum fallibile cognitum vt fallibile, aſſentiatur ſine formidine actuali de oppoſito. Neque enim voluntas habet plus dominij in actus intellectus, quam in actus proprios. Demum ſicut vt actus nitens motiuo incerto non habeat incertitudinẽ negatiuã, nõ ſolũ requiritur, vt nõ nitatur adæquatè motiuo incerto, ſed vt etiam nitatur motiuo certo; ſic vt actus nitens motiuo incerto, & fallibili careat poſitiua incertitudine, & formidine, requiritur, vt nitatur non ſolum motiuo fallibili, & incerto, ſed etiam infallibili, & certo.

19. Probatur ſecundò concluſio. Nam repugnat, vt aſſenſus careat formidine actuali, ſi innitatur adæquatè motiuo ex ſe inductiuo formidinis, & ex ſe inepto ad formidinem impediendam; ſed motiuum fallibile cognitum vt fallibile tale eſt; ergo eſt impoſſibile, vt aſſenſus nitens adæquatè motiuo fallibili cognito vt fallibili careat formidine actuali. Confirmatur: nam repugnat, vt ſi aſſenſus adæquatè nititur motiuo ex ſe inductiuo formidinis, à tali aſſenſu excludatur formido ab alio motiuo, quo non nititur aſſenſus; eo pacto, quo eſt impoſſibile, vt ſi domus nititur adæquatè fundamento fluctuante, adeoque ex ſe inductiuo fluctuationis in domo, fluctuatio excludatur à domo ab alio fundamento, cui domus non nititur; ſed aſſenſus opinatiuus niteretur adæquatè motiuo fallibili cognito vt fallibili, adeoque ex ſe inductiuo formidinis; ergo impoſſibile eſt, vt motiuum certum, cui aſſenſus opinatiuus non nititur, excludat ab aſſenſu opinatiuo formidinem: ſed motiuum fidei certum, cui aſſenſus opinatiuus non nititur, excluderet à tali aſſenſu formidinem; ergo &c. Probatur aſſumptum. Motiuum enim inducens certitudinem excluſiuam formidinis ab aliquo actu, excludit ab illo formidinem, eo pacto, quo cauſa inducens lucem excludit tenebras: ſed motiuum fidei inducit certitudinem excludentem formidinem ab actu opinatiuo coexiſtente actui certo; ergo excludit formidinem ab actu opinatiuo.

20. Quarta quæſtio eſt, vtrum cum aſſenſu fidei poſſit circa idem obiectum materiale totale, vel partiale coniungi aſſenſus nitens adæquatè motiuo fallibili cognito vt fallibili.

21. Reſpondeo negatiuè. Probatur ex dictis. Nam cum actu fidei certo non poteſt coniungi actus includens actualem formidinem, & dubitationem circa idem obiectum materiale totale, vel partiale; ſed actus nitens adæquatè obiecto fallibili cognito vt fallibili includit neceſſario actualem formidinem, & dubitationem circa ſuum obiectum materiale, vt probatum eſt in reſponſione ad 3. quæſtionem; ergo &c.

22. Quinta quæſtio eſt, vtrum cum actu fidei poſſit coniungi actus, qui eidem obiecto materiali aſſentiatur propter motiuum fallibile cognitum vt fallibile, ſed ità, vt de obiecto materiali non formidet actu, quia aliquo pacto nititur etiam motiuo infallibili fidei.

23. Reſpondeo probabile eſſe, quod poſſit. Probatur. Nam eatenus cum actu fidei certo non poteſt coniungi actus aſſentiens eidẽ obiecto materiali propter ſolum motiuum fallibile cognitum vt fallibile, quatenus talis actus eo ipſo deberet actu formidare; ſed ſi nitatur etiam motiuo infallibili non debet actu formidare, eo pacto, quo domus nitens fundamento fluctuante, ſi nitatur etiam alio fundamento ſolido, ac potente impedire fluctuationem, poteſt actu non fluctuare; ergo &c. Intellectus igitur, dum credit mundum non fuiſſe ab æterno propter authoritatem Dei, poteſt ſimul iudicare mundum non fuiſſe ab æterno propter rationes philoſophicas fallibiles cognitas vt fallibiles, dubitaturus de hoc, niſi adeſſet etiam motiuum fidei, ac de facto non dubitans, quia adeſt etiã motiuum infallibile diuinæ authoritatis. Talis autem actus niteretur motiuo opinionis, coadiuuante motiuo fidei, adeoque primariò niteretur motiuo opinionis, ſecundariò motiuo fidei: & quia niteretur primariò motiuo opinionis, eſſet aſſenſus debilis, quia niteretur ſecundariò motiuo fidei, vt adiuuante motiuum opinionis, eſſet aſſenſus actu non formidans.

24. Infertur primò, quod hic actus neque eſſet actus fidei, neque actus opinionis, ſed eſſet actus tertiæ ſpeciei mediæ, eo pacto, quo Lyciſca neque eſt canis, neque lupus, ſed eſt animal ſpeciei mediæ inter canem, & lupum.

25. Infertur ſecundò, quod ſicut ad hunc actum concurrit motiuum opinionis, adiuuante motiuo fidei, ſic concurrit lumen naturale, adiuuante lumine ſupernaturali fidei. Rurſus ſicut canis per ſe non poteſt generare niſi canem, per accidens poteſt generare Lyciſcam, quod eſt animal medium inter canẽ, & lupum, ſic lumen fidei per ſe non poteſt producere niſi actum fidei, per accidens poteſt etiam concurrere ad actum medium.

26. Infertur tertiò talem actum non fore naturalem, ſed metaphyſicè ſupernaturalem. Ratio eſt, quia actus, ad quem non ſufficit lumen naturale, eſt metaphyſicè ſupernaturalis. Licet autem inter fidem, & opinionem detur ſpecies media, quæ neque ſit fides, neque opinio, tamen inter actum naturalem, & ſupernaturalem non datur actus ſpeciei mediæ, qui neque ſit naturalis, neque ſupernaturalis; ſiquidem actus, qui non eſt naturalis, quia ad ipſum non ſufficit lumen naturale, eo ipſo eſt ſupernaturalis.

27. Sexta quæſtio eſt, vtrum cum actu fidei

fidei poſſit coniungi actus, qui nitatur motiuo fallibili, non cognito vt fallibili, ſed exiſtimato infallibili.

28. Reſpondeo negatiuè. Ratio eſt, quia ſolum motiuum infallibile poteſt mouere ad aſſenſum ſine vlla prorſus formidine, ſicut ſolum motiuum infallibile poteſt mouere ad aſſenſum poſitiuè certum; motiuum autem fallibile non poteſt mouere ad aſſenſum ſine vlla prorſus formidine, ſicut non poteſt mouere ad aſſenſum poſitiuè certum; ſed actus fidei excludit omnem prorſus formidinem; ergo cum actu fidei non poteſt coniungi actus, quo intellectus aſſentiatur eidem obiecto materiali adæquatè propter motiuum fallibile. Nec dicas, quod tale motiuum exiſtimatur infallibile, ideòque poteſt mouere ad aſſenſum ſine vlla prorſus formidine. Nam motiuum fallibile non poteſt exiſtimari infallibile, niſi per aſſenſum falſum, & incertum, adeòque formidantem de fallibilitate talis motiui; ſed cum quis aſſentitur obiecto adæquatè propter motiuum, quod ità exiſtimat infallibile, vt formidet, ne fortè ſit fallibile, eo ipſo habet etiam aliquam ſaltem leuiſſimam formidinem de obiecto, cui aſſentitur; ergo &c. Vt igitur aſſenſus, quo aſſentimur obiecto propter motiuum fallibile exiſtimatum infallibile careat omni formidine, ac proindè ſit coniungibilis cum fide, debet niti etiam motiuo fidei, vt dictum eſt in reſponſione ad quintam quæſtionem.

29. Ex allata doctrina conciliari poſſunt quædam authoritates S. Thomæ, quæ videntur oppoſitæ. Nam 2. 2. quæſt. 1. art. 5. ad 4. docet expreſsè opinionem non poſſe coniungi cum ſcientia, vel fide circa idem obiectum materiale, dicens. *Scientia enim cum opinione eſſe non poteſt ſimpliciter de eodem, quia de ratione ſcientiæ eſt, quod id, quod ſcitur, exiſtimetur eſſe impoſſibile aliter ſe habere; de ratione autem opinionis eſt, quod id, quod eſt opinatum, exiſtimetur poſſibile aliter ſe habere; ſed id, quod fide tenetur, propter fidei certitudinem exiſtimatur etiam impoſſibile aliter ſe habere.* At 3. parte, quæſt. 9. art. 3. ad 2. docet, quod opinio cauſata per ſyllogiſmum dialecticum eſt via ad ſcientiam, & tamen acquiſita ſcientia, poteſt manere cognitio cauſata per medium dialecticum; & 1. 2. qu. 67. art. 3. docet, poſſe hominem eandem concluſionem obiectiuam cognoſcere ſimul per medium probabile, & per medium demonſtratiuum.

30. Dicendum, quod S. Thomas docet cum actu ſcientiæ, & fidei non poſſe coniungi actum opinionis includentis actualem formidinem; & quia actus nitens adæquatè motiuo fallibili, & dialectico includit actualem formidinem; ideò docet cum actu ſcientiæ, vel fidei non poſſe coniungi actum nitentem adæquatè motiuo fallibili, & dialectico. At concedit cũ actu fidei, & ſcientiæ poſſe coniungi cognitionem, quæ ita principaliter nitatur motiuo fallibili, & dialectico, vt etiam aliquo pacto nitatur, vel confirmetur motiuo infallibili ſcientiæ, vel fidei, excludente à tali actu formidinem actualem. Quod hæc ſit mens D. Thomæ, colligitur ex verbis ipſius. 3. enim parte, quæſt. 9. artic. 3. ad 2. dicit: *Similiter opinio ex ſyllogiſmo dialectico cauſata eſt via ad ſcientiam, quæ per demonſtrationem acquiritur: quæ tamen acquiſita, poteſt remanere cognitio, quæ eſt per ſyllogiſmum dialecticum, quaſi conſequens ſcientiam demonſtratiuam, quæ eſt per cauſam, quia ille, qui cognoſcit cauſam, ex hoc magis poteſt cognoſcere ſigna probabilia, ex quibus procedit dialecticus ſyllogiſmus; & ſicut in Chriſto ſimul cum ſcientia beatitudinis manet ſcientia indita, non quaſi via ad beatitudinem, ſed quaſi per beatitudinem confirmata.* Poteſt igitur ex doctrina S. Thomæ cum fide, & ſcientia manere actus nitens motiuo probabili, ſed perfectus, & confirmatus per ſcientiam, vel fidem, quia nimirum aliquo pacto nititur, & cõfirmatur motiuo infallibili ſcientiæ, vel fidei, vt explicatum eſt.

31. Ad 1. diſtinguo maiorem: cum poſſunt coniungi plures cauſæ adæquatæ effectuum compoſſibilium, poſſunt coniungi tales effectus, concedo: effectuum incompoſſibilium, nego: diſtinguo eodem pacto minorem; & nego conſequentiam. In quolibet liberè operante coniunguntur cauſæ adæquatæ actuum oppoſitorum, & tamen actus oppoſiti non poſſunt coniungi, puta amor, & odium eiuſdem obiecti, quia ſunt mutuò incompoſſibiles; ergo vt duo effectus poſſint coniungi, non ſufficit, vt cauſæ adæquatæ poſſint coniungi, ſed requiritur, vt ipſi effectus non ſint incompoſſibiles, & oppoſiti; ſed actus opinionis, vtpotè includens actualem formidinem, eſt incompoſſibilis cum actu fidei, & cum omni actu certo circa idem obiectum materiale, vt probatum eſt; ergo licèt ſyllogiſmus fidei poſſit coniungi cum ſyllogiſmo probabili, tamen actus fidei certus non poteſt coniungi cum actu opinionis circa idem obiectum materiale. Confirmatur; nam ſyllogiſmus merè probabilis, ac actu dubitans, ac formidans de veritate præmiſſarũ eſt cauſa adæquata concluſionum actu dubitantium de ſuo obiecto materiali, & tamen talis ſyllogiſmus poteſt coniungi cum ſyllogiſmo fidei, concluſio autem actu formidans non poteſt coniungi cum actu fidei circa idem obiectum materiale, vt fatentur aduerſarij; ergo doctrina, & diſtinctio tradita admittenda eſt etiam ab aduerſarijs. Addo, quod ſicut tractio, qua ego traho baculum ex. gr. ad vnam partem, puta ad partem orientalem, eſt cauſa adæquata motus baculi ad partem orientalem pro caſu, pro quo baculus non trahatur æquali, vel maiori vi ad aliam partem, puta ad occidentalem: pro caſu verò, pro quo baculus trahatur æquali, vel maiori vi ad partem occidentalem, non eſt cauſa adæquata motus ad partem orientalem, adeòque cauſa adæquata motus ad partem orientalem completur per negationem tractionis æqualis ad alteram partem

tem : ſic ſyllogiſmus probabilis pro caſu, pro quo non adeſt ſyllogiſmus fidei, & imperium voluntatis determinans ad aſſenſum certum, eſt cauſa adęquata concluſionis probabilis; pro caſu autem, pro quo intellectus per ſyllogiſmum fidei, & per imperium voluntatis determinatur ad aſſenſum certum, non eſt cauſa adæquata aſſenſus probabilis circà idem obiectum materiale, adeòque cauſa adæquata aſſenſus opinatiui vltrà ſyllogiſmum probabilem includit negationem determinationis ad actum certum circà idem obiectum materiale,

32. Ad 2. nego maiorem vniuerſaliter ſumptam, vel claritatis gratia illam diſtinguo: cum imperfectum eſt diſpoſitio merè tranſiens, & per modum viæ ad perfectum, poteſt coniungi cum perfecto, nego maiorem; ſi ſit diſpoſitio permanens, concedo: diſtinguo eodem pacto minorem; & nego conſequentiam. Plures formæ imperfectæ ſunt diſpoſitiones merè tranſeuntes ad formas perfectas, ac proinde non poſſunt coniungi cum formis perfectis: ex.gr. forma oui, quæ eſt imperfecta, eſt diſpoſitio tranſiens ad formam perfectam pulli, ideòque eſt incompoſſibilis cum forma perfecta pulli in eadem materia: idemque proportionaliter dic de formis omnium ſeminum. Dubitatio actualis eſt incompoſſibilis cum certitudine, licèt ſit diſpoſitio ad inueniendam certitudinem; ſiquidem intellectus per hoc, quod bene dubitet, & ſuſpicetur, diſponitur ad acquirendam certitudinem de rebus. In caſu noſtro fides humana, & omnis actus opinatiuus nitens motiuo merè probabili, licet ſit diſpoſitio ad actum certum, tamen quia includit aliquam formidinem actualem, non poteſt coniungi cum actu certo circa idem obiectum materiale. Apprehenſio è conuerſo poteſt, ac debet coniungi cum iudicio, quia non eſt diſpoſitio tranſiens, ſed permanens: ſiquidem non poſſumus ferrè iudicium de eo, quod eodem inſtanti non apprehendamus, ſicut non poſſumus velle quod eodem tempore non cognoſcamus.

33. Ad 3. concedo maiorem, & nego minorem. Ad probationem nego maiorem, ac dico, quod actus opinionis, & fidei differunt per hoc, quod actus fidei excludit formidinem, actus autem opinionis vtpotè nitens motiuo fallibili, formidinem non ſolum non excludit, ſed etiam includit, vt probatum eſt ex profeſſo.

34. Dices: peccatum veniale differt à mortali per hoc, quod peccatum mortale excludat gratiam, veniale gratiam non excludat, licèt nec includat; ergo actus opinatiuus differt à certo per hoc, quod aſſenſus certus excludat formidinem, aſſenſus opinatiuus non excludat, licet neque includat.

35. Reſpondeo, nego conſequentiam. Diſparitas eſt, quia peccatum veniale differt à mortali per hoc, quod peccatum mortale eſt grauis offenſa Dei, adeòque excludit gratiam, & amicitiam diuinam, peccatum autem veniale eſt leuis tranſgreſſio legis; ſed ex hoc, quod peccatum veniale ſit leuis ſolum tranſgreſſio legis, ſequitur quidem, quòd non excludat gratiam, at nullo pacto ſequitur, quòd gratiam includat; ergo &c. At actus opinatiuus differt à certo per hoc, quod actus opinatiuus nititur adæquatè fundamento, & motiuo fluctuante; ſed ex hoc, quod actus nitatur adæquatè fundamento, & motiuo fluctuante, ſequitur, vt non ſolum non excludat fluctuationem, & formidinem, ſed vt illam includat, & actu fluctuet, vt probatum eſt; ergo &c.

36. Ad 4. nego maiorem. Cum Mathematicus aliquam propoſitionem non demonſtrauit, non poteſt habere certitudinem, ſed ſolum opinionem de hoc, quòd illam demonſtrauerit, ſiquidem de falſis non poteſt haberi certitudo, ſed ſola opinio; ſed opinio cum nitatur motiuo fluctuante, & fallibili, ſemper includit aliquam ſaltem leuiſſimam, & vix diſcernibilem fluctuationem, & formidinem; ergo Mathematicus cum falsò exiſtimat ſe aliquam propoſitionem demonſtraſſe, formidat actu, vtrum demonſtrauerit; ſed ſi formidat actu de demonſtratione, formidat actu de ijs, quæ ſe exiſtimat demonſtraſſe; ergo &c.

37. Ad 5. concedo, quòd cum aduertimus aliquid eſſe de fide, ac nos de illo non poſſe licitè formidare, non poſſumus illi aſſentiri per actum nitentem purè fallibili fundamento, ſed tenemur aſſentiri, vel per actum nitentem adæquatè motiuo infallibili fidei, vel per actum nitentem motiuo fallibili vt coniuncto cum motiuo infallibili fidei, quem actum conceſſimus eſſe poſſibilem in reſponſione ad 5. quæſt. num. 23.

38. Ad 6. concedo antecedens, & nego conſequentiam. Diſparitas eſt, quia ad fidem requiritur, & ſufficit, vt aſſentiatur obiecto ſimpliciter obſcuro; ſed complexum, cuius non omnes, ſed aliquæ ſolum partes ſint euidentes, ſimpliciter eſt obſcurum; ergo per fidem poſſumus aſſentiri complexo, cuius aliquæ partes ſint euidentes, ac proindè actus fidei poteſt coniungi cum actu euidenti circa obiectum materiale partiale. E conuerſo cùm per fidem aſſentimur alicui complexo, aſſentimur certò toti complexo, & ſingulis eius partibus, vt probatum eſt quæſt. 132. ſed repugnat, vt eidem aſſentiamur certò, & de illo formidemus actu; ergo cum actu fidei non poteſt coniungi actus opinionis de vlla parte complexi, ſiquidem talis actus includeret actualem dubitationem, & formidinem de tali parte, de qua per actum fidei eſſemus certi,

QVÆ.

QVÆSTIO CXXXV.

Vtrum, & qua libertate actus fidei ſit liber?

1. PRimò videtur, quod poſitâ conſideratione motiuorum, propter quæ religio noſtra apparet vt euidenter credibilis, non poſſimus ſuſpendere aſſenſum fidei, adeòque quod ex illa ſuppoſitione aſſenſus fidei neque ſit liber quoad exercitium. Poſita enim ſufficienti applicatione potentiæ viſiuæ, & oculi ad obiectum viſibile, non poſſumus ſuſpendere viſionem; ergo poſita applicatione intellectus ad obiectum credibile, non poſſumus ſuſpendere aſſenſum; ergo ſicut tota libertas videndi conſiſtit in hoc, vt poſſimus oculum applicare, vel non applicare obiecto viſibili, ſic tota libertas credendi conſiſtit in hoc, vt poſſimus per conſiderationem motiuorum applicare, vel non applicare intellectum obiecto credibili, & credendo.

2. Secundò videtur, quod ſaltèm actus fidei, poſita conſideratione motiuorum, non ſit liber quoad ſpecificationem. Vt enim ſit liber quoad ſpecificationem, requiritur, vt poſſimus iudicare religionem noſtram eſſe falſam; ſed poſito, quod cognoſcamus euidenter religionem noſtram eſſe prudenter credibilem, & credendam, ac non niſi imprudenter, & ſtultè poſſe aſſeri illam eſſe falſam, non poſſumus iudicare religionem noſtram eſſe falſam; ergo &c. Probatur minor: nam intellectus non poteſt ferre iudicium, quod euidenter cognoſcit eſſe prorſùs improbabile, ſtultum, & imprudens.

3. Reſpondeo circa libertatem fidei plures poſſe fieri quæſtiones. Prima eſt, vtrum actus fidei ſit liber immediatè?

4. Reſpondeo negatiuè cum omnibus fere theologis contra Durandum. Probatur: nam ſoli actus eliciti à potentia libera poſſunt eſſe immediatè liberi, ita vt procedant à principio proximo indifferenti; ſed ſola voluntas eſt potentia libera, intellectus autem eſt potentia neceſſaria, vt diſput. 21. de actibus humanis probauimus contra Durandum; ergo cum actus fidei ſit actus intellectus, non poteſt eſſe immediatè liber, ſed ſolum mediatè per denominationem ab actu voluntatis, quo liberè volumus credere.

5. Secunda quæſtio eſt, vtrum poſſimus liberè applicare, vel non applicare intellectum ad conſideranda, vel non conſideranda motiua fidei?

6. Reſpondeo affirmatiuè, vt docent omnes, & patet experientia. Addo, quod hac libertate etiam plurimi actus euidentes ſunt liberi: ex. gr. quia liberè conſidero demonſtrationes mathematicas, aſſenſus euidens concluſioni mathematicæ eſt liber: & in caſu noſtro aſſenſus, quo euidenter cognoſcimus noſtram religionem eſſe credibilem, & credendam, ſolet eſſe liber ſaltem quoad exercitium, quia auocando intellectum à conſideratione motiuorum, poſſumus impedire talem aſſenſum.

7. Tertia quæſtio eſt, vtrum poſſimus liberè non aſſentiri alicui veritati, dum apparet nobis euidenter?

8. Reſpondeo negatiuè, vt dixi etiam quæſtione 63. Logicæ, & vt patet experientia; alioquin qui commiſit homicidium ex. gr. & de eo interrogatur à Iudice, poſſet illud non fateri non ſolum Iudici, ſed etiam ſibi ipſi, ſuſpendendo aſſenſum, quo intra ſuam conſcientiam dicat ſe feciſse homicidium. Hinc ſequitur, quod cum infidelibus, & hæreticis ſufficienter proponuntur motiua noſtræ religionis, non poſsunt ſuſpendere aſſenſum, ſeu dictamen conſcientiæ, quo intellus iudicent ſe obligari ad credendam noſtram religionem. A fortiori non poſsumus negare aliquam veritatem, dum apparet euidenter.

9. Quarta quæſtio eſt, vtrum neceſſitemur ad aſsentiendum alicui veritati non apparenti euidenter, ſed ſolum probabiliter, vel credibiliter?

10. Reſpondeo negatiuè. Ratio eſt, quia intellectus nunquam neceſſitatur ad aſsenſum, niſi conuincatur; ſed ſola euidentia habet vim conuincendi intellectum; ergo &c. Hinc ſequitur, quod quia ex dictis non probatur euidenter, ſed ſolum credibiliter noſtram religionem eſse veram, intellectus non neceſſitatur ad credendum noſtram religionem eſse veram, adeòque etiam poſita cognitione euidenti de credibilitate noſtræ religionis, poſsumus non credere, ac proindè liberè credimus, ſaltem libertate quoad exercitium.

11. Quinta quæſtio eſt, vtrum vt intellectus aſſentiatur obiecto apparenti, non euidenter, ſed ſolùm probabiliter, vel credibiliter, requiratur poſitiuum imperium voluntatis, an ſufficiat, vt voluntas non impediat aſſenſum?

12. Reſpondeo probabilius eſſe, quod requiratur poſitiuum imperium voluntatis. Ratio eſt, quia intellectus, cum non conuincitur, remanet indeterminatus; ſed cum obiectum non apparet euidenter, intellectus non conuincitur; ergo cum obiectum non apparet euidenter, intellectus remanet indeterminatus; ſed cum intellectus remanet indeterminatus, vt aſſentiatur, indiget poſitiuo imperio voluntatis determinantis, eo pacto, quo potentia motiua cum eſt indeterminata ad ambulandum, vt ambulet, indiget poſitiuo imperio voluntatis; ergo &c.

13. Dices: multis obiectis ineuidentibus aſſentimur ſine imperio voluntatis; ergo &c.

14. Reſpondeo, diſtinguo antecedens: ſine poſitiuo imperio diſcernibili, tranſeat: indiſcernibili, nego. Sicut non poſſumus

exercere vllum motum ſpontaneum, puta ambulandi, fricandi barbam &c. ſine poſitiuo imperio voluntatis, & tamen talia imperia ſæpè ſunt indiſcernibilia; ſic nulli obiecto inevidenti poſſumus aſſentiri ſine imperio ſaltē indiſcernibili.

15. Addo, quod ex ſpecialibus rationibus actus fidei non poteſt elici ſine poſitiuo imperio voluntatis, vt contra opinionem, quæ tribuitur Scoto, docent communitèr theologi, quos refert Cardinalis de Lugo diſp. 10. ſect. 1. num. 3. Obiecta enim inevidentia non poſſumus credere certò, & ſuper omnia, excludendo omnem dubitationem, & formidinem, ſine imperio voluntatis; ſed per fidem theologicam obiecta inevidentia credimus certò ſuper omnia, & ſine vlla dubitatione, & formidine; ergo &c. Confirmatur; nam experiatur vnuſquiſque, vtrum abſque imperio voluntatis poſſit firmiſſimè credere, Deum eſſe trinum, & vnum.

16. Sexta quæſtio eſt, vtrum ad credendum fide theologica, requiratur, vt actus, quo volumus credere, ſit honeſtus, & ſupernaturalis?

17. Reſpondeo affirmatiuè cum communiori opinione theologorum, quos refert, & ſequitur Cardinalis de Lugo, de fide diſp. 10. ſect. 8. num. 3. Ratio eſt, quia cum actus fidei theologicæ debeat eſſe ſupernaturalis, debet imperari per imperium voluntatis eiuſdē ordinis, adeòque honeſtum, & ſupernaturale. Ideò Concilium Arauſicanum ſecundum can. 5. dicit: *ſiquis ſicut augmentum, ſic etiam initium fidei, ipſumque credulitatis affectum, non per gratiæ donum, ſed naturaliter nobis ineſſe dicit, Apoſtolicis dogmatibus aduerſarius probatur.*

18. Dices; quid ſi quis velit credere ex motiuo vanæ gloriæ, adeoque per actum peccaminoſum, & merè naturalem?

19. Reſpondeo, quod credet fide humana, ac merè naturali; & quia probabile eſt, quod ſola fides theologica poſſit vltimò reſolui in authoritatem Dei reuelantis, ideò probabile eſt, quod credet per actum, qui non reſoluatur vltimò in authoritatem Dei reuelantis, ſed in motiua humana. Voluntas porrò ſupernaturalis credendi vocari ſolet pia affectio, & pia credulitas: habitus per ſe infuſus inclinans ad volendum credere propter ipſam honeſtatem credendi, vocari ſolet habitus piæ affectionis, ſeu piæ credulitatis, & infunditur ſimul cum habitu fidei, amittitur, cum amittitur habitus fidei, ideoque annexus eſt habitui fidei.

20. Dices; qui poteſt, & vult credere fide theologica, credit fide theologica; ſed qui ex motiuo vanæ gloriæ imperat ſibi actum fidei theologicæ, poteſt, & vult credere fide theologica; ergo &c.

21. Reſpondeo, diſtinguo maiorem; qui poteſt, & voluntate proportionata vult credere fide theologica, credit fide theologica, concedo; voluntate improportionata, nego; diſtinguo eodem pacto minorem; & nego conſequentiam. Poſſumus credere fide theologica, ſi velimus voluntate proportionata, hoc eſt honeſta, & ſupernaturali; non autem ſi velimus voluntate peccaminoſa, adeoque improportionata.

22. Septima quæſtio eſt, vtrum cum cognoſcimus euidenter religionem noſtram eſſe prudenter credibilem, & credendam, ac non poſſe negari, niſi imprudenter, non ſolum ſimus liberi quoad exercitium, ita vt poſſimus non credere, ſed etiam quoad ſpecificationem, ita vt poſſimus diſcredere, affirmando religionem noſtram eſſe falſam,

23. Reſpondeo affirmatiuè. Probatur; nam cum voluntati proponuntur motiua, tùm ad eligendam obſeruantiam, tùm ad eligendam tranſgreſſionem præcepti, etiamſi cognoſcamus euidenter nos debere eligere obſeruantiam præcepti, tranſgreſſionem autem non poſſe eligere, niſi imprudenter, ſumus liberi non ſolum ad eligendam, vel non eligendam obſeruantiam præcepti, ſed etiam ad eligendam obſeruantiam, & tranſgreſſionem præcepti; ergo cum intellectui proponuntur motiua, & rationes, tùm ad affirmandum, quod religio noſtra ſit vera, tum ad affirmandum, quod ſit falſa, licet cognoſcamus euidenter, quod prudenter debemus credere religionem noſtram eſſe veram, & ſolum imprudenter poſſimus iudicare, quod ſit falſa, tamen ſumus liberi, non ſolum ad credendum, & non credendum, ſed etiam ad credendum religionem noſtram eſſe veram, & ad affirmandum, quod ſit falſa. Intellectus igitur, & voluntas conueniunt in hoc, quod cum habent motiua in vtramque partem, habent libertatem, non ſolum quoad exercitium, ſed etiam quoad ſpecificationem: differunt in hoc, quod voluntas ita eſt libera, vt per ſe ipſam poſſit ſe ipſam determinare; intellectus autem non poſſit ſe determinare ſe ipſum, ſed debeat determinari dependenter ab imperio voluntatis,

24. Concluditur, quod ad actum fidei ſumus multipliciter liberi. Primò poſſumus intellectum liberè applicare, vel non applicare conſiderandis motiuis. Secundò poſſumus applicare conſiderandis efficacius motiuis pro hac, vel pro illa parte. Tertio poſita euidenti cognitione de credibilitate, & de obligatione credendi, poſſumus credere, vel non credere, ſed ſuſpendere aſſenſum. Quarto poſſumus credere ſuper omnia, vel non ſuper omnia, & etiam dubitare. Quinto demum poſſumus credere, vel diſcredere, affirmando religionem noſtram eſſe falſam,

25. Ad 1. concedo antecedens, & diſtinguo conſequens; ergo poſita applicatione intellectus ad obiectum credibile apparens euidenter, non poſſumus ſuſpendere aſſenſum, concedo: apparens inevidenter, nego conſequentiam. Sicut poſita applicatione oculi ad obiectum viſibile, non poſſumus ſuſpendere viſio-

viſionem, ſic poſita applicatione intellectus ad obiectum apparens euidenter, non poſſumus ſuſpendere aſſenſum euidentem: ſiquidem aſſenſus euidens eſt quædam viſio intellectualis, qua videmus obiectum ita ſe habere. At poſita applicatione intellectus ad obiectum apparens ineuidenter, de quo proindè non videmus, quo pacto ſe habeat, poſſumus ſuſpendere aſſenſum, præſertim ſi habeamus rationes pro vtraque parte.

26. Ad 2. reſpondeo primo argumentum nimis probare. Primò enim probat, quod cum cognoſcimus euidenter nos non poſſe, niſi ſtultè, & imprudenter ſuſpendere aſſenſum fidei, non poſſumus ſuſpendere aſſenſum. Sicut enim intellectus non poteſt ferrè iudicium, quod euidenter cognoſcit eſſe ſtultum, & imprudens, ſic non poteſt ſuſpendere iudicium ſuſpenſione, quam euidenter cognoſcat eſſe ſtultam, & imprudentem. Secundo probat, quod dum cognoſcimus euidenter nos non poſſe niſi ſtultè, & imprudenter dubitare de veritate fidei, neque poſſumus dubitare: ſiquidem non poſſumus dubitare dubitatione, quam euidenter cognoſcamus eſſe ſtultam, & imprudentem. Tertio probat, quod cum euidenter cognoſcimus nos non poſſe tranſgredi præceptum, niſi ſtultè, & imprudenter, non poſſumus eligere tranſgreſſionem præcepti. Nam non poſſumus facere electionem, quam euidenter cognoſcamus eſſe ſtultam, & imprudentem.

27. Reſpondeo ſecundo directè, nego minorem, & diſtinguo antecedens probationis diſtinctione, qua poteſt etiam diſtingui minor: intellectus non poteſt ferrè iudicium, quod euidenter cognoſcit eſſe imprudens, & ſtultum phyſicè, concedo: moraliter tantum, nego. Imprudens, & ſtultum moraliter eſt, quod fieri non poteſt, niſi peccando, & operando contra regulas honeſti: prudens moraliter eſt, quod fieri poteſt, operando iuxta regulas honeſti. Imprudens, & ſtultum phyſicè eſt, quod non poteſt fieri ab homine ſanæ mentis: prudens phyſicè eſt, quod poteſt fieri ab homine ſanæ mentis, ſi nolit operari iuxta regulas honeſti. Intellectus poteſt ferre iudicium, quod euidenter cognoſcat eſſe ſtultum, & imprudens moraliter, itaut non poſſit fieri, niſi peccando, & operando contra regulas honeſti, ac de facto cum quis prorumpit in iudicium temerarium, cognoſcens illud eſſe temerarium, facit iudicium, quod euidenter cognoſcit eſſe ſtultum, & imprudens moraliter, hoc eſt peccaminoſum, & contra regulas honeſti. At non poteſt ferre iudicium, quod euidenter cognoſcat eſſe imprudens phyſicè, ita vt fieri non poſſit ab homine ſanæ mentis. In caſu noſtro cognoſcimus euidenter non poſſe aſſeri noſtram religionem eſſe falſam, niſi ſtultè, & imprudenter in genere morali, non autem in genere phyſico; immò cognoſcimus, quod rationes ſuadentes falſitatem noſtræ religionis, poſſunt mouere homines phyſicè ſapientes, & prudentes, qui nolint operari iuxta regulas honeſti, ad aſſerendum noſtram religionem eſſe falſam. Confirmatur ſolutio: nam licet non poſſimus facere electionem, quam euidenter cognoſcamus eſſe ſtultam, & imprudentem phyſicè, ita vt fieri nequeat ab homine ſanæ mentis, tamen poſſumus facere electiones peccaminoſas, cognoſcendo euidenter illas eſſe moraliter ſtultas, & imprudentes; ergo à pari.

28. Dices: homo ſanæ mentis non poteſt dicere: ſimpliciter, & abſolutè probabilius eſt religionem chriſtianam *eſſe veram, ſed ego exiſtimo illam eſſe falſam*; ergo dum cognoſcimus euidenter probabilius, & credibilius eſſe noſtram religionem eſſe veram, non poſſumus iudicare illam eſſe falſam.

29. Reſpondeo, diſtinguo antecedens: niſi pro falſitate religionis habeat credibilitatem phyſicam diuerſæ rationis, tranſeat: ſi habeat credibilitatem phyſicam diuerſæ rationis, nego. Homo ſanæ mentis, dum tranſgreditur præceptum ieiunandi E. G. dicit: *ſimpliciter, & abſolutè eligibilius eſt ieiunare; ſed ego volo eligere oppoſitum minus eligibile*; ergo à pari. Ratio eſt, qui ſicut eligibilitates ſunt diuerſæ rationis, ſic credibilitates; ergo ſicut voluntas, licet honeſtum ſit ſimpliciter, & abſolutè eligibilius ieiunando, tamen quia eligibilitas ieiunandi eſt diuerſæ rationis ab eligibilitate honeſti, minorem eligibilitatem ieiunandi poteſt præferre maiori eligibilitati honeſti; ſic licet credibilitas noſtræ religionis ſit maior credibilitate purè phyſicâ de falſitate noſtræ religionis, tamen quia ſunt credibilitates diuerſæ rationis, ſiquidem iſta eſt credibilitas naturalis, & ſenſui accommodatior, poteſt intellectus ex imperio voluntatis præferre credibilitatem naturalem purè phyſicam, & minorem, credibilitati ſupernaturali multò maiori.

30. Confirmatur: nam ſæpè credibilia ſecundum ſenſum, & imaginationem, præferimus credibilioribus ſecundum rationem; ergo credibilia per rationes purè naturales poſſumus præferre credibilibus ſecundum rationes ſupernaturales, quæ euidenter cognoſcamus eſſe credibiliora ſimpliciter; & tunc indicamus ſecundum ſapientiam, & prudentiam carnis, de qua dicit Apoſtolus ad Rom. 8. *Prudentia carnis mors eſt: ſapientia carnis inimica eſt Deo*.

QVÆSTIO CXXXVI.

Vtrum fides diuina ſit ità certa, vt per illam non poſſimus credere aliquid falſum?

1. Videtur; quod fide diuina poſſimus credere aliquid falſum: primò quia fide diuina poſſumus credere omnia à Deo

reuelabilia; ſed Deus de potentia abſoluta poteſt reuelare aliquid falſum, vt docent Ochamus in 2. quæſt. 2. artic. 8. & alij, quos refert Cardinalis de Lugo diſ. 4. ſect. 2. ergo &c.

2. Secundò fidelis omnia illa, quæ euidenter cognoſcit eſſe prudenter credibilia, & credenda, poteſt, ac debet credere fide diuina; ſeu fidelis poteſt euidenter cognoſcere eſſe credibilia, & credenda quædam falſa; ergo &c. Probatur minor; nam cum Parochus ſimul cum articulis veris proponit ruſtico aliquid falſum, puta Spiritum Sanctum fuiſſe incarnatum, ruſticus cognoſcit euidenter ſe obligari ad credendum etiam illud falſum.

3. Tertiò ſi dicatur, quod tunc articulus falſus creditur actu fidei humanę, & acquiſitæ, non autem infuſę, contra eſt, nam per actum charitatis infuſæ poſſumus dare eleemoſynam non ſolum pauperi vero, ſed etiam pauperi ficto, quem prudenter exiſtimemus eſſe pauperem; ergo per actum fidei infuſæ poſſumus credere non ſolum articulum verum, ſed etiam falſum, quem prudenter exiſtimemus eſſe verum, & à Deo reuelatum.

4. Quarto Iudæi ante incarnationem poterant fide diuina credere Meſſiam nondum veniſſe, ſed venturum; ſed poterant in eodem, vel ſimili actu fidei perſeuerare poſt incarnationem factam quidem, ſed adhùc occultam; in eo autem caſu talis actus fidei fuiſſet falſus; ergo &c.

5. Reſpondeo cum omnibus Theologis, fidem diuinam eſſe ita certam, vt non poſſimus fide diuina credere vllum falſum.

6. Probatur primò: nam cognitio fallibilis, & falſa non poteſt eſſe certa; ſed fides diuina eſt certa; ergo &c. Probatur minor ex Scriptura, & Patribus. 2. ad Timotheum 1. *Scio, cui credidi, & certus ſum*: Actorum 26. *ſecundum certiſſimam ſectam noſtræ religionis*: Baſilius in moralibus, regula 80. cap. 21. *Fides eſt certiſſima animi explotio de diuinorum veritate verborum*: Chryſoſtomus homil. 21. in cap. 11. ad Hebræos: *Fides dici non poteſt, niſi circa ea, quæ non videntur, certitudinem quis amplius habeat, quam circa ea, quæ videntur*: Bernardus epiſt. 190. *Fides eſt opinio, ſed in veritate certa ſubſiſtit*: Tridentinum ſeſſ. 6. cap. 9. *cum nullus ſcire valeat certitudine fidei, cui non poteſt ſubeſſe falſum*. Proptęr hæc, & alia teſtimonia, & præcipuè propter vltimum Tridentini exiſtimo de fide, quod fides ſit certa certitudine infallibilitatis, ita vt non poſſit illi ſubeſſe falſum, hoc eſt ita vt fide diuina non poſſimus credere aliquid falſum.

7. Probatur ſecundo; nam habitus indifferens ad credenda vera, & falſa, non debet eſſe determinatus ad credendum certo, & ſine formidine falſitatis, immò prudenter debet formidare de falſitate eorum, quæ credit; ſed fides diuina eſt habitus determinatus ad credendum ſine vlla formidine falſitatis; ergo &c.

8. Probatur tertio: nam ſicut actus virtutis moralis non poteſt eſſe malus, & inhoneſtus, ſic actus virtutis intellectualis non poteſt eſſe falſus, ideoque Ariſtoteles 6. Ethicorum, cap. 3. cum dixiſſet virtutem intellectualem eſſe habitum, *quo affirmando, aut negando verum anima dicit*, aſſerit exiſtimationem, & opinionem non eſſe virtutes; *nam exiſtimatione, & opinione fieri poteſt, vt mentiamur*: ſed fides eſt virtus intellectualis, & quidem ſupernaturalis, & infuſa, vt docent omnes, & vt dictum eſt quæſtione 106.; ergo &c.

9. Probatur quarto: nam vt patet ex authoritatibus Scripturæ, & Patrum allatis quæſt. 117. fides eſt, per quam ita credimus Deo, vt Spiritus Sanctus per internam illuminationem doceat nos ſupernaturaliter ea, quæ credimus; ergo ſicut repugnat, vt Spiritus Sanctus doceat nos falſa, ſic repugnat, vt fide diuina credamus aliquid falſum. Fides ergo eſt certiſſima certitudine infallibilitatis fundata in infallibilitate luminis, & motiui, ſeu obiecti formalis mouentis ad aſſenſum, ſiquidem non poteſt quicquam credere, niſi Spiritu Sancto interius id docente, & reuelante, ac per internam illuminationem mouente ad aſſenſum.

10. Ad 1. Quidam aſſerunt Priſcillianiſtas, de quibus agit Auguſtinus libro contra mendacium, cap. 2. & libro de Hæreſibus, Hæreſi 70. docuiſſe Deum non ſolum poſſe mentiri, ſed etiam pluries eſſe mentitum: ac eumdem errorem Armenis tribuit Vido Carmelita libro de Hæreſibus, Hæreſi 30. licet Alphonſus de Caſtro libro de Hæreſibus, verbo *Deus*, Hæreſi 3. putet Armenos ab hoc errore fuiſſe immunes. Sed cuiuſcumque fuerit hæc opinio, primò eſt hæretica, cum manifeſte repugnet Scripturæ. Nam numerorum 23. dicitur: *Non eſt Deus quaſi homo, vt mentiatur*: Ad Hæbr. 6. *Impoſſibile eſt mentiri Deum*: Ad Rom. 3. *eſt autem Deus verax: omnis autem homo mendax*. Secundo eſt blaſphema. Nam vnuſquiſque ſi illi dicatur, *mentiris*, vel *mentitus fuiſti*, exiſtimat ſibi infligi contumeliam; ergo qui dicit Deum mentitum fuiſſe, eſt contumelioſus, & blaſphemus in Deum. Tertiò repugnat lumini naturæ. Euidens enim eſt Deum habere omnes perfectiones ſimpliciter ſimplices, & ſimiliter eſt euidens ſummam veracitatem, per quam quis non poſſit mentiri, neque falſum dicere, eſſe perfectionem ſimpliciter ſimplicem: Quartò ſequeretur Deum non eſſe dignum ſumma fide. Nam non debetur ſumma fides ei, qui poteſt mentiri, & falſum dicere.

11. Ochamus in 2. quæſt. 2. artic. 8. & alij, quos refert Cardinalis de Lugo, diſp. 4. ſect. 2. docuerunt Deum nunquam eſſe mentitum, aut falſum dixiſſe, nec de potentia ordinaria poſſe mentiri, poſſe tamen mentiri, & falſum dicere de potentia abſoluta. Gabriel in 3. diſt. 12. quæſt. vnica inſinuat Deum poſſe falſum dicere ſcienter, ſed non poſſe mentiri,

quia

quia mentiri eſt falſum dicere loquutione inordinata; repugnat autem Deo, qui eſt prima regula, locutio inordinata.

12. Hæc opinio communiter reijcitur à theologis, & cenſetur, vel hæretica, vel erronea. Valent ſiquidem contra illam argumenta allata, & ſequitur fidem noſtram non poſſe eſſe certam. Eatenus enim certò credimus Deo, quatenus exiſtimamus Deum non poſſe mentiri, nec falſum dicere; ergo ſi poteſt mentiri, vel falſum dicere, non poſſumus certò credere. Neque dicas, quod certò credimus Deo, quia reuelauit ſe de facto nunquam eſſe mentitum, nec mentiturum, aut dicturum falſum. Nam ſi Deus poteſt de potentia abſoluta mentiri, vel falſum dicere, poſſumus dubitare, vtrum mentitus fuerit, dum reuelauit ſe nunquam fuiſſe mentitum, aut mentiturum.

13. Dices: authores contrariæ ſententiæ exiſtimabant Deum poſſe dicere falſum, & tamen cum eſſent catholici, credebant certò noſtram religionem eſſe veram; ergo ad certitudinem fidei non requiritur, vt exiſtimemus Deum non poſse mentiri, nec falſum dicere.

14. Reſpondeo, diſtinguo conſequens: ad certitudinem fidei non requiritur, vt practicè, & ſub aliquo conceptu exiſtimemus Deum non poſſe mentiri, nego: ſpeculatiuè, & ſub alio conceptu æquiuoco, tranſeat. Authores relati, dum credebant, practicè exiſtimabant Deum eſſe dignum ſumma fide; ſed Deum eſse dignum ſumma fide includit Deum non poſse mentiri; ergo practicè exiſtimabant Deum non poſse mentiri, licet ſpeculatiuè dicerent Deum poſſe mentiri, hoc eſt ponere aliquod ſignum rei falſæ, quod non ſufficit ad dicendum falſum, & ad mentiendum, ideoque patiebantur aliquam æquiuocationem in conceptu mendacij, & falſæ locutionis.

15. Ad 2. nego minorem. Fidelis debet quidem conari ad credendum fide diuina ea, quæ euidenter cognoſcit eſſe prudenter credibilia, & credenda, ſed quæ non ſunt vera, & diuinitiùs reuelata non poteſt credere fide diuina, ſed ſolum fide humana, & acquiſita, quæ non reſoluatur vltimò in diuinam reuelationem, ſed in motiua humana; fide autem diuina poteſt credere ſolum ea, quæ ſunt vera, & quæ à Deo docetur interius. Hinc ſequitur actum fidei diuinæ, & infuſæ ſemper differre ex obiecto formali ab actu fidei non diuinæ. Ratio eſt, quia actus fidei diuinæ reſoluitur vltimò in diuinam reuelationem, tanquam in obiectum formale: actus verò, qui non ſit fidei diuinæ, non reſoluitur vltimo in diuinam reuelationem, tamquam in obiectum formale.

16. Ad 3. concedo antecedens, & nego conſequentiam. Diſparitas eſt, quia ad virtutem voluntatis requiritur, & ſufficit, vt actus eius ſit honeſtus; ſed actus, quo volumus dare, & de facto damus eleemoſynam pauperi ficto, quem prudenter exiſtimamus eſſe pauperem verum, eſt actus honeſtus; ergo poteſt eſſe elicitus à charitate, quæ eſt virtus voluntatis. Proportionaliter ad actum fidei, quæ eſt virtus intellectus, requiritur, vt ſit verus; ſed actus, quo credimus articulum falſum, quem prudenter exiſtimamus eſſe verum, eſt falſus; ergo non poteſt eſſe actus fidei infuſæ, quæ eſt virtus intellectus. Hinc ſequitur, quod in caſu poſito, licet actus, quo credimus articulum falſum, non ſit actus fidei infuſæ, tamen actus, quo volumus credere talem articulum, eſt actus piæ affectionis infuſę, quæ eſt virtus voluntatis.

17. Ad 4. diſtinguo maiorem: ante Incarnationem Iudæus poterat credere Meſſiam non veniſſe tempore, quo reuelatum fuerat non veniſſe, ſed venturum poſt, concedo: alio tempore, nego: diſtinguo eodem pacto minorem; & nego conſequentiam. Iudæi ante Incarnationem poterant credere Chriſtũ non veniſſe tempore, quo reuelatum erat non veniſſe; ſi autem in eo, vel ſimili actu perſeueraſſent poſt Incarnationem, talis actus ſemper fuiſſet verus, quia ſemper fuiſset verum Chriſtum non veniſse pro eo tempore.

QVAESTIO CXXXVII.

Vtrum ad credendum fide diuina requiratur, vt credenda proponantur tali credibilitate, vt æquali proponi non poſſit vllum falſum?

1. Videtur non requiri: primo quia æquali credibilitate à Parochis Luteranis e. g. pueris, & ruſticis proponuntur falſa dogmata luteraniſmi, ac à Parochis catholicis proponantur pueris, & ruſticis vera dogmata catholica; ſed hæc credibilitas eſt ſufficiens ad hoc, vt pueri, & ruſtici catholici credant fide diuina dogmata catholica; ergo ad credendum fide diuina non requiritur, vt credenda proponantur tanta credibilitate, vt æqnali non poſſit proponi vllum falſum.

2. Secundo cum Parochus proponit ruſtico duo dogmata, alterum verum, puta incarnationem Verbi, alterum falſum, puta incarnationem Spiritus Sancti, æquali credibililate eſt prudenter ab illo ruſtico credibile, & credendum dogma falſum, ac verum; ſed dogma verum poteſt credi fide diuina; ergo &c.

3. Reſpondeo cum Suario diſput. 3. ſect. 13. num. 9. contra Cardinalem de Lugo diſp. 4. ſect. 6. num. 83. & ſequentibus: ad credendum fide diuina, & ſuper omnia, requiritur, vt credenda proponantur tanta credibilitate, vt æquali credibilitate non poſſit proponi vllum falſum.

4. Probatur primò: nam vt aſſentiamur ali-

alicui obiecto certitudine ſcientiæ, requiritur, vt illud proponatur nobis tanta credibilitate, vt æquali non poſſit proponi falſum, ideòque Mathematicus non poteſt certitudine ſcientiæ aſsentiri propoſitioni veræ, quæ proponatur credibilitate non maiori, quam per paralogiſmum proponi poſſit propoſitio falſa; ergo vt obiectum credamus certitudine fidei, requiritur, vt proponatur tanta credibilitate, vt æquali non poſſit proponi falſum.

5. Probatur ſecundò: nam credibilitas habens prædicatum, quod ſi innoteſceret, deberet inducere prudentem dubitationem, non ſufficit ad certitudinem fidei diuinæ; ſed credibilitas tanta, vt æquali poſſit ſubeſse falſum, habet prædicatum, quod ſi innoteſceret, deberet inducere prudentem formidinem, & dubitationem; ergo non ſufficit ad certitudinem fidei diuinæ. Probatur minor: nam qui cognoſcit aliquam propoſitionem eſse prudenter credibilem, & credendam, ſed ſimul aduertit æquali credibilitate poſse ſibi proponi dogmata falſa, eo ipſo debet prudenter dubitare, ne etiam de facto proponatur dogma falſum; eo pacto, quo Mathematicus exiſtimans ſe aliquam propoſitionem demonſtraſse, ſed aduertens, quod poteſt æqualiter exiſtimare ſe demonſtraſse, cum paralogizat, debet prudenter dubitare, ne etiam de facto paralogizet.

6. Dices, quod eo ipſo, quod aliquis aduertit credibilitatem eſſe tantam, vt æquali poſſit ſubeſse falſum, minuitur credibilitas; ergo non eſt mirum, quod non ſufficiat ad certitudinem fidei, licet cum hoc non aduertitur, credibilitas ſit maior, ac proindè ſufficiens ad certitudinem fidei.

7. Sed contra: nam ex hoc ſequitur talem credibilitatem ſufficere ad certitudinem fidei ſolum per accidens, & ex ignorantia, vel inaduertentia alicuius prædicati, quod illi de facto conuenit, nimirum ex ignorantia, vel inaduertentia, quod æquali credibilitati poteſt ſubeſſe falſum; hoc autem eſt abſurdum: nam credibilitas ſufficiens ad fidem non fundatur in ignorantia, vel inaduertentia prædicati, quod illi de facto conueniat.

8. Probatur tertio: nam vt religio noſtra ſit credenda fide diuina à tota Eccleſia, debet habere tantam credibilitatem, vt æquali non poſſit ſubeſſe falſum, adeoque ſi falſa religio poſſet habere æqualem credibilitatem, ac habeat de facto religio chriſtiana, & catholica, religio chriſtiana, & catholica non eſſet credenda fide diuina; ergo ad hoc, vt noſtra religio ſit alicui credenda fide diuina, debet illi proponi tanta credibilitate, vt æquali non poſſit ſubeſſe falſum. Probatur conſequentia. Nam ideo fides totius Eccleſiæ fundari debet in credibilitate tanta, vt æquali non poſſit ſubeſſe falſum, quia fides totius Eccleſiæ debet eſſe certiſſima, & excluſiua omnis formidinis; ſed etiā fides vniuſcuiuſque debet eſſe certiſſima, & excluſiua omnis formidinis; ergo &c.

9. Confirmatur: nam cum Deus immediatè reuelat aliquid alicui ab illo credendum fide diuina, debet reuelare credibilitate tanta, vt æquali non poſſit ſubeſſe falſum, adeòque vt dæmon transfigurans ſe in Angelum lucis non poſſit cauſare credibilitatem æqualem; ergo etiam cum Deus per Parochos, & alios miniſtros Eccleſiæ reuelat aliquid alicui vt credendum fide diuina, reuelat tanta credibilitate, vt æquali non poſſit ſubeſſe falſum.

10. Dicendum ſecundò: credibilitas tanta, vt æquali poſſit ſubeſſe falſum, ſufficit ad credendum fide, quæ ſit inferior diuina, & includat aliquam formidinem ſaltem virtualem, per quam credens ſit paratus recedere à tali actu credendi, ſi maiori credibilitate proponatur oppoſitum.

11. Probatur: nam cum Parocho proponente Incarnationem Verbi, & Spiritus Sancti, ruſticus credit incarnationem Spiritus Sancti, credit ita, vt ſit paratus diſcredere incarnationem Spiritus Sancti, ſi Parochus ipſe, vel alius fide dignus paulò poſt doceat Spiritum Sanctum non eſſe incarnatum; ergo etiam incarnationem Verbi credit ita, vt ſit paratus illam diſcredere; ſed cum credimus fide diuina, credimus ita, vt ſimus parati nunquam diſcredere, etiamſi ipſe proponens, vel quilibet homo, aut Angelus proponat oppoſitum, iuxtà illud Apoſtoli ad Galat. 1. *Licet nos ipſi, aut Angelus de cœlo euangelizet vobis, præterquam quod euangelizauimus vobis, anathema ſit*; ergo &c.

12. Debet aduerti, quod ad credendum fide diuina, requiritur quidem, vt credenda proponantur tanta credibilitate, vt æquali nō poſſit ſubeſſe falſum, ſed non requiritur, vt hoc ipſum cognoſcatur euidenter; immò ad obſcuritatem fidei requiritur, vt non cognoſcatur euidenter. Qui enim cognoſcit euidenter credenda proponi tanta credibilitate, vt æquali non poſſit ſubeſſe falſum, cognoſcit euidenter credenda non eſſe falſa, ſed vera.

13. Ad 1. nego minorem, ac dico, quod pueri, & ruſtici catholicorum, cum dogmata catholica proponuntur illis credibilitate non maiori, quam pueris, & ruſticis hæreticorum proponantur dogmata hæretica, poſſunt quidem, ac debent illa credere fide aliqua inferiori, ſed nondum poſſunt, nec debent credere fide diuina, per quam ſint parati nunquam illa diſcredere, etiamſi Angelus de cœlo euangelizaret aliter, quam euangelizatum eſt.

14. Dices primò: pueris, & ruſticis catholicorum pene nunquam dogmata catholica proponuntur tanta credibilitate, vt æquali non poſſit proponi falſum; ergo pueri, & ruſtici catholici penè nunquam perueniunt ad credendum fide diuina: quod eſt abſurdum.

15. Reſpondeo, negando antecedens. Apud catholicos ex narrationibus parentum, & domeſticorum, ex inſtructionibus parochorum, & magiſtrorum, ex concionibus, ex ſacris imaginibus, ex ceremonijs Eccleſiæ, ex votiuis tabellis, & ex pluribus alijs diuulgata

eſt

eſt fama conſtantiſſima, quod noſtra religio fuerit promiſſa, & prænunciata per innumera vaticinia, propagata, & confirmata per innumera miracula; quod ſit ſanctiſſima, in eaque fuerint ſemper viri ſanctiſſimi; quod propagata fuerit continua ſucceſſione à Chriſto vſq; ad nos; & quod omnibus aliis ſectis conueniunt prorſus oppoſita; ſed hæc fama eſt ſupernaturalis, & æqualis fama non eſt, nec poteſt eſſe in vlla alia ſecta; immò in ſectis hæreticorum eſt fama nouitatis, negationis miraculorum, cum hæretici irrideant miracula; & quod earum authores fuerint viri ſceleſti &c, ergo apud catholicos etiam ſimplices, & ruſtici facilè poſſunt ex hac fama obtinere tantam credibilitatem de veritate religionis catholicæ, vt æqualis non poſſit obtineri in vlla ſecta falſa; obtenta autem ea credibilitate, poſſunt credere fide diuina, accedente præſertim interna illuminatione Spiritus Sancti. Ratio, quare fama æqualis illi, quæ datur pro religione catholica, dari non poſſit pro vlla ſecta falſa, eſt, quia fama proportionatur fundamentis, ex quibus cauſatur; ergo ſicut fundamenta pro fide catholica ſunt tanta, vt æqualia dari non poſſint pro vlla ſecta falſa, ſic fama pro religione catholica eſt tanta, vt æqualis dari non poſſit pro vlla ſecta falſa. De hac autem fama, in qua fundatur potentia credendi fide diuina, loquitur Apoſtolus ad Rom. 13. dicens; *& quidem in omnem terram exiuit ſonus eorum, & in fines orbis terræ verba eorum.* Quia hæc fama eſt ſupernaturalis, credibilitas fundatur in ſignis ſupernaturalibus. Si verò ad aliquam regionem non peruenerit fama ſupernaturalis ſufficiens ad fundandam credibilitatem fidei diuinæ, Deus vt in ea regione religio noſtra reddatur credibilis fide diuina, debet facere noua miracula, vel ſupplere per internas, & extraordinarias illuminationes.

16. Dices ſecundo: per allatam doctrinam explicatur quidem, quo pacto ſimplices, & ruſtici poſſint fide diuina credere noſtram religionem eſſe veram, & ſic implicitè credere omnia eius dogmata, ſed non explicatur, quo pacto poſſint fide diuina credere dogmata particularia: ergo &c,

17. Reſpondeo, negando antecedens, Poſito, quod ſimplices, & ruſtici fide diuina credant noſtram religionem eſſe veram, poſſunt fide diuina credere explicitè, & in particulari omnia dogmata, de quibus audiunt fama conſtanti, quod ſint dogmata noſtræ religionis; ſed facilè poſſunt fama conſtanti audire dogmata, quæ continentur in ſigno crucis, in ſymbolo Apoſtolorum, nec non de exiſtentia Chriſti in Euchariſtia &c, eſſe dogmata noſtræ religionis; ergo facilè poſſunt illa credere etiam explicitè fide diuina. Quia tamen non ſatis percipiunt ſenſum plurium dogmatum, illa credunt in eo ſenſu, in quo creduntur ab Eccleſia. Dogmata, quæ proponuntur à parochis, vel à magiſtris ità, vt adhuc qui inſtruuntur, ex fama conſtanti non ſciant illa credi ab Eccleſia catholica, poſſunt, ac debent credere fide inferiori, & quaſi conditionata, ſi creduntur ab Eccleſia, ità vt ſint parati diſcredere, ſi fama conſtanti inueniant, illa non credi ab Eccleſia. Addo, quod cum noſtra religio, eiuſque dogmata proponuntur per talem famam, vt æquali non poſſit ſubeſſe falſum, Deus de lege ordinaria dat internam illuminationem neceſſariam ad credendum fide diuina; cum non proponuntur tali fama, vt æquali non poſſit ſubeſſe falſum, Deus de lege ordinaria non dat talem internam illuminationem: poteſt tamen illam dare extraordinariè, & tunc licet credibilitas externa ſit tanta, vt æquali poſſit ſubeſſe falſum, credibilitas interna per extraordinariam illuminationem Spiritus Sancti eſt tanta, vt æquali non poſſit ſubeſſe falſũ; ideoq; eſt ſufficiens ad credendum fide diuina.

18. Ad 2. nego minorem. Ex dictis, vt ruſticus fide diuina credat incarnationem Verbi, debet illi ex fama, cui non poſſit ſubeſſe falſum, innoteſcere incarnationem Verbi credi ab Eccleſia; ſed, in caſu poſito Incarnatio Verbi non proponitur vt credita ab Eccleſia ex fama, cui non poſſit ſubeſſe falſum, ſed proponitur ex ſolo teſtimonio parochi, cui de facto ſubeſt falſum, cum parochus ſimul teſtetur ab Eccleſia credi etiam incarnationem Spiritus Sancti; ergo ruſticus in eo caſu incarnationem Verbi non credit fide diuina, ſed fide inferiori. Confirmatur: nam ſi ruſticus aduerteret in eo caſu æquali credibilitate ſibi proponi verum, ac falſum, procul dubio neque verum, neque falſum poſſet credere fide diuina; ergo etiamſi hoc non aduertat, neque articulum verum, neque falſum poteſt credere fide diuina, ſed ſolum fide inferiori. Si tamen articulus verus de Incarnatione Verbi ex. gr. ruſtico iam innotuerit ex fama, & à parocho proponatur cum articulo falſo de Incarnatione Spiritus Sancti, articulus verus eſt credibilior falſo, & poterit credi fide diuina.

19. Quæritur, vtrum per fidem poſſimus diſcernere articulos veros à falſis?

20. Reſpondeo quæſtionem habere poſſe plures ſenſus. Primus ſenſus eſt, vtrum cum credimus, diſcernamus articulum, quem credimus, non eſſe falſum. Dicendum, quod ſicut certo, ſed inevidenter credimus, ſic certo ſed inevidenter diſcernimus articulum creditum eſſe verum, & non eſſe falſum.

21. Secundus ſenſus eſt, vtrum cum credimus fide diuina, diſcernamus nos credere fide diuina? Dicendum quod certo, ſed obſcurè diſcernimus nos credere fide diuina ex obiecto, hoc eſt nos credere obiectum à Deo reuelatum, & credendum fide diuina; at non diſcernimus certo, ſed ſolum probabiliter nos credere fide diuina ex parte actus, hoc eſt nos exercere actum ſupernaturalem fidei theologicæ. Ratio eſt, quia ſicut cum diligimus Deum ſuper omnia dilectione ſufficienti ad iuſtificandum, non ſumus certi certitudine fidei, quod diligimus Deum fide theolo-

gica

gica ſufficienti ad iuſtificationem: alioqui eſſemus certi de noſtra iuſtificatione: ſic cum credimus, non ſumus certi certitudine fidei, quod credimus fide theologica ex parte actus, ſed de hoc habemus ſolam probabilitatem.

22. Tertius ſenſus eſt, vtrum qui credit duos articulos, alterum verum, puta Incarnationem Verbi, alterum falſum, puta incarnationem Spiritus Sancti, diſcernat articulum verum à falſo?

23. Reſpondeo primò, quod ſi vtrumque credit, procul dubio non diſcernit alterum eſſe verum, alterum falſum, alioquin crederet articulum falſum, & ſimul diſcerneret illum eſſe falſum, quod implicat. Addo, quod ſi articulum verum, puta incarnationem Verbi, credit fide diuina, diſcernit ſe maiori credibilitate credere incarnationem Verbi, quam incarnationem Spiritus Sancti, & in hoc ſenſu diſcernit credibilitatem articuli veri à credibilitate articuli falſi. Si verò etiam articulum verum credat fide non diuina, cum credat vtrumque æquali credibilitate, non diſcernit credibilitatem articuli veri à credibilitate articuli falſi. In eodem ſenſu qui credit articulum verum fide diuina, poteſt diſcernere, quod maiori credibilitate credit, quam cum credidit articulos falſos: ex. gr. hæreticus conuerſus ad fidem poteſt diſcernere ſe maiori credibilitate, & firmitate credere religionem catholicam, quam ante crediderit dogmata hæretica.

24. Quæri poteſt ſecundò, in quo ſenſu dicatur fides eſſe neceſſaria ad merendum, ità vt ſine actu fidei non poſſimus habere vllum actum meritorium præmij ſupernaturalis?

25. Reſpondeo, quod hæc intelligenda ſunt de fide latiſſimè ſumpta, in quantum nomine fidei ſignificatur omnis cogitatio ſupernaturalis procedens ex illuminatione Spiritus Sancti. Nam ſine aliqua ſupernaturali cogitatione non poſſumus exercere vllum actum meritorium de congruo, vel de condigno vllius premij ſupernaturalis. Cæterum antequam credamus fide diuina, & ſuper omnia, poſſumus exercere actum, quo volumus credere, qui actus eſt ſupernaturalis, & meritorius de congruo præmij ſupernaturalis: poſſumus etiam antequam credamus fide diuina, ex illuminatione Spiritus Sancti velle audire prędicatorem fidei, & illi credere fide humana, qua diſponamur ad credendum fide diuina, & poſſumus etiam elicere alios actus pios diſponentes ad fidem diuinam.

26. Addo in adultis non baptizatis ad iuſtificationem etiam obtinendam per ſacramẽtum baptiſmi, neceſſarium eſſe, vt prius credant fide diuina: ſiquidem ſine actu fidei diuinæ non poſſunt elicere actus contritionis perfectæ, nec imperfectæ ſufficientis ad iuſtificandum in ſacramento.

QVÆSTIO CXXXVII.

Vtrum aſſenſus fidei ſit certior quolibet aſſenſu naturali?

1. PRimò videtur vera ſententia, quæ tribuitur Heruæo, & in quam inclinat Cardinalis de Lugo diſp. 6. ſect. 3. num. 28. docens aſſenſum fidei certitudine infallibilitatis, & indefectibilitatis à verò non eſſe certiorem aſſenſibus naturalibus, quibus iudicamus totum eſſe maius ſua parte: non poſſe eſſe idem eſſe, & non eſſe &c. Certitudo enim infallibilitatis conſiſtit in hoc, vt actus ſit neceſſariò verus, & implicet contradictionem, quod ſit falſus; ſed æquè eſt neceſſariò verus, & æquè implicat contradictionem, vt ſit falſus actus naturalis, quo iudico omne totum eſſe maius ſua parte, ac actus fidei, quo credo Deum eſſe trinum, & vnum; ergo &c. Probatur minor: nam quæ ſunt metaphyſicè neceſſaria, itaut per nullam potentiam poſſint aliter ſe habere, ſunt æqualiter neceſſaria, & quæ ſunt metaphyſicè impoſſibilia ſunt æqualiter impoſſibilia. Ratio eſt, quia neceſſitas, & impoſſibilitas metaphyſica eſt ſumma, ac proindè non ſuſcipit magis, & minùs.

2. Secundo videtur actus fidei certitudine adhæſionis, & indubitabilitatis eſſe minùs certus, quàm actus naturales euidentes, puta quibus iudicamus, omne totum eſſe maius parte &c. Nam firmius adhæremus obiectis, quibus non poſſumus non adhærere, & de quibus non poſſumus dubitare, quam obiectis, quibus poſſumus non adhærere, & de quibus poſſumus dubitare; ſed obiectis euidentibus adhæremus ità, vt non poſſimus illis non adhærere, & vt de illis dubitare nequeamus: obiectis creditis adhæremus ità, vt poſſimus illis non adhærere, & vt de illis poſſimus dubitare; ergo &c.

3. Reſpondeo actum fidei diuinæ certitudine infallibilitatis, & indefectibilitatis à verò eſſe certiorem quolibet aſſenſu naturali. Probatur; nam certitudo infallibilitatis eſt perfectio actus, per quam illi repugnat falſitas; ergo actus quo plus habet de tali perfectione, eò eſt certior certitudine infallibilitatis: & quia cognitio diuina habet infinitam perfectionem veritatis excluſiuam falſitatis, ideò cognitio diuina eſt infinitè certa certitudine infallibilitatis, & eſt infinitè certior qualibet cognitione creata; ſed actus fidei plus habet de perfectione excluſiua falſitatis, quam vllus actus naturalis; ergo &c. Probatur aſſumptum; nam actus creatus, quo magis participat infallibilem veritatem Dei, eò plus habet de perfectione excluſiua falſitatis; ſed actus fidei diuinæ participat infallibilem veritatem Dei participatione ſupernaturali, & nititur immediatè diuina veritate, vt docente, adeoque perfectius participat diuinam veritatem, quam quilibet

actus

actus naturalis, qui diuinam veritatem participat participatione purè naturali, & non nititur immediatè diuina veritate, vt docemus; ergo &c.

4. Hinc ſequitur actum fidei, quo perfectior eſt, eò certiorem eſſe certitudine infallibilitatis. Sequitur etiam viſionem beatam certitudine infallibilitatis certiorem eſſe actu fidei. Ratio eſt, quia magis participat diuinam veritatem, quam actus fidei, & nititur diuina veritate intellecta immediatè, & intuitiuè per ſeipſam, cum actus fidei nitatur diuina veritate intellecta abſtractiuè per creaturas. De certitudine infallibilitatis, qua fides eſt certior omnibus naturalibus diſciplinis, loquitur Scriptura, dum 2. Petri 1. dicit: *habemus firmiorem propheticum ſermonem*; & Lucæ 21. *Cælum, & terra tranſibunt: verba autem mea non tranſibunt*.

5. Dicendum ſecundò: aſſenſus fidei diuinę etiam certitudine adhęſionis, & indubitabilitatis eſt certior quolibet aſſenſu naturali.

6, Probatur primò ex Patribus. Baſilius in Pſalmum 115. *Fides ſupra rationales methodos animam ad aſſenſum trahens*: Chryſoſtomus homilia 12. in epiſt. ad Hebræos: *Fides dici non poteſt, niſi cum circa ea, quæ non videntur, amplius, quam circa ea, quæ videntur certitudinem quis habuerit*; Richardus de Sancto Victore lib. 1. de Trinit. cap. 2. *Quotquot veraciter fideles ſumus, nihil certius tenemus, quam quod fide credimus*; ſed hæc teſtimonia non loquuntur de ſola certitudine infallibilitatis, ſed etiam de certitudine adhæſionis, ſiquidem Patres hortando nos ad firmiſſimè credendum certitudine adhæſionis, addunt non mereri nomen fidei, niſi certiùs credamus quæ à Deo ſunt reuelata, quam quælibet alia; ergo &c.

7. Probatur ſecundo: nam proportionaliter per fidem debemus intellectualiter adhærere diuinæ veritati reuelanti, ac per charitatem debeamus affectiuè adhærere diuinæ bonitati; ſed per charitatem debemus affectiuè adhærere diuinæ bonitati, amando Deum, pluſquam amemus vllum bonum creatum; ergo per fidem debemus intellectualiter adhærere diuinæ veritati reuelanti, credendo Deo magis, quam vlli alteri motiuo creato. Ratio vtriuſque eſt, quia ſicut diuina bonitas etiam obſcurè, & per fidem cognita meretur, vt illam amemus ſuper omnia bona creata, ſic diuina veritas reuelans etiam obſcurè cognita meretur, vt illi credamus, pluſquàm omnibus alijs motiuis.

8. Infertur, in quo ſenſu per fidem diuinam credamus ſuper omnia. Dicendum, quod credimus ſuper omnia, in quantum credimus Deo reuelanti maiori certitudine adhæſionis, quam cuilibet alteri motiuo naturali. Sicut igitur licèt per charitatem amemus Deum ſuper omnia, tamen qui habet maiorem charitatem, magis amat, & beati magis amant, quam viatores; ſic licèt per fidem Deo credamus ſuper omnia, tamen qui habet maiorem fidem, magis, & certius credit: & beati per viſionem magis, & certiùs adhærent diuinæ veritati, quam viatores per fidem; & ex beatis qui magis videt Deum, magis adhæret diuinæ veritati, quam qui minus videt. Hæc certitudo fidei explicatur per illam conditionalem ex ſuppoſitione impoſſibili: *ſi per impoſſibile neceſſitarer vel ad negandum Deum eſſe trinum, & vnum, vel ad negandum quatuor, & tria facere ſeptem, potiùs negarem hoc, quam illud*.

9. Dices: poſsibile eſt imprudenter negare Deum eſſe trinum, & vnum: impoſsibile eſt negare quatuor, & tria facere ſeptem; ergo poſito actu conditionali, dicimus, quod faceremus potiùs impoſsibile, quàm poſsibile, quod eſt abſurdum.

10. Reſpondeo, quod pro eo caſu impoſſibi, poſſibile eſſet negare quatuor, & tria facere ſeptem, licèt hoc obiectum eſſet euidens; ergo poſſumus facere actum, quo pro eo caſu potiùs vellemus negare quatuor, & tria facere ſeptem, quam Deum eſſe trinum, & vnum. Habemus autem etiam apud Patres exempla actuum ſub conditione impoſſibili, vt cum Auguſtinus lib. 7. Confeſſionum, cap. 10. dicit: *Facilius dubitarem viuere me, quam non eſſe veritatem, quam audiui in corde*. Immò certitudinem fidei per conditionalem ſub conditione impoſſibili explicat Apoſtolus ad Galat. 1. dicens: *licet nos, aut Angelus de cælo euangelizet vobis præterquamquod euangelizauimus vobis, anathema ſit*. Eſt enim conditio impoſſibilis, quod Angelus de Cœlo, adeòque beatus, & impeccabilis, euangelizet nobis contraria fidei. Videri poteſt P. Cornelius in Commentario huius loci.

11. Quæritur, vtrùm aſſenſus intellectualis fidei habeat ſecum identificatam certitudinem excluſiuam dubitationis?

12. Reſpondeo aliquos docuiſſe aſſenſum intellectualem fidei, cum ſit obſcurus, eſſe ex ſe coniungibilem cum dubitatione, ſed per imperium voluntatis captiuari intellectum, ne cum actu fidei obſcuro coniungat dubitationem, quam coniungeret, niſi daretur hoc imperium voluntatis.

13. Dicendum, quod aſſenſus intellectualis fidei diuinæ habet ſecum identificatam certitudinem excluſiuam dubitationis. Probatur: nam certitudo excluſiua dubitationis eſt perfectio intellectus; ergo non debemus actui fidei diuinæ negare iſtam perfectionem, & tribuere imperfectionem oppoſitam. Intellectus igitur captiuatur à voluntate per hoc, quod obiecto obſcuro, cui naturaliter aſſentiretur actu incerto, & coniungibili cum dubitatione, ſupernaturaliter ex imperio voluntatis, & ex auxilio gratiæ aſſentitur actu certo, & excluſiuo dubitationis. Hinc infertur actum fidei certitudine etiam indubitabilitatis eſſe ſimpliciter certiorem quolibet actu naturali. Ratio eſt, quia certitudo excluſiua dubitationis in actu fidei eſt ſupernaturalis, ac proinde eſt ſimpliciter maior omni certitudine naturali.

14. Dices: intellectus obiectis obſcuris nō

poteſt aſſentiri certiùs, quam euidentibus; ergo &c.

15. Reſpondeo, diſtinguo antecedens; intellectus ex viribus naturæ non poteſt aſſentiri certiùs obiectis obſcuris, quam obiectis euidentibus, concedo: ex viribus ſupernaturalibus gratiæ, & ex motiuo infinito diuinæ veritatis reuelantis, nego. Intellectus ex viribus ſupernaturalibus gratiæ, & ex motiuo infinito diuinæ veritatis reuelantis, poteſt per imperiũ voluntatis certiùs aſſentiri obiectis obſcuris, quam ex viribus naturæ aſſentiatur obiectis euidentibus.

16. Opponunt: S. Thomas in quæſtionibus diſputatis quæſt. 14. de veritate, artic. 1. in corpore dicit: *Intellectus credentis eſt captiuatus, quia tenetur terminis alienis, & non proprijs. Inde etiam eſt, quod in credente poteſt inſurgere motus de contrario huius, quod firmiſſime tenet, quamuis non intelligente, vel ſciente*; ergo &c.

17 Reſpondeo, quòd intellectus tunc tenetur terminis proprijs, ne dubitet, cum propter apprehenſionem terminorum, & propter apparentiam obiecti, independenter ab imperio voluntatis determinatur ad aſſentiendum ſine vlla dubitatione; & quia cum per ſcientiam, vel habitum intellectus, ſeu principiorum cognoſcimus aliquod obiectum euidenter, propter apparentiam obiecti independenter ab imperio voluntatis determinamur ad aſſentiendum ſine dubitatione; ideò tũc intellectus tenetur terminis proprijs, ne dubitet. E cõuerſo tũc intellectus dicitur teneri terminis alienis, ne dubitet, cum præſcindendo ab imperio voluntatis, non aſſentiretur obiecto ſine dubitatione, ſed aſſentitur ſine dubitatione ex imperio voluntatis; ſed per fidem obiectis ineuidentibus aſſentimur ſine dubitatione ex imperio volnntatis; ergo cum credimus, intellectus, ne dubitet, tenetur terminis alienis, non autem proprijs, adeòque captiuatur. Idcircò in credente poteſt inſurgere dubitatio, ſeu motus contrarius huius, quod firmiſſimè credit, non quidem in ſenſu compoſito cum hoc, quod firmiſſimè credat, ſed in ſenſu diuiſo ab hoc, quod firmiſſimè credat, cum potentia diuidendi; ſiquidem credens, poſita apparentia, habet potentiam proximam non firmiſſimè credendi, ſed credendi cum dubitatione. At in ſciente, & intelligente rem euidenter, neque in ſenſu diuiſo ab hoc, quod firmiſſimè aſſentiatur, poteſt inſurgere motus dubitationis cum potentia diuidendi; ſiquidem poſita apparentia euidenti, non habet potentiam proximam non aſſentiendi firmiſſimè, & ſine dubitatione.

18. Ad 1. nego minorem. Ad probationem, nego maiorem. Ex duabus neceſſitatibus metaphyſicis intrinſecis eſſentijs rerum, vna poteſt eſſe maior alia: ex. gr. neceſſitas metaphyſica, vt actus diuinus non ſit falſus, eſt infinitiès maior neceſſitate metaphyſica, vt actus creatus non ſit falſus, quæ neceſſitas eſt intrinſeca ipſi actui creato. Ratio eſt, quia cum talis neceſſitas ſit ipſa eſſentia rei, ſicut vna eſſentia eſt maior altera, ſic vna neceſſitas eſt maior altera. Proportionaliter quia impoſſibilitas metaphyſica, vt actus falſificetur, eſt ipſa eſſentia actus, cum eſſentia eſt maior, etiam impoſſibilitas metaphyſica eſt maior. Neceſſitas tamen, & impoſſibilitas metaphyſica radicalis, & extrinſeca rebus creatis, cum ſit ipſa eſſentia diuina, vt dixi quæſt. 47. Logicæ, ſemper eſt æqualis, immò vna, & eadem.

19. Ad 2. diſtinguo maiorem: firmiùs adhæremus obiectis, de quibus non poſſumus dubitare, quàm obiectis, de quibus poſſumus dubitare, ſi cætera ſint paria, concedo: ſi cætera non ſint paria, nego. Intellectus, ſi cætera ſint paria, nequit firmiùs aſſentiri obiectis, de quibus phyſicè dubitare poteſt, quam obiectis, de quibus phyſicè dubitare non poteſt: ſecus ſi cætera non ſint paria. In caſu noſtro cætera non ſunt paria. Nam intellectus obiectis reuelatis, de quibus propter ineuidentiam phyſicè poteſt dubitare, aſſentitur ex motiuo diuinæ veritatis, & per lumen ſupernaturale fidei, ac per vires ſupernaturales: obiectis autem naturalibus euidentibus aſſentitur ex motiuis inferioribus, per lumen purè naturale, & per vires naturales. Addo cum S. Thoma 2. 2. quæſt. 4. art. 8. in corpore fidem ſimpliciter & ſecundùm ſe eſſe certiorem actibus naturalibus euidentibus; actus autem naturales euidentes eſſe certiores ſecundum quid, & quoad nos. Fides eſt certior ſimpliciter, & ſecundùm ſe, quia nititur motiuo diuinæ veritatis, quod ſecundùm ſe eſt infinitè perfectiùs, ac certiùs quolibet motiuo creato ſcientiæ naturalis. Scientia eſt certior ſecundum quid quoad nos, quia nititur motiuo nobis notiori, & meliùs à nobis penetrato. Ex hac autem maiori penetratione oritur, vt motiuum ſcientiæ neceſſitet ad aſſenſum ſine dubitatione, motiuum fidei non neceſſitet.

QVAESTIO CXXXIX.

Vtrum qui diſcredit vnum articulum ſufficienter propoſitum poſſit eodem tempore fide diuina credere alium?

1. Videtur poſſe: primò quia Hæretici diſcredunt articulum Euchariſtiæ E. g. & tamen firmiſſimè credunt fide diuina articulos Trinitatis, & Incarnationis; ergo &c.

2. Secundò ita ſe habet fides ad credendum omnes articulos, ſicut ſe habet obedientia ad obſeruanda omnia præcepta: ſed cum quis tranſgreditur vnum præceptum, poteſt ex motiuo obedientiæ obſeruare aliud præceptum; ex. gr. dum tranſgreditur præceptum ieiunij, poteſt ex motiuo obedientiæ per actum ſupernaturalem obſeruare præceptum audiendi ſacrum; ergo dum diſcredit vnum articulum, poteſt per actum fidei ſupernaturalis, & infuſæ credere alium.

3. Ter-

3. Tertiò licet charitas ſit virtus theologica; tamen cum per peccatum veniale tranſgredimur aliquod præceptum leuiter obligãs, poſſumus per actum charitatis ex motiuo diuinæ bonitatis velle obſeruare omnia præcepta grauiter obligantia; ergo licet fides ſit virtus theologica, tamen cum diſcredimus vnum articulum, poſſumus credere alios.

4. Quartò eatenus non poſſemus fide diuina credere vnum articulum, diſcredendo alium, quatenus non poſſemus credere Deum reuelaſſe vnum articulum, & ſimul diſcredere Deum reuelaſſe alium; ſed poſſumus; ergo &c. Probatur minor: nam poſſumus credere quod eſt magis credibile, & ſimul diſcredere quod eſt minùs credibile; ſed magis credibile eſt Deum reuelaſſe quoſdam articulos, quam alios: ex. gr. credibilius eſt Deum reuelaſſe Spiritum Sanctum eſſe Deum, quam Spiritum Sanctum procedere à Filio; ergo &c.

5. Reſpondeo cum S. Thoma 2.2 q.5 ar.3. quem ſequuntur Theologi communiter, eũ, qui per actum hæreſis diſcredit vnum articulum ſufficienter propoſitum, non poſſe eodem tempore fide diuina credere vllum alium articulum.

6. Probatur: nam virtutes theologicæ ſunt, per quas intellectus, & voluntas adhærent Deo vt vltimo fini, & primæ regulæ; ſed fides eſt virtus theologica intellectus; ergo intellectus per actum fidei adhæret primæ veritati reuelanti vt vltimo fini, & primæ regulæ; ſed per actum, quo adhæremus alicui motiuo vt vltimo fini, & primæ regulæ, præferimus illud motiuum omnibus motiuis contrarijs, eo verò ipſo, quod illud non præferimus omnibus motiuis contrarijs, non adhæremus illi vt vltimo fini, & vt primæ regulæ; ergo per actum fidei theologicæ ita adhæremus primæ veritati reuelanti, vt illam præferamus omnibus motiuis contrarijs, ideòque S. Thomas 2.2. quæſt.5. art.4. ad 2. dicit: *de ratione fidei eſt, vt veritas prima omnibus præferatur*; ſed qui negat aliquem articulum, qui ſufficienter proponitur vt reuelatus à prima veritate, eo ipſo motiuum, ex quo illum articulum negat, præponit primæ veritati reuelanti, adeoque primam veritatem non præponit, ſed poſtponit tali motiuo; ergo qui per actum fidei theologicæ adhæret primæ veritati reuelanti, tanquam vltimo fini, & primæ regulæ, & credit aliquem articulum, non poteſt eodem tempore diſcredere vllum alium articulum; alioquin ſimul præponeret primam veritatem reuelantem omnibus motiuis contrarijs, & eandem primam veritatem poſtponeret alicui motiuo contrario; quod implicat.

7. Ad 1. nego antecedens, ac dico, quod Hæretici, dum diſcredunt vnum articulum ſufficienter propoſitum, nullum credunt fide theologica, qua ità adhæreant primæ veritati reuelanti, vt illam præferant omnibus motiuis contrarijs, cùm potiùs aliqua motiua contraria præferant primæ veritati reuelanti.

8. Ad 2. nego maiorem. Fides eſt virtus theologica, obedientia eſt virtus moralis; ſed de ratione virtutis theologicæ eſt, vt adhæreat ſuo obiecto formali, tanquam vltimo fini, & primæ regulæ, adeòque vt illud præferat omnibus motiuis contrarijs: at non eſt de ratione virtutis moralis, vt adhæreat ſuo obiecto formali, tanquam vltimo fini, & vt illud præferat omnibus motiuis contrarijs; ergo non eodem modo fides ſe habet ad credendos omnes articulos propter diuinam veritatem reuelantem, ac obedientia ad obſeruanda omnia præcepta propter honeſtatem obſeruandi præcepta, ſed fides credit propter diuinam veritatem, cui adhæret, vt vltimo fini, præponendo illam omnibus motiuis contrarijs, obedientia obſeruat præcepta propter honeſtatem obediendi, cui non adhæret, vt vltimo fini, adeòque quam non ſemper præfert omnibus motiuis contrarijs. Ex proportionali ratione poteſt aliquis eodem tempore eſſe temperans circa cibum ex.gr. & eſſe intemperans circa potũ; idemque dic de alijs virtutibus moralibus. At quia per actum charitatis obſeruamus præcepta ex motiuo diuinæ bonitatis, cui adhæremus tanquam vltimo fini, præponendo illam omnibus motiuis contrarijs, dum tranſgredimur vnum præceptum grauiter obligans, non poſſumus vllum aliud præceptum obſeruare per actum charitatis.

9. Ad 3. concedo antecedens, & nego conſequentiam. Ad hoc, vt per actum charitatis bonitatem diuinam præferamus omnibus alijs bonis, ſufficit, vt propter nullum aliud bonum velimus facere aliquid contrarium charitati; ſed peccatum veniale non eſt contrarium charitati, ſed ſolum eſt præter charitatem, cum non priuet nos diuina amicitia, neque illam imminuat, ſed ſolum non poſſit ordinari ad finem charitatis, vt dictum eſt lib. 5. quæſt. 31. num. 21. ergo cum Deum diligimus ſuper omnia, ac diuinam bonitatem præferimus omnibus, poſſumus per peccatum veniale tranſgredi aliquod præceptum leuiter obligans. E conuerſo actus quo negamus aliquem articulum ſufficienter propoſitum, eſt contrarius fidei, ac prælationi, qua diuinam veritatem præferimus omnibus motiuis oppoſitis; ergo cum credimus, non poſſumus negare vllum articulum ſufficienter propoſitum.

10. Ad 4. diſtinguo maiorem; eatenus non poſſumus credere vnum articulum, diſcredendo alium, quatenus non poſſumus vtcunque credere Deum reuelaſſe vnum articulum, diſcredendo alium, nego: quatenus Deum reuelaſſe vnum articulum non poſſumus credere actu, quo diuinam veritatem reuelantem præferamus omnibus motiuis contrariis, negando alium, concedo: diſtinguo eodem pacto minorem; & nego conſequentiam. Ex dictis, vt credamus fide diuina, requiritur, vt præponamus diuinam veritatem reuelantem omnibus motiuis contrarijs; ſed dum credi-

mus Deum reuelaſſe vnum articulum actu, quo diuinam veritatem præferamus omnibus motiuis contrariis, non poſſumus diſcredere Deum reuelaſſe vllum articulum ſufficienter propoſitum; ergo &c.

11. Infertur per fidem nos Deo credere ſuper omnia, in quantùm diuinam veritatem reuelantem præferimus omnibus aliis motiuis. Ad actum tamen fidei non requiritur, vt credamus actu habente ſummam intenſionem, cum quolibet actu fidei dari poſſit actus intenſior, adeòque non detur vllus actus fidei habens ſummam intenſionem.

QVÆSTIO CXL.

Vtrum concluſiones theologicæ poſſint credi per actum fidei?

1. VIdetur, quod omnis actus theologicus, quo nimirum inferimus aliquam concluſionem ex duabus præmiſſis, vtraque de fide; vel ex altera præmiſſa de fide, altera naturaliter euidenti, ſit actus fidei; primò quia omnis actus certus, & ineuidens eſt actus fidei; ſed omnis actus theologicus eſt certus, cum nitatur duabus præmiſſis certis, & eſt ineuidens, cum nitatur altera ſaltem præmiſſa ineuidenti, ac de fide, concluſio autem ſequatur debiliorem partem; ergo &c.

2. Secundò omnis actus, quo ita aſſentimur alicui obiecto, vt non poſſimus illud negare, niſi per actum hæreſis, eſt actus fidei; ſed concluſionibus theologicis aſſentimur ita, vt non poſſimus illas negare, niſi per actum hæreſis; ergo &c.

3. Reſpondeo plures eſſe quæſtiones. Prima eſt, vtrum aſſenſus, quo aſſentimur concluſionibus theologicis ex hoc motiuo, quia inferuntur ex duabus præmiſſis de fide, vel altera de fide, altera euidenti, ſit aſſenſus fidei diuinæ.

4. Reſpondeo negatiuè. Ratio eſt, quia ad actum fidei diuinæ requiritur, vt ſit aſſenſus, quo aſſentiamur alicui veritati à Deo reuelatæ ex hoc motiuo, quia eſt à Deo reuelata, ſiſtendo vltimo in diuina veritate reuelante; ſed per actum, quo aſſentimur alicui concluſioni ex hoc motiuo, quia infertur ex duabus, vel ex altera præmiſſa reuelata, non aſſentimur huic concluſioni, quia eſt à Deo reuelata, ſed ſolum quia eſt connexa cum vtraque, vel altera præmiſſa reuelata; ergo non eſt actus fidei, ſed ſolum eſt aſſenſus theologicus.

5. Dices; ad actum fidei ſufficit, vt vltimò reſoluatur in ſolam authoritatem Dei reuelantis; ſed actus, quo aſſentimur concluſioni propter duas præmiſſas reuelatas, vltimò reſoluitur in ſolam authoritatem Dei reuelantis; ergo eſt actus fidei.

6. Reſpondeo, diſtinguo maiorem: ad actum fidei ſufficit, vt vltimò reſoluatur in ſolam authoritatem Dei reuelantis id, quod credimus, concedo: reuelantis ſolas præmiſſas, propter quas credimus, nego: diſtinguo eodem pacto minorem, & nego conſequentiam. Ad actum fidei requiritur, vt reſoluatur in authoritatem Dei reuelantis id, quod credimus, & non ſufficit, vt reſoluatur in authoritatem Dei reuelantis præmiſſas, propter quas credimus. Ratio eſt, quia per fidem non poſſumus credere vt obiectum materiale, niſi veritates à Deo reuelatas, vt dictum eſt ſupra.

7. Poteſt ſecundò quæri, vtrum Deus eo ipſo, quod reuelat duas præmiſſas, ex quibus infertur aliqua concluſio, reuelet etiam implicitè concluſionem.

8. Reſpondeo affirmatiuè. Ratio eſt, quia cum magiſter docet præmiſſas ea intentione, vt diſcipuli poſſint aduertere ſe in præmiſſis docere etiam implicitè concluſiones, docet etiam implicitè concluſiones, ideoque diſcipuli hoc aduertentes, propter authoritatem magiſtri poſſunt credere, non ſolum præmiſſas ſed etiam concluſiones; ſed Deus docet, & reuelat omnia contenta in ſacra Scriptura ea intentione, vt Eccleſia, ac fideles poſſint aduertere Deum in præmiſſis reuelare etiam implicitè concluſiones, quæ ex præmiſſis inferuntur; ergo docet, & reuelat implicitè omnes concluſiones.

9. Poteſt tertiò quæri, vtrum eo ipſo, quod Deus reuelat aliquam propoſitionem, ex qua coniuncta cum alia propoſitione euidenti poſſit inferri aliqua concluſio, reuelet implicitè talem concluſionem?

10. Reſpondeo affirmatiuè. Ratio eſt, quia cum magiſter docet aliquam propoſitionē ea intentione, vt diſcipuli, quibus eſt euidēs alia propoſitio, poſſint aduertere magiſtrum implicitè docere propoſitionem, quæ infertur ex illis duabus propoſitionibus, docet etiam implicitè talem concluſionem: e. g. cum magiſter dicit; *quando Luna eclipſatur, eſt oppoſita Soli*, ea intentione, vt diſcipuli videntes Lunam eclipſari, poſſint aduertere magiſtrum implicitè docuiſſe Lunam eſſe oppoſitam Soli, docet etiam implicitè Lunam eſſe oppoſitam Soli; ſed Deus docet, & reuelat omnia contenta in ſacra Scriptura ea intentione, vt Eccleſia, & fideles, quibus aliæ propoſitiones ſunt euidentes, poſſint aduertere Deum implicitè reuelaſſe etiam illa, quæ inferuntur ex propoſitionibus reuelatis coniunctis cum aliis propoſitionibus euidentibus; ergo &c.

11. Infertur primò Eccleſiam poſſe definire à Deo fuiſſe reuelatas, ac firma fide credendas quaſcumque concluſiones theologicas, tùm quæ inferuntur ex duabus præmiſſis de fide, tùm quæ inferuntur ex altera præmiſſa de fide, altera euidenti: e. g. quia ex duabus præmiſſis, vtraque de fide; *Peccator non poteſt conuerti, niſi præueniatur gratia interna; Magdalena cum eſſet peccatrix, fuit conuerſa*, infertur; *ergo Magdalena fuit præuenta gratia interna*; poteſt Eccleſia definire fuiſſe à Deo reuelatum, ac firma fide credendam Magdalenam fuiſſe præ-

uentam

uentam gratia interna. Rursùs quia ex hac propoſitione naturaliter euidenti; *Qui habet naturam humanam poteſt etiam exercere, & in debitis circunſtantijs exercet operationes humanas, præſertim voluntatis*, & ex hac alia propoſitione de fide contra Eutychem definita, *Chriſtus fuit homo, & habuit non ſolum naturam diuinam, ſed etiam humanam perfectam*, ſequitur, *ergo Chriſtus potuit exercere, & de facto exercuit, & exercet operationes humanas, præſertim voluntatis*; ideò ſexta Synodus contra Monotelitas definiuit in Chriſto dari operationem, & voluntatem, non ſolum diuinam, ſed etiam humanam.

12. Infertur ſecundò fideles concluſionibus theologicis poſſe aſſentiri tùm per actum purè theologicum, tùm per actum fidei diuinæ. Aſſentiuntur per actum purè theologicum, cum aſſentiuntur, non quia fuerunt à Deo reuelatæ (ſæpè enim hoc non ſufficienter proponitur), ſed ſolum, quia inferuntur ex vtraque, vel ex altera præmiſſa reuelata. Aſſentiuntur per actum fidei diuinæ, cum cognoſcunt euidenter prudenter credi poſſe, ac debere illas fuiſſe implicitè reuelatas, ideòque aſſentiuntur ex hoc motiuo, quia fuerunt implicitè reuelatæ.

13. Infertur tertiò, quod cum eſt de fide aliqua propoſitio vniuerſalis, ſunt etiam de fide omnes propoſitiones ſingulares, vel particulares euidenter contentæ in illa vniuerſali; e.g. quia eſt de fide hæc vniuerſalis: *Omnes homines, concepti ſunt in peccato originali, excepto Chriſto, de quo de fide eſt oppoſitum, & excepta Beata Virgine, de qua neutrum eſt de fide*: & eſt euidens, quod *ego ſum homo, Petrus eſt homo &c.* eſt de fide, quod ego, Petrus &c. concepti ſumus in peccato originali. Confirmatur; nam cum illa vniuerſalis *omnis homo conceptus eſt in peccato originali*, reſoluatur in hanc, *Hic homo eſt conceptus in peccato originali: ille homo eſt conceptus in peccato originali*, Deus reuelans illam vniuerſalem, reuelauit implicitè omnes iſtas ſingulares.

14. Infertur quartò, quod cum eſt de fide, alicui conuenire aliquod prædicatum, de fide eſt conuenire illi omnia, quæ euidenter identificantur cum tali prædicato, vel diſtinguuntur quidem ab eo prædicato, ſed ità, vt cum illo ſint euidenter, ac neceſſariò connexa, e.g. quia de fide eſt Chriſtum eſſe hominem; cum homine autem euidenter identificatur conſtare ex corpore, & ex anima rationali, de fide eſt Chriſtum conſtare ex corpore, & ex anima rationali. Rursùs quia intellectus, & voluntas humana, licet realiter diſtinguantur ab homine iuxta ſententiam ſatis communẽ, tamen ſunt paſſiones, & proprietates neceſſariò conſequentes ex eſſentia hominis, eo ipſo, quod eſt de fide, Chriſtum eſſe hominem, & habere naturam humanam, de fide eſt etiam Chriſtum habere intellectum, & voluntatem humanam.

15. Infertur quintò de fide eſſe Innocentium XI. eſſe Summum Pontificem. Ratio eſt, quia de fide eſt Eccleſiam catholicam habere poteſtatem, & obligationem eligendi ſibi ſummum Pontificem, & eum, quem Eccleſia catholica concorditer recipit vt ſummum Pontificem, eſſe ſummum Pontificem; ſed euidens eſt Eccleſiam Catholicam concorditer recipere Innocentium XI. vt ſummum Pontificem; ergo eſt de fide Innocentium XI. eſſe ſummum Pontificem, cum id inferatur ex duplici præmiſſa, altera de fide, altera euidenti. Ex oppoſita ratione cum tempore ſchiſmatis non eſt euidens vllum ex prætenſis Põtificibus fuiſſe legitimè electum, ac recipi concorditer ab Eccleſia catholica, non eſt de fide vllum eſſe ſummum Pontificem. Addo, quod ſi ſchiſma fiat, poſtquam incepit eſſe de fide aliquem eſſe ſummum Pontificem, eò quod fuerit concorditer receptus ab Eccleſia catholica vt ſummus Pontifex, tunc de fide eſt, eũ, qui poſt fuit intruſus, non eſſe ſummum Pontificem, adeoque eius ſectatores non ſolum eſſe ſchiſmaticos, ſed etiam hæreticos.

16. Infertur ſextò non eſſe de fide ſub hac numero Hoſtia manere Chriſtum. Ratio eſt, quia licet ſit de fide ſub Hoſtia legitimè conſecrata eſſe Chriſtum, tamen non eſt de fide, neque eſt euidens hanc Hoſtiam eſſe legitimè conſecratam, & cum debita intentione. Rursùs non eſt de fide me eſſe ſacerdotem. Licet enim ſit de fide hominem legitimè ordinatum eſſe ſacerdotem, tamen non eſt de fide, neque eſt euidens me fuiſſe legitimè ordinatum.

17. Infertur ſeptimò de fide eſſe eos, qui ſunt canonizati, eſſe ſanctos, & in æternum fruituros beatitudine. Ratio eſt, quia vt ſuppono cum theologis communiter, ſummus Pontifex, & Eccleſia poſſunt definire, vt certa fide tenendum id, quod infertur ex duabus præmiſſis, altera de fide, altera moraliter euidenti: ſed S. Caietanum e. g. S. Franciſcum Borgiam &c. frui æterna beatitudine infertur ex duabus præmiſſis, altera de fide, altera moraliter euidenti; ergo &c. Probatur minor; nam eſt de fide, quod qui in obſeruantia legis, & mandatorum perſeuerauerit vſque in finem, ſaluus erit, & fruetur æterna beatitudine; ſed ex proceſſibus factis in canonizatione eſt moraliter euidens dictos ſanctos perſeueraſſe vſque in finem in obſeruantia mandatorum, & exercuiſſe virtutes morales in gradu heroico, ac miraculis poſt mortem claruiſſe; ex his autem duabus præmiſſis infertur illos eſſe ſanctos, & fruituros æterna beatitudine; ergo Summus Pontifex potuit definire certa fide tenendum eſſe ſanctos. An ſit de fide eos, qui ſolum fuerint beatificati, eſſe in Cælo, minus eſt exploratum apud authores. Conueniunt eſſe ità eſſe certum, vt ſine temeritate negari non poſſit. At multi negant id eſſe de fide. Ratio eſt, quia vt aliquid ſit de fide, debet eſſe definitum; ſed ſummus Pontifex ſententiam definitiuam pronunciat tantum in Canonizatione, cuius forma eſt: *decernimus, ac definimus talem eſſe ſanctum, ac ſan-*

ctorum

ctorum catalogo adſcribendus; in beatificatione autem non pronunciat ſententiam definitiuã, ſed ſolum concedit titulum beati, & cultum quemdam, non vniuerſalem in tota Eccleſia, ſed limitatum ad certa loca, certaſque perſonas; ac deinde antequam procedat ad canonizationem, facit nouas diligentias, quaſi res adhuc non ſit omnino explorata; cum autem aliquid iam eſt certum certitudine fidei, eſt omninò exploratum, ac non debet fieri vlterior inquiſitio; ergo &c.

18. Infertur octauò, quænam ſit differentia inter propoſitionem hæreticam, erroneam, & temerariam. Propoſitio hæretica eſt, qua contradicitur propoſitioni definitæ. Propoſitio erronea eſt, qua contradicitur propoſitioni adhuc non definitæ, quæ tamen infertur per diſcurſum theologicum ex duabus propoſitionibus definitis, vel ex altera definita, altera euidenti. Propoſitio temeraria eſt, quæ in materia theologica eſt contra communem ſenſum Patrum, & Theologorum.

19. Ad 1. nego maiorem, ac dico, quod præter actus fidei certos, & inuidentes dantur etiam concluſiones theologicæ, quæ ſunt ineuidentes, ac certæ, non quidem certitudine fidei, ſed certitudine inferiori.

20. Ad 2. diſtinguo maiorem: omnis actus, quo ità aſſentimur obiecto, vt non poſſimus illud negare, niſi per hæreſim conſiſtentem formaliter in negatione talis obiecti, eſt actus fidei, concedo: conſiſtentem in negatione alterius obiecti, nego: diſtinguo eodem pacto minorem: & nego conſequentiam. Concluſio legitimè illata nõ poteſt negari, niſi negando alteram ſaltem præmiſſarum; ergo cũ concluſio infertur ex duabus præmiſſis de fide, non poteſt negari, niſi negando vnã ex præmiſſis de fide, adeòque non poteſt negari, niſi per hæreſim, non conſiſtentem formaliter in negatione concluſionis, ſed in negatione vnius præmiſſæ de fide. Similiter concluſio, quæ infertur ex duabus præmiſſis, altera de fide, altera euidenti, negari non poteſt, negando præmiſſam euidentem, cum propoſitio euidens negari nequeat; ergo non poteſt negari, niſi per hæreſim conſiſtentem formaliter in negatione præmiſſæ de fide. Cum tamen concluſio theologica proponitur ſufficienter vt implicitè reuelata, tunc non poteſt negari, niſi per hæreſim conſiſtentem formaliter in negatione illius.

QVÆSTIO CXLI.

Vtrum fides ſupernaturalis, tum habitualis, tum actualis ſit omnibus ad iuſtificationem, & ſalutem neceſſaria neceſſitate medij?

1. PRimo videtur fides non eſſe paruulis ad iuſtificationem, & ſalutem neceſſaria, neceſſitate medij. Paruuli enim per baptiſmum iuſtificantur, & ſi moriantur ante vſum rationis, ſaluantur; ſed iuſtificantur, & ſaluantur ſine actu fidei, cuius ſunt incapaces, & ſine habitu fidei, qui non acquiritur, niſi cum quis per actum ſe diſponit ad habitum; ergo &c.

2. Secundo videtur fides actualis, hoc eſt actus fidei nec eſſe cuilibet adulto ad ſalutem neceſſaria neceſſitate medij. Nam poteſt infans baptizatus fieri captiuus ab infidelibus, & poſtquam peruenerit ad vſum rationis, mori, antequam ſufficienter inſtruatur in fide, & antequam peccet mortaliter; ſed in hoc caſu moritur in ſtatu gratiæ baptiſmalis, & ſaluabitur, abſque eo quod elicuerit actum fidei; ergo &c.

3. Tertiò videtur actus fidei nec etiam adultis non baptizatis eſſe neceſſarius neceſſitate medij ad obtinendam iuſtificationem, & ſalutem. Apoſtolus enim ad Rom. 1. loquens de Philoſophis gentilibus, qui ex creaturis cognitione naturali cognouerunt Deum, dicit: *Cum cognouiſſent Deum, non ſicut Deum glorificauerunt, aut gratias egerunt*; ergo ſupponit, quod dependenter à cognitione naturali Dei, potuerunt Deum ſicut Deum glorificare, illique gratias agere; ſed ſi potuerunt Deum, vt Deũ glorificare, potuerunt iuſtificari, & ſaluari: nam idem Apoſtolus ibidem cap. 2. dicit: *gloria, & honor, & pax omni operanti bonum*: & cum dixiſset: *gentes, quæ legem non habent, naturaliter quæ legis ſunt faciunt*, ſubiungit: *Factores legis iuſtificabuntur*; ergo Philoſophi potuerunt iuſtificari, ac proinde ſaluari ſine fide, ex ſola cognitione naturali Dei.

4. Quarto omnes adulti poſſunt obtinere media neceſſaria ad ſalutem; ſed multi adulti, quibus nunquam eſt prædicatum Euangeliũ, non poſſunt credere, iuxta illud Apoſtoli ad Rom. 10. *Quomodo credent ſine prædicante?* ergo multi adulti poſſunt obtinere iuſtificationem, & ſalutem ſine actu fidei, per aliquod aliud medium, puta per cognitionem Dei ex creaturis &c.

5. Quinto fides actualis adultis non eſt magis ad ſalutem neceſſaria, quam baptiſmus; ſed baptiſmus eſt adultis ita neceſſarius ad ſalutem, vt non ſit neceſſarius determinatè in re, ſed ſolum indeterminatè in re, vel in voto; ergo etiam fides actualis non eſt adultis neceſſaria determinatè in re, ſed indeterminatè vel in re, vel in voto.

6. Reſpondeo claritatis gratia plures poſſe diſtingui quæſtiones. Quæritur ergo primo, vtrum fides habitualis ſit ita neceſſaria neceſſitate medij ad iuſtificationem, & ſalutem, vt nullus neque paruulus, neque adultus potuerit vllo tempore iuſtificari, & ſaluari ſine habitu fidei?

7. Reſpondeo, quod in præſenti prouidentia nullus neque angelus, neque homo, neque paruulus, neque adultus in ſtatu viæ potuit eſſe iuſtus iuſtitia ſupernaturali, & potuit ſaluari, conſequendo ſupernaturalem beatitudinem, ſine habitu fidei, Chriſto dumtaxat ex-

cepto,

cepto; cuius humanitas ab initio fuit ſancta per vnionem hypoſtaticam, & gratiam habitualem ſine habitu fidei, cuius loco habuit habitus luminis gloriæ, ac ſcientiæ infuſæ, vt docent Theologi in materia de Incarnatione. Ratio eſt, quia ex dictis lib 6. de Gratia quæſt 80. num. 34. & ſequentibus nemo poteſt eſse ſupernaturaliter iuſtus, niſi per iuſtitiam inhærentem; ſed ex dictis ibidem num. 48. habitus fidei, vel eſt pars iuſtitiæ inhærentis viatorum, vel eſt primum fundamentum, & inchoamentum iuſtitiæ inhærentis conſiſtentis in gratia ſanctificante, quæ in puris viatoribus non datur ſine habitu fidei; ergo in præſenti prouidentia nullus neque angelus, neque purus homo potuit in via eſſe ſupernaturaliter iuſtus ſine fide; ſed nemo poteſt ſaluari, obtinendo beatitudinem ſupernaturalem, niſi tempore viæ fuerit ſupernaturaliter iuſtus; ergo in præſenti prouidentia, excepto Chriſto, nemo poteſt, aut potuit ſaluari, obtinendo ſupernaturalem beatitudinem, niſi tempore viæ habuerit habitum fidei, ac proinde habitus fidei omni tempore fuit omni modo neceſsarius ad ſupernaturalem beatitudinem, & iuſtitiam obtinendam. Ideò Apoſtolus ad Rom. 2. dicit: *iuſtus ex fide viuit*, & ad Heb. 11. *ſine fide impoſſibile eſt placere Deo*, quia ſine fide ſaltem habituali nemo poteſt viuere vita gratiæ, ac per gratiam placere Deo.

8. Quæritur ſecundo, vtrum omnibus etiā paruulis ad iuſtificationem, & ſalutem neceſſarius ſit aliquis actus fidei?

Reſpondeo certum eſse primo paruulis ad iuſtificationem, & ſalutem non eſse neceſſarium actum fidei elicitum ab ipſis. Ratio eſt, quia dum baptizantur, iuſtificantur ſine vllo actu fidei ab ipſis elicito, cuius ſunt incapaces, & ſi moriantur ante vſum rationis, ſaluantur.

9. Certum eſt ſecundo nec eſse illis neceſſarium actum fidei elicitum à miniſtro baptizante, vel à parentibus. Ratio eſt, quia filij parentum infidelium poſsunt validè baptizari etiam ab infideli habente intentionem faciendi quod facit Eccleſia; ſed in eo caſu iuſtificantur & ſi moriantur ante vſum rationis, ſaluantur ſine vllo actu fidei elicito à parentibus, vel à miniſtro baptizante; ergo. Nihilominus dici poteſt, dum baptizantur iuſtificari, & ſi moriantur ante vſum rationis, ſaluari in fide actuali Eccleſiæ, cuius ſacramentum receperunt. In hoc ſenſu Auguſtinus lib. 10 de Gen. ad Literam cap. 14. dicit. *Antequam infans per ætatem poſſit ſecundum ſpiritum viuere, neceſſarium habet mediatoris ſacramentum, vt quod per eius fidem nondum poteſt, per eorum, qui eum diligunt, fiat*; & Serm. 14. de verbis Apoſtoli: *Abſit, vt ego dicam non credentes infantes. Nam credit in altero, qui peccauit in altero*: & cap. 19. docet infantes credere fide parentum, ac eodē modo loquendi vtitur Bernardus Epiſt. 77. Nomine autem parentum intelligi poteſt etiam Eccleſia, quæ eſt mater ſpiritualiter illos generans per baptiſmum.

10. Quæritur tertiò, vtrum adultis, qui ante vſum rationis iuſtificati ſunt per baptiſmum, ad ſalutem neceſſarius ſit neceſſitate medij aliquis actus fidei?

11. Reſpondeo cum Suar. diſp. 12. de Fide ſect. 2. num. 10. & Card. de Lugo diſp. 12. de Fide, ſect. 1. num. 3. non eſſe neceſſarium neceſſitate medij, ſed ſola neceſſitate præcepti. Ratio eſt, quia illud eſt neceſſarium neceſſitate medij, in cuius omiſſione etiamſi aliquis per accidens excuſetur à peccato, nihilominus non poteſt conſequi finem; ſed adulti iuſtificati per baptiſmum ſuſceptum ante vſum rationis, ſi ita omittant actum fidei, vt per accidens excuſentur à peccato, poſſunt conſequi finem ſalutis æternæ; ergo &c. Probatur, & explicatur minor. Poteſt enim contingere, vt infans baptizatus in infantia fiat captiuus ab infidelibus, & ducatur, ad regiones barbaras, ibique educetur, & perueniens ad vſum rationis, nihil audiat de Religione Chriſtiana, ac de fide, ac proinde non poſſit elicere actum fidei, iuxta illud Apoſtoli ad Rom. 10. *Quomodo credent ſine prædicante*? Poteſt etiam contingere, vt hic aliquandiu viuat iuxta lumen naturale, ac præueniatur morte, antequam peccet mortaliter; ſed in hoc caſu, qui communiter admittitur vt poſſibilis, morietur in ſtatu gratiæ, & ſaluabitur ſine vllo actu fidei; ergo &c.

12. Quæritur quarto, vtrum adultis, qui non fuerunt per baptiſmum iuſtificati ante vſum rationis, actus fidei ſupernaturalis ſit ad ſalutem neceſſarius neceſſitate medij.

13. Reſpondeo duas eſſe ſententias. Prima docet adultos, qui peruenerunt ad vſum rationis, poſſe in aliquo caſu iuſtificari, & ſaluari ſine actu ſupernaturali fidei, per cognitionem naturalem Dei, vel boni honeſti, ſi per voluntatem faciunt quod in ſe eſt, ad euitandum malum, & faciendum bonum. Refert hanc opinionem S. Thomas in Comm. cap. 2. Epiſt. ad Rom. Eamdem ſecutus eſt Vega lib. 6. in Trid. cap. 20. & 21. & Sotus lib. 2. de Natura, & Gratia, cap. 11. qui tamen eam retractauit in poſteriori editione, & in 4. diſt. 1. quæſt. 2. art. 3. Ex Patribus videtur hoc de Gentibus ante Chriſti aduentum ſenſiſſe Clemens Alexandrinus lib. 6. Stromatum, Iuſtinus in Apolog. 2. pro Chriſtianis, & Chryſoſt. hom. 37. in Matth. vt refert Suar. de Fide, diſp. 12 ſect. 2. num. 1.

14. Contra hanc opinionem dicendum cum communi ſententia Theologorum, actū fidei ſupernaturalis omni adulto, poſtquam peruenit ad vſum rationis, fuiſſe ſemper ita neceſſarium neceſsitate medij ad iuſtificationem, & ſalutem, vt nullus ſine illo potuerit, aut poſſit iuſtificari, & ſaluari. Docuerunt hanc ſententiam S. Thomas 2. 2. quæſt. 2. art. 3. ad 1. quæſt. 10. art. 1. ad 4. & ad Heb. 11. Caietanus in Comm. eorum locorum, & ad Rom. 2. ac alij expoſitores S. Thomæ communiter, Canus Relect. de Sacram. in Genere, part. 2. qu. 2.

quæſt.2. Conc.1. Medina lib.4. de Recta in Deum fide, cap.7. Benedictus Pereira ad Rom. 1. diſp.17. & cap.2. diſp.8. Valentia 2.2. diſp.1. quæſt.2. puncto 2. Turrecremata, lib.1. in ſumma de Eccleſia cap.12. & 21. Gaſpar Caſalius lib.1. de Quadripartita Iuſtitia, cap.51. quos refert, & ſequitur Suarius diſp.12. de Fide, ſect.2. num. .& Card. de Lugo diſp.12. ſect.1. num.3.

15. Probatur concluſio: nam hæc eſt differentia inter adultos ratione vtentes, & paruulos ante vſum rationis, quod paruuli poſſunt iuſtificari, & ſaluari per ſacramentum baptiſmi, abſque eo quod proprijs actibus ſe liberè diſponant ad iuſtificationem; adulti autem ratione, & libero arbitrio vtentes non poſſunt iuſtificari, & ſaluari, abſque eo quod liberè ſe diſponant ad iuſtificationem; ſed diſpoſitio maximè neceſſaria ad iuſtificationem eſt actus fidei; ergo &c. Probatur minor, primò ex Scriptura, quæ vbique ad iuſtificationem adulti requirit, vt credat. Chriſtus Marci vltimo cum dixiſſet: *Euntes in mundum vniuerſum prædicate Euangelium omni creaturæ:* ſubdit *qui crediderit, & baptizatus fuerit, ſaluus erit: qui verò non crediderit, condemnabitur*; ergo ad hoc, vt adultus etiam per baptiſmum, acquirat iuſtificationem, & ſalutem, requiritur, vt credat. Apoſtolus ad Rom.1. de Euangelio dicit, quod eſt *virtus in ſalutem omni credenti*; ergo vt adultus per Euangelium iuſtificetur, & ſaluetur, debet credere. Subdit Apoſtolus, *Iuſtitia enim Dei in eo reuelatur ex fide in fidem, ſicut ſcriptum eſt, Iuſtus ex fide viuit*: ergo vt iuſtitia Dei in adultis manifeſtetur, & vt viuant vita iuſtitiæ, requiritur fides. Ad Rom.10. *Finis enim legis Chriſtus ad iuſtitiam omni credenti*: ergo vt per Chriſtum iuſtificentur, requiritur fides. Et paulo poſt: *Omnis, qui inuocauerit nomen Domini, ſaluus erit. Quomodo ergo inuocabunt, in quem non crediderunt?* ergo vt adultus conſequatur iuſtificationem, & ſalutem, requiritur, vt inuocet nomen Domini, & ad hoc, vt inuocet, requiritur, vt credat. Ad Gal.2. *Scientes autem, quod non iuſtificatur homo ex operibus legis, niſi per fidem Ieſu Chriſti, & nos in Chriſto Ieſu credimus, vt iuſtificemur ex fide Chriſti*; ergo expreſsè docet adultum non poſſe iuſtificari, niſi per fidem actualem, ideoque ſubdit, *& nos credimus*, fide ſcilicet actuali. Ad Heb.11. *ſine fide impoſſibile eſt placere Deo. Credere enim oportet accedentem ad Deum, quia eſt, & quia requirentibus ſe remunerator eſt*: ergo expreſsè docet, quod ſine fide impoſſibile eſt placere Deo, & loquitur de fide actuali in adultis, vt patet ex ſequentibus, *accedentem enim ad Deum*, vt nimirum iuſtificetur, *oportet credere, quia eſt*, ac proindè docet diſpoſitionem neceſſariam ad hoc, vt adultus accedens ad Deũ iuſtificetur, & iuſtificatus placeat Deo, eſſe fidem, qua actu credat Deum eſſe, & remuneratorem eſſe Sap 9. *Per ſapientiam enim ſanati ſunt, quicumque tibi placuerunt*: vbi nomine ſapientiæ fidem omnes intelligunt, vt docet Lorinus in eum locum.

16. Probatur ſecundò ex Tridentino eadem minor, quod nimirum in adultis diſpoſitio neceſſaria ad ſalutem, & iuſtificationem ſit actus fidei. Tridentinum ſeſs.6. cap.5. ponit titulum *de neceſſitate præparationis iuſtificationis in adultis, & vnde ſit*: Et cap.6 explicans talem præparationem, ſeù diſpoſitionem, quam vocauerat neceſſariam, dicit. *Diſponuntur autem ad ipſam iuſtitiam, dum excitati diuina gratia, & adiuti fidem ex auditu concipientes, liberè mouentur in Deum, credentes vera eſſe, quæ diuinitus reuelata, & promiſſa ſunt*: Et infra: *de hac diſpoſitione ſcriptum eſt: accedentem ad Deum oportet credere, quia eſt, & quod requirentibus ſe remunerator eſt*: Et cap. 7. de hac ipſa fide dicit: *ſine qua nulli vnquam contigit iuſtificatio*; ergo Tridentinum expreſsè docet actum fidei ita adultis eſſe diſpoſitionẽ neceſſariam ad iuſtificationem, vt ſine illa nulli vnquam contigerit iuſtificatio, ac proinde in adultis actum fidei eſſe diſpoſitionem ad iuſtitiam, & ſalutem neceſſariam neceſſitate medij. Et cap.8. docet, quod ideò per fidem dicimur iuſtificari, quia *fides eſt humanæ ſalutis initium, fundamentum, & radix omnis iuſtificationis, ſine qua impoſſibile eſt placere Deo, & ad filiorum eius conſortium peruenire*.

17. Probatur tertiò eadem minor ex Patribus. Auguſtinus lib. de Serm. Domini in monte, cap 9. dicit: *Vbi vera fides non eſt, nec poteſt vera eſſe iuſtitia*: Serm.38. de Tempore: *Sine fide nemo ad filiorum Dei conſortium poteſt peruenire, quia ſine ipſa neque in hoc ſæculo quiſquam iuſtificationis conſequitur gratiam, neque in futuro vitam poſſidebit æternam*. In Pſalmum 31. in Præfat. docet non ſolum in ſingulis hominibus, ſed etiam in ſingulis operibus fidem eſſe fundamentum pietatis, ita vt ſine illa eſſe non poſſit. Epiſt.157. docet nullam cuiuſcumque ætatis, ac ſexus perſonam ſine fide potuiſſe iuſtificari. Similia docet lib.2. de Peccat. meritis, & Remiſs. cap.9. de corrept. & grat. cap.7. & alibi; idemque docet Bernardus Epiſt.77. Fulgentius lib. de Fide ad Petrum initio dicit, *Sine fide nulla poteſt prodeſſe, immo neque eſſe conuerſio*; & ibidem *ſine hac fide nemo ad filiorum numerum poteſt peruenire*: Leo Serm.4. de Natiuit. dicit: nihil poſſe eſſe ſanctum ſine fide, idque probat ex Apoſtolo dicente *Iuſtus ex fide viuit*: *ſine fide impoſſibile eſt placere Deo*.

18. Probatur quarto concluſio ratione. Nam Deus nullum adultum ratione, & libero arbitrio vtentem iuſtificat iuſtitia ſupernaturali, & adoptat, niſi liberè conſentiat, & ſe diſponat ſuæ iuſtificationi, & adoptioni; ſed homo non congruè diſponitur ad iuſtificationem ſupernaturalem, niſi per actus liberos, honeſtos, & ſupernaturales; ergo Deus nullum adultum, & libero arbitrio vtentem iuſtificat, niſi ſe ad iuſtificationem diſponat per actus liberos, honeſtos, & ſupernaturales voluntatis; ſed vt homo exerceat actus liberos, honeſtos, & ſupernaturales voluntatis, debet ad illos dirigi per cognitionem intellectualem eiuſdem ordinis, hoc eſt ſupernaturalem; ergo Deus neminem iuſtificat, niſi ex cognitione ſuper-

naturalem

naturali exerceat actus voluntatis ſupernaturales; ſed cognitio ſupernaturalis propria viatoris eſt cognitio fidei, qua credit Deo loquenti; ergo Deus neminem iuſtificat, niſi fide ſupernaturali credat Deo loquenti. Ideò vt declarat Tridentinum Seſſ. 6. cap. 5. *ipſius iuſtificationis exordium in adultis à Dei per Chriſtum Ieſum præueniente gratia ſumendum eſt], hoc eſt ab eius vocatione, qua nullis eorum præcedentibus meritis, vocantur*: hac autem vocatione mouentur primò ad credendum Deo loquenti, & promittenti iuſtificationem, & ſalutem.

19. Concluditur contra opinionem, Vegæ, & aliorum relatorum num. 12. adultos ratione, & libero arbitrio vtentes in nullo caſu poſſe iuſtificari, & ſaluari ſine fide ſupernaturali, per cognitionem naturalem Dei, vel boni honeſti, & faciendo per voluntatem quod in ſe eſt ad vitandum malum, & faciendum bonum. Et quidem ſententiam illam Vegæ acerbiori cenſura notare ſolent Theologi. Nã Suarius diſp. 12. de Fide, ſect. 2. num. 5. dicit eſſe erroneam: Canus, cuius cenſuram approbat Granado, tract. 10. diſp. 3. num. 10. dicit eſſe erroneam, & fortaſſe hæreticam &c. Contra eam porro ſententiam dictum videtur ab Auguſtino lib. de Natura, & Gratia, cap. 2. *Si natura humana ſibi poſſet ſufficere ad implendam legem, perficiendamque iuſtitiam, de præmio debet eſſe ſecura, etiamſi fides aliquo tempore eam latuit ſanguinis Chriſti &c. Quod ſi potuit, aut poteſt, hoc ego dico, quod de lege dicit Apoſtolus ad Galatas 2. ergo Chriſtus gratis mortuus eſt. Si enim hoc ille dixit de lege, quam accepit gens vna Iudæorum, quanto iuſtius dicitur de lege naturæ, quam accepit vniuerſum genus humanum, ſi per naturam iuſtitia; ergo Chriſtus gratis mortuus eſt; ſi autem non gratis Chriſtus mortuus eſt; ergo omnis humana natura iuſtificari, & redimi ab ira Dei iuſtiſſima, hoc eſt vindicta, nullo modo poteſt, niſi per fidem, & ſacramentum ſanguinis Chriſti.*

20. Addo, quod quia primi parentes, Adã nimirum, & Heua creati ſunt in ſtatu perfecto, & adulti, in primò inſtanti ſe diſpoſuerũt per fidem, & actus ſupernaturales voluntatis ad gratiam, & iuſtitiam ſupernaturalem, vt docet S. Thomas 1. p. quæſt. 95. art. 1. ad 5. quem ſequitur Suarez, lib. 3. de Opere 6. dierum cap. 19. contra Sotum, qui lib. 1. de Natura, & Grat. cap. 5. docet Adamum in primo inſtanti accepiſſe gratiam, & iuſtitiam ſine proprio actu voluntatis, quo ſe ad illam diſpoſuerit, Idem proportionaliter dicendum de Angelis. Ideò actus fidei etiam Angelis, & primis parentibus ante peccatum fuit neceſſitate medii neceſſarius ad ſupernaturalem gratiam, iuſtitiam, & beatitudinem obtinendam.

21. Quæritur quinto, vtrum adultis, qui ante vſum rationis non ſunt iuſtificati per baptiſmum, ad iuſtificationem neceſſarius ſit neceſſitate medii actus fidei ſtrictæ, quo credatur Deo reuelanti, vel ſufficiat aliquis actus fidei latius ſumptæ?

22. Reſpondeo, quod poſſet aliquis improbabiliter exiſtimare, ad iuſtificationẽ ſufficere adultis fidem quamdam ſupernaturalem latam, quæ non nitatur diuina reuelatione, ſed teſtimonio creaturarum, vel alio ſimili motiuo. Explicatur. Deus, quia eleuauit hominem ad finem ſupernaturalem, præſto eſt ex parte ſua, vt quoties proponitur nobis obiectum aliquod potens terminare voluntatem honeſtam, eleuet per auxilia ſupernaturalia gratiæ noſtras potentias, vt ſimul cum actibus intellectus, & voluntatis naturalibus eliciamus circa illud obiectum actus ſupernaturales, & proportionatos fini ſupernaturali. Ideò quando Philoſophi gentiles ex cognitione creaturarum veniebant in cognitionem naturalem Dei, Deus per auxilia gratiæ eleuabat eorum intellectum ad eliciendam aliam cognitionem ſupernaturalem Dei per creaturas, ex vi cuius poſſent per actum voluntatis ſupernaturalem Deum colere, & ſuper omnia diligere, & ſic iuſtificari. Proportionaliter cum circa aliam quamcumque materiam eliciebant actus honeſtos naturales, eleuabantur per auxilia gratiæ ad eliciendos ſimul circa eamdem materiam actus ſupernaturales, per quos ſaltem remotè diſponebantur ad iuſtificationem, & ſalutem. Hæc cognitio ſupernaturalis Dei ex creaturis poteſt vocari fides lata, proportionaliter, ac creaturæ dicuntur nobis loqui quadam locutione lata, iuxta illud Pſalm. 18. *Cœli enarrant gloriam Dei, & opera manuum eius annunciat firmamentum*. Hinc poſſet explicari, quo pacto Deus omnibus, etiam ad quos nunquam peruenit prædicatio Euangelii, prouiderit media ſufficientia ad iuſtificationem, & ſalutem. Poſſunt enim ex hac fide lata, ſed ſupernaturali Dei per creaturas, Deum ſupernaturaliter ſuper omnia diligere, & ſic iuſtificari, & ſaluari. Proponit hanc ſententiam Ripalda tom. 1. de Ente ſupernaturali, diſp. 20. ſect. 21. 22. & 23. & diſp. 63. per totam, ac multa pro ea adducit, Addit tamen ſe hæc tantum diſputandi gratia afferre, nihil definiendo, ne contradicat communi ſenſui Theologorum, qui ad iuſtificationem requirunt fidem ſtrictam fundatam in propria, ac ſtricta reuelatione Dei, Card. autem de Lugo diſp. 12. de Fide, ſect. 1. 2. & 3. latè hanc ſententiam impugnat, & ſoluit quæ pro ea attulerat Ripalda, ac nouiſſimè Innocent. XI. Decreto nuper edito damnauit hanc propoſitionem, quæ eſt 23. *Fides latè dicta ex teſtimonio Creaturarum, ſimilique motiuo, ad iuſtificationem ſufficit*.

23. Dicendum cum communi ſententia: ad iuſtificationem, & ſalutem adultorum non ſufficit actus fidei latè dictæ ex teſtimonio creaturarum, vel ex alio ſimili motiuo, ſed requiritur fides ſtricta, & propria ex diuina reuelatione.

24. Probatur primo ex Apoſtolo ad Rom. 10. vbi loquens de neceſſitate fidei ad ſalutem dicit: *Omnis enim, quicunque inuocauerit nomen Domini, ſaluus erit, Quomodo ergo inuocabunt, in*

quem non crediderunt? aut quomodo credent ei, quem non audierunt? Quomodo autem audient ſine prædicante? Quomodo verò prædicabunt, niſi mittantur? Et concludit; *ergo fides ex auditu; Auditus autem per verbum Chriſti*; ergo ex Apoſtolo ad ſalutem neceſſaria eſt fides, qua credamus propter verbum Dei propoſitum à prædicatoribus legitimè miſsis; ſed hæc eſt propria, & ſtricta fides, fundata in propria, & ſtricta reuelatione, ac non in ſolo teſtimonio creaturarum; ergo &c. De hac igitur fide ſtricta intelligenda ſunt loca Apoſtoli, quibus dicit: *ſine fide impoſſibile eſt placere Deo: accedentem ad Deum oportet credere.*

25. Probatur ſecundò ex Tridentino, ſeſſ. 6. vbi loquens de neceſſitate præparationis ad iuſtificationem in adulto, dicit: *Diſponuntur autem ad ipſam iuſtitiam, dum excitati diuina gratia, & adiuti fidem ex auditu concipientes, liberè mouentur in Deum, credentes vera eſſe, quæ diuinitus reuelata, & promiſſa ſunt*; ergo ex Tridentino fides ad iuſtificationem neceſſaria eſt fides, qua liberè credimus vera eſſe, quæ diuinitus reuelata, & promiſſa ſunt; ſed hæc eſt fides ſtricta, ac fundata in reuelatione propria diuinarum promiſſionem; ergo &c. Videtur autem Tridentinum hanc doctrinam deſumpſiſſe ex Paulo ad Heb. 11. vbi fidem definit, dicens: *eſt autem fides ſperandarum ſubſtantia rerum, argumentum non apparentium.* Nam fides eſt ſubſtantia, ſeu ſubſiſtentia rerum ſperandarum, in quantum per illam firmiſsimè credimus vera eſſe, quæ diuinitus reuelata, & promiſſa ſunt, & ſic eſt firmum fundamentum illa ſperandi.

26. Probatur tertiò concluſio ratione. Nam Deus adultum non iuſtificat, ac non recipit ad ſuam amicitiam, niſi prius illum amicabiliter inuitauerit ad ſuam amicitiam; ſed inuitatio amicabilis fit propria locutione; ergo Deus neminem iuſtificat, niſi prius illum locutione propria inuitauerit ad iuſtificationē, & amicitiam; ſed Deus ab eo, quem amicabiliter inuitat ad iuſtificationem, & amicitiam, exigit, vt vocationi, qua vocatur, correſpondens, ſe diſponat ad iuſtitiam, & amicitiam; prima autem diſpoſitio eſt, vt Deo amicabiliter loquenti, & vocanti, credat; ergo Deus neminem iuſtificat, & recipit in ſuam amicitiam, niſi Deo loquenti, & inuitanti credat, adeoque ad iuſtificationem adulti requiritur actus fidei ſtrictæ, qua credat Deo loquenti, vocanti, & promittenti. Confirmatur: nam iuſtificatio impij fit per modum contractus reconciliationi; ſed contractus fiunt per mutuam locutionem, & conſenſum; ergo iuſtificatio impij fit per mutuam locutionem, & conſenſum, quo Deus offert impio reconciliationem, iuſtificationem, & amicitiam, impius autem credit Deo offerenti, & per actus voluntatis conſentit ſuæ iuſtificationi, & reconciliationi cum Deo.

27. Addo ex dictis quæſt. 137. num. 24. & 25. quod ante actus fidei perfectæ, ac ſtrictæ, quibus adulti ſuper omnia credunt Deo loquenti, & inuitanti ad iuſtificationem, poſſunt, ac debent præcedere actus ſupernaturales fidei imperfectæ, & inchoatæ, diſponentes ad actum fidei perfectæ. Conſiſtunt autem actus fidei inchoatæ in cognitionibus ſupernaturalibus procedentibus ex interna illuminatione Spiritus Sancti. Probatur: nam antequam adultus credat fide perfecta, poteſt, ac debet ſaltem regulariter ex illuminatione, & inſpiratione Spiritus Sancti audire prædicatorem fidei, deliberare de fide amplectenda, orare Deum, vt ſe magis, & magis illuminet; ſed tales actus ſunt ſupernaturales, & orti ex fide imperfecta, & inchoata, ac diſponunt ad actum fidei perfectæ; ergo &c.

28. Ad 1. Paruulis ad ſalutem neceſſaria eſt neceſſitate medij fides habitualis, vt explicatum eſt num. 8. Licet autem aliqui, quos refert Innocentius III. cap. *Maiores, de Baptiſmo* negarint paruulis in baptiſmo infundi habitus fidei, ſpei, & charitatis, tamen poſt Tridentinum certum eſt hos habitus infundi etiam paruulis, ac proinde illos non poſſe iuſtificari ſine fide habituali, vt dictum eſt lib. 6. de Gratia, qu. 74.

29. Ad 2. Ex dictis num. 9. & 10. actus fidei eſt neceſſarius neceſſitate medij ſolis adultis, qui ante vſum rationis non ſunt iuſtificati per baptiſmum, vel poſt baptiſmum peccarunt mortaliter.

30. Ad 3. concedo, quod iuxta doctrinam Apoſtoli, Philoſophi gentiles ex cognitione naturali Dei potuerunt Deum glorificare, & illi gratias agere per actus naturales moraliter bonos, & honeſtos, ac per illos mereri aliquod præmium naturale retribuendum in hac vita; ſed nego, quod per tales actus honeſtos naturales potuerint iuſtificari, vel ſe diſponere ad iuſtificationem, vel illam de congruo mereri. Propoſitio illa, quam Paulus ſubiungit, *Gloria, & honor, & pax omni operanti bonum*, ſignificat ſolum, quod Deus vnicuique dabit præmium, quod per ſua bona opera meritus fuerit. Et quia vitam æternam merentur ſoli iuſti per ſua opera ſupernaturalia elicita in ſtatu gratiæ, ideò Deus ſolis iuſtis retribuet vitam æternam; illis autem, qui non iuſtificati faciunt ſolum aliqua opera moraliter honeſta, ſolum retribuet præmium aliquod temporale. Idem Apoſtolus, dum dicit: *factores legis iuſtificabuntur*, loquitur de illis, qui ex fide, & viribus gratiæ obſeruant totam legem, ac præcipuè primum eius præceptum diligendi Deum ſuper omnia, qui profectò iuſtificabuntur, non autem de ijs, qui obſeruant aliquod ſolum præceptum, cuius obſeruantia ſit inſufficiens ad iuſtificationem, & ſi ſit per actum merè naturalem, neque poteſt de congruo ad iuſtificationem diſponere.

31. Ad 4. concedo maiorem, & diſtinguo minorem: multi adulti, quibus nunquam prædicatum eſt Euangelium, non poſſunt obtinere gratiam ad credendum, ſi ex viribus gratiæ faciant quod in ſe eſt, nego: & poſ-

ſunt

ſunt obtinere gratiam ad credendum, ſi ex viribus gratiæ faciant quod in ſe eſt, concedo; & nego conſequentiam. Deus, qui vt dicitur Ioannis 1. *illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum*, omnes adultos identidem illuminat aliqua illuminatione ſupernaturali, qua loquitur ad cor ipſorum, ex vi cuius poſſunt per actus ſupernaturales deliberare de ijs, quæ ſpectant ad ſalutem, & ſi per tales actus ex viribus gratiæ faciant quod in ſe eſt, inuenient prædicatorem fidei, vel Angelus de Cœlo mittetur ad illos, & ſic poterunt iuſtificari, & ſaluari. In hoc autem ſenſu verum eſt axioma: *Facienti quod in ſe eſt ex viribus gratiæ, Deus non denegat gratiam*, vlteriorem nimirum vſque ad iuſtificationem, & ſalutem.

32. Ad 5. nego maiorem, ac dico fidem eſſe adultis magis neceſſariam, quam baptiſmum, ac proindè baptiſmum eſſe neceſſarium indeterminatè, vel in re, vel in voto, fidem eſſe neceſſariam determinatè in re. S. Bernardus Epiſt. 77. colligit hanc maiorem neceſſitatem fidei, quam baptiſmi, ex modo loquendi Chriſti, Marci vltimo. Cum enim dixiſſet: *Qui crediderit, & baptizatus fuerit, ſaluus erit*, ſubdit: *Qui verò non crediderit, condemnabitur*, ac non dicit: *Qui baptizatus non fuerit, condemnabitur*. Ratio eſt, quia qui re ipſa baptizatus non fuerit, poteſt iuſtificari, & ſaluari per actum ſupernaturalem perfectę charitatis includentem votum baptiſmi. At qui non crediderit, non poteſt iuſtificari, & ſaluari, cum non poſſit elicere actum ſupernaturalem perfectæ charitatis, qui procul dubio non poteſt elici ſine actu fidei; ergo actus fidei eſt neceſſarius re ipſa ad iuſtificationem, & ſalutem.

QVAESTIO CXLII.

Vtrum fides Dei vt remuneratoris ſit adultis ad iuſtificationem, & ſalutem neceſſaria neceſſitate medij?

1 PRimo ad iuſtificationem adulti videtur non eſſe neceſſarium neceſſitate medij, vt credat Deum eſſe. Ex dictis enim qu. 133. ea, de quibus aliunde habemus euidentiam, non poſſunt ſimul credi propter teſtimonium Dei; ſed multi habent euidentiam de diuina exiſtentia; ergo &c.

2. Secundo videtur ad iuſtificationem adulti non eſſe neceſſarium neceſſitate medij, vt credat Deum eſſe remuneratorem. Vt enim adultus iuſtificetur, ſufficit, vt ex fide eliciat actum charitatis ſupernaturalem, quo Deum diligat ſuper omnia; ſed vt eliciat actum charitatis, ſufficit, vt credat Deum eſſe infinitè bonum, & amabilem, etiamſi nihil cogitet de remuneratione; ergo &c.

3. Tertiò videtur ſaltem non eſſe neceſſarium neceſſitate medij, vt adultus credat Deũ eſſe remuneratorem remuneratione ſupernaturali. Nam ſi credat Deum eſſe remuneratorem, abſtrahendo ab hoc, quod talis remuneratio ſit naturalis, vel ſupernaturalis, poteſt ſperare talem remunerationem, & ſic moueri ad amandum Deum amore charitatis ſuper omnia, & iuſtificari. A fortiori videtur non eſſe neceſſarium neceſſitate medij ad hoc, vt adultus iuſtificetur in baptiſmo, vt credat explicitè Deum eſſe remuneratorem remuneratione ſupernaturali.

4. Quarto videtur, quod licet poſt Chriſtum fuerit ad iuſtificationem, & ſalutem neceſſaria neceſſitate medij fides explicita Dei, vt remuneratoris remuneratione ſupernaturali, tamen ante Chriſtum fuerit ſufficiens fides explicita Dei, vt remuneratoris remuneratione naturali. Ideò enim poſt Chriſtum eſt neceſſaria fides explicita remunerationis ſupernaturalis, quia Chriſtus promiſit regnum Cœlorum, & remunerationem ſupernaturalem; ſed ante aduentum Chriſti Deus in lege naturæ promiſerat ſolum remunerationem naturalem, hoc eſt temporalem felicitatem; ergo &c.

5. Reſpondeo plures eſſe quæſtiones. Primò quęritur, vtrum adultis ad iuſtificationem neceſſaria neceſſitate medij ſit fides, qua explicitè credant Deum eſſe?

Reſpondeo Caietanum in Comm. cap. 11. ad Hebræos propter fundamentum allatum in prima ratione dubitandi, docere fidem de diuina exiſtentia non eſſe neceſſariam ijs, qui de diuina exiſtentia habent euidentiam, ſed eſſe neceſſariam regulariter, quia pauci perueniunt ad talem euidentiam. At Canus lib. 12. de Locis Theologicis merito hanc ſententiam reprehendit, ideoque dicendum cum S. Thoma 2. 2. quæſt. 2. art. 4. Suario Diſp. 12. Sect. 3. num. 4. Card. de Lugo diſp. 12. Sect. 5. num. 123. ac Theologis communiter, hanc fidem eſſe prorſus neceſſariam.

Probatur ex Paulo, qui ad Hebræos 11. ſine vlla exceptione dicit: *accedentem ad Deum oportet credere, quia eſt*; ergo &c. Confirmatur ratione. Nam ex dictis quæſtione ſuperiori ad iuſtificationem adulti neceſſaria eſt fides, qua credamus Deo propter ſummam eius veracitatem; ſed non poſſumus credere Deo propter ſummam eius veracitatem, abſque eo quod eodem actu credamus Deum eſſe; ergo &c. Ad rationem dubitandi, reſpondetur facile ex dictis qu. 132. quod etiam qui habent euidentiam de diuina exiſtentia, poſſunt, ac debent illam credere in complexo obſcuro, quale eſt e. g. quod eſt Deus reuelans myſteria &c.

6. Quæritur ſecundo, quænam prædicata debeant de Deo credi per fidem, qua credimus Deum eſſe?

Reſpondeo credi debere Deum eſſe, qui ſit primum principium, ac ſupremus dominus vniuerſi; qui ſit ſummè verax in loquendo, ſummè fidelis in ſuis promiſſionibus implen-

dis, ac ſummè bonus, ac proindè cui loquenti ſit ſummè credendum, in quo promittente ſit ſummè ſperandum, & qui ſit ſummè amandus, & colendus, & cui ſit ſummè obediendum. Quia verò ſumma veracitas includit ſummam ſapientiam, per quam Deus non poteſt decipi, & perfectionem voluntatis, per quam non poteſt mentiendo decipere; ſumma fidelitas includit ſummam potentiam, per quam Deus poteſt implere quæ promittit, & perfectionem voluntatis, per quam non poteſt non ſtare promiſſis; ideo hæc omnia debemus de Deo explicitè credere; idemque proportionaliter dic de alijs prædicatis, quæ in his includuntur. Probatur: nam per fidem debemus credere de Deo illa prædicata, quæ ſint motiuum ſummè credendi, ſperandi, amandi, colendi, obediendi diuinis præceptis; ſed motiuum radicale ſummè obediendi Deo, ac ſummè illum colendi eſt, quia Deus eſt primum principium, ac primus Dominus vniuerſi; motiuum ſummè amandi eſt, quia Deus eſt ſummè bonus; motiuum ſummè credendi eſt, quia Deus eſt ſummè verax; motiuum ſummè ſperandi in Deo eſt, quia Deus eſt ſummè fidelis;] ergo &c. Quia verò hæc omnia prædicata ſunt de Deo naturaliter nota, & euidentia, ideò de Deo per fidem credi debent plura prædicata naturaliter nota, & euidentia, ita tamen, vt credantur in complexo obſcuro, vt dictum eſt paulo ante citata quæſtione 132.

7. Quæritur tertiò, vtrum ad iuſtificationem adulti requiratur, vt credat explicitè Deum eſſe remuneratorem?

Reſpondeo affirmatiuè cum Theologis communiter. Probatur primò ex verbis Apoſtoli ad Heb. 11. *Accedentem ad Deum oportet credere, quia eſt, & inquirentibus ſe, remunerator eſt.* Probatur ſecundò ratione. Nam per fidem debemus credere de Deo illa prædicata, quæ ſunt motiuum illum timendi, & in eo ſperandi, conſtituendo in ipſo ſpem noſtræ beatitudinis; ſed motiuum Deum timendi, ac in eo ſperandi eſt, quia Deus eſt remunerator tribuens vnicuique iuxta merita; ergo &c. Hinc ſequitur, quod quia prædicatum remuneratoris includit, quod Deus habeat prouidentiam præſertim moralem rerum humanarum, ad iuſtificationem adulti neceſſe eſt, vt credat Deum habere prouidentiam præſertim moralem rerum humanarum, ac proindè vt credat Deo conuenire omnes perfectiones, quæ ſunt de conceptu prouidentiæ.

8. Quæritur quarto, vtrum ad iuſtificationem adulti requiratur, vt credat explicitè Deum eſſe remuneratorem remuneratione ſupernaturali?

9. Reſpondeo Hurtadum de Fide Diſp. 43. Sect. 7. probabile exiſtimare, ſufficere fidem, qua credatur Deum eſſe remuneratorem, præſcindendo à ſupernaturalitate remunerationis. Pro hac ſententia affert Molinam 1. p. q. 1. art. 1. diſp. 1. Victoriam, & alios, quos tacito nomine refert Turrianus Diſp. 26. nu. 4. Eamdem ſententiam videtur amplecti Ripalda Tomo 1. de Ente ſupernat. Diſp. 63. nu. 24

10. At communiter Theologi affirmant ad iuſtificationem adulti neceſſarium eſſe neceſſitate medij, vt explicitè credat Deum eſſe remuneratorem remuneratione ſupernaturali. Ita ſentiunt Suar. de Fide Diſp. 12. Sect. 3. num. 8. Granado controu. 1. de Fide, Tract. 10. Diſp. 2. Sect. 2. num. 2. Michael Medina lib. 4. de recta in Deum fide, cap. 8. Caietanus, Bannez, Valentia, Aragonius, Lorca, & Turrianus apud Hurtadum Diſp. 43. Sect. 1. ac Card. de Lugo Diſp. 12. Sect. 5. num. 127. & ſequentibus.

11. Dicendum cum hac communi ſententia Theologorum, ad iuſtificationem adulti neceſſarium eſſe neceſſitate medij, vt credat explicitè Deum eſſe remuneratorem remuneratione ſupernaturali.

12. Probatur primo ratione. Nam ex dictis quæſt. 141. num. 18. Deus nullum adultum iuſtificat, niſi ſe liberè ex viribus gratiæ diſpoſuerit ad iuſtificationem; ſed nemo ſe congruè diſponit ad iuſtificationem, per quam fiat aptus ad conſequendum finem ſupernaturalem, niſi intendat, & ſperet finem ſupernaturalem; non poteſt autem actibus ſupernaturalibus intendere, ac ſperare finem ſupernaturalem, niſi per fidem credat Deo promittenti finem, ac remunerationem ſupernaturalem; ergo &c.

13. Probatur ſecundo ex Apoſtolo, qui ad Heb. 11. cum dixiſſet: *Accedentem ad Deum oportet credere, quia Deus eſt, & inquirentibus ſe remunerator eſt*, paulo poſt explicans, qualis ſit hæc fides, qua antiqui iuſti ſunt ſaluati, dicit. *Iuxta fidem defuncti ſunt omnes iſti, non acceptis repromiſſionibus, ſed à longe eas aſpicientes, & ſalutantes, & confitentes, quia peregrini, & hoſpites ſunt ſuper terram. Qui enim hæc dicunt, ſignificant ſe patriam inquirere. Et ſiquidem ipſius meminiſſent, de qua exierunt, habebant vtique tempus reuertendi; hanc autem meliorem appetunt, hoc eſt Cæleſtem. Ideo non confunditur Deus vocari Deus eorum. Parauit enim illis ciuitatem*; ergo ex Apoſtolo antiqui iuſti iuſtificati ſunt, & ſaluati ex fide promiſſionum de vita æterna, & de patria cœleſti, ac proinde de remuneratione ſupernaturali, de qua 1. ad Corint. 2. dicit: *Oculus non vidit, nec auris audiuit, nec in cor hominis aſcendit, quæ præparauit Deus ijs, qui diligunt illum, nobis autem reuelauit per Spiritum ſuum.*

14. Probatur tertiò ex Tridentino, quod Seſſ. 6. cap. 6. explicans fidem adulris neceſſariam, dicit illam eſſe, qua *liberè mouentur in Deum, credentes vera eſſe, quæ diuinitus reuelata, & promiſſa ſunt, & in primis iuſtificari impium per gratiam eius*: ſed iuſtificatio, qua impius diſpoſitus iuſtificatur per gratiam, ſpectat ad remunerationem ſupernaturalem; ergo ex Tridentino ad iuſtificationem adulti requiritur fides, qua Deus credatur remunerator remuneratione ſupernaturali.

15. Quæritur quinto, vtrum ad iuſtificationem adulti requiratur fides, qua explicitè credatur Deum eſſe remuneratorem remuneratione ſupernaturali reduplicatiuè, vel ſufficiat fides, qua credatur Deum; eſſe remuneratorem remuneratione ſupernaturali ſpecificatiuè.

16. Reſpondeo cum Card. de Lugo Diſp. 12. Sect. 5. num. 130. ſufficere, vt explicitè credatur Deum eſſe remuneratorem remuneratione ſupernaturali ſpecificatiuè, hoc eſt tantæ perfectionis, vt re ipſa ſit ſupernaturalis, etiamſi non cogitetur explicitè de prædicato ſupernaturalis. Probatur: nam ſi quis credat Deum eſſe remuneratorem iuſtorum, dando illis vitam æternam, & beatitudinem conſiſtentem in viſione Dei, etiamſi non cognoſcat explicitè talem remunerationem eſſe ſupernaturalem, procul dubio poteſt ex hac fide iuſtificari; ergo &c.

17. Hinc ſequitur ad iuſtificationem non ſufficere, vt de Deo credamus prædicata naturaliter nota, ſed requiri, vt credamus aliquod prædicatum naturaliter non notum, ſed innoteſcens ſolum ex reuelatione, quale prædicatum eſt, quod Deus ſit remunerator remuneratione ſupernaturali vitæ æternæ, ac remiſſionis peccatorum.

18. Quæritur ſexto, quænam debeant credi per fidem, qua credimus, Deum eſſe remuneratorem remuneratione ſupernaturali.

19. Reſpondeo, quod debent credi omnia illa, quæ includuntur in fide Dei remuneratoris remuneratione ſupernaturali. Et quia in hac fide includitur, quod Deus impium ad diuinam miſericordiam confugientem iuſtificat per gratiam ſuam, ideò vt docet Tridentinum, Seſſ. 6. cap. 6. debet in primis credi *iuſtificari impium per gratiam ipſius Dei*. Quia rurſus in fide remuneratoris includitur Deum vnicuique retribuere iuxta merita, iuſtis quidem vitam æternam, & ſupernaturalem beatitudinem, impijs autem æternam miſeriam, & priuationem beatitudinis, ideò hoc etiam debet credi neceſſitate medij. Demum quia in his includitur immortalitas animæ rationalis, ideò debet credi immortalitas animæ rationalis, abſtrahendo ab hoc, vtrum anima rationalis ſit immortalis naturaliter, vel ſupernaturaliter, Deo illam in æternum conſeruante ſupernaturaliter.

20. Quæritur ſeptimò, vtrum hæc fides Dei remuneratoris ſupernaturalis fuerit neceſſaria etiam ante Chriſtum in ſtatu legis naturæ, & Moſaicæ.

21. Reſpondeo affirmatiuè. Nam rationes, & auctoritates allatæ probant illam fuiſſe ſemper neceſſariam. Confirmatur: nam Paulus ad Heb. 11. dicens: *ſine fide impoſſibile eſt placere Deo: accedentem ad Deum oportet credere, quia eſt, & quia inquirentibus ſe remunerator eſt: Iuxta fidem defuncti ſunt omnes iſti, non acceptis promiſſionibus &c.* loquitur expreſsè de iuſtis ante Chriſtum in lege naturæ, & Moſaica, nimirum de Abel, Henoch, Abraham, Ioſeph, Moyſe, Samuele, Dauid, & Prophetis.

22. Ad 1. reſpondeo exiſtentiam Dei, etiam dum de illa habemus euidentiam, credi poſſe in complexo obſcuro, vt explicatum eſt nu. 5.

23. Ad 2. concedo maiorem, & nego minorem. Ad iuſtificationem adulti requiritur, vt per actus voluntatis moueatur in Deum, vt vltimum finem ſupernaturalem; ſed Deus cognoſcitur vt vltimus finis ſupernaturalis per fidem, qua credimus illum eſſe remuneratorem remuneratione ſupernaturali; ergo &c. Verum quo pacto Deus non poſſit amari amore ſupernaturali charitatis, niſi ex fide Dei remuneratoris ſupernaturalis, explicabitur infra in Tract. de Charitate, qu. 151. n. 12.

24. Ad 3. nego maiorem. Si quis credat Deum eſſe remuneratorem, abſtrahendo ab hoc, quod ſit remunerator remuneratione naturali, vel ſupernaturali, non cognoſcit Deum vt vltimum finem ſupernaturalem, adeoque non poteſt per actus voluntatis moueri in Deum vt vltimum finem ſupernaturalem, prout requiritur ad iuſtificationem.

25. Ad 4. Deus etiam in lege naturæ, & Moſaica, licet non adeo explicitè, ſicut in lege gratiæ, promiſerat vitam æternam, & remunerationem ſupernaturalem, vt patet ex teſtimonio Pauli ad Hebr. 11. relato num. 13. Ideo etiam in lege naturæ, & Moſaica ad iuſtificationem adulti erat neceſſarium neceſſitate medij, vt crederet Deum eſſe remuneratorem remuneratione ſupernaturali.

QVAESTIO CXLIII.

Vtrum omnibus adultis in quolibet ſtatu fuerit neceſſaria neceſſitate medij ad ſalutem, & iuſtificationem fides implicita, vel explicita Chriſti, & myſterij Trinitatis?

1. Videtur ſemper ad iuſtificationem, & ſalutem adulti ſuffeciſſe, & adhuc ſufficere fides explicita Dei vt remuneratoris ſupernaturalis, ac non fuiſſe, nec eſſe neceſſariam neceſſitate medij fides explicita Chriſti, & Trinitatis, niſi prout continetur explicitè in fide Dei, vt remuneratoris ſupernaturalis: primo quia Apoſtolus ad Heb. 11. dicit: *Accedentem ad Deum oportet credere, quia Deus eſt, & inquirentibus ſe remunerator eſt*; ſed Apoſtolus eo loco enumerat omnia neceſſario credenda ad iuſtificationem, & ſalutem, alioqnin tradidiſſet doctrinam valdè diminutam; ergo illa ſufficiunt, & nihil aliud credendum eſt neceſſario neceſſitate medij ad iuſtificationem, & ſalutem.

2. Secundo ad iuſtificationem, & ſalutem adulti non eſt neceſſaria neceſſitate medij alia fides, quam quæ ſufficienter dirigit ad intendendum vltimum finem ſupernaturalem, eumque à Deo firmiſſimè ſperandum, & ad Deum ſuper omnia amandum amore amica-

bili,

bili, cum voluntate efficaci obſeruandi omnia diuina præcepta; ſed fides explicita Dei vt remuneratoris ſupernaturalis ſufficienter dirigit ad hæc, iuxta dicta quæſt. 142. num. 6. ergo &c.

3. Tertio ſi dicatur fidem Dei vt remuneratoris ſupernaturalis ſuffeciſſe ante aduentum Chriſti, non ſufficere poſt aduentum Chriſti, & poſt prædicationem Euangelii, contra eſt: nam argumenta allata probant fidem Dei remuneratoris ſufficere etiam poſt aduentum Chriſti. Nam Paulus poſt aduentum Chriſti, & chriſtianis loquens, dixit: *Accedentem ad Deum oportet credere, quia eſt, & inquirentibus ſe remunerator eſt*: & etiam poſt Chriſtum fides Dei vt remuneratoris ſupernaturalis ſufficienter dirigit ad intendendum finem ſupernaturalem, & Deum ſuper omnia amandum amore amicabili, & ſufficienti ad iuſtificationem.

4. Quarto ideo ante aduentum Chriſti aliqui poterant ſaluari, & iuſtificari per ſolam fidem Dei vt remuneratoris, quia aliquibus poterat proponi ſola reuelatio Dei vt remuneratoris ſupernaturalis, abſque eo quod proponeretur reuelatio Mediatoris venturi, ac proinde poterant credere in Deum vt remuneratorem ſupernaturalem, eumque ſuper omnia diligere, & ſic iuſtificari, & ſaluari; ſed etiam poſt Chriſtum poteſt alicui ab initio proponi ſola reuelatio Dei vt remuneratoris ſupernaturalis, abſque eo quod proponatur Chriſtus, qui iam venit, & paſſus eſt pro nobis, & ille poteſt credere in Deum vt remuneratorem ſupernaturalem, eumque ſuper omnia diligere, & ſic iuſtificari; ergo &c.

5. Reſpondeo, quod vt docet S. Thomas 2. 2. quæſt. 2. art. 7. ad 3. ex eoque communiter Theologi, qui credit explicitè Deum eſſe iuſtificatorem, ſaluatorem, & remuneratorem ſupernaturalem hominum ſecundum modos ſibi placitos, & ſecundum quod aliquibus cognoſcentibus ſpiritus reuelaſſet, credit implicitè Mediatorem, hoc eſt Chriſtum, ſiquidem Chriſtus eſt præcipuum medium, per quod Deus homines iuſtificat, & ſaluat; credit etiam implicitè Trinitatem, ſiquidem Deus eſt trinus, & vnus, & Chriſtus mediator eſt ſecunda Perſona Trinitatis, ac per gratiam Spiritus Sancti iuſtificat, & ſanctificat homines; ſed vt dictum eſt quæſt. 142. ſemper fuit adultis neceſſaria neceſſitate medii fides Dei vt iuſtificatoris, & remuneratoris per media ſibi placita, & aliquibus reuelata; ergo ſemper fuit omnibus neceſſaria neceſſitate medij fides implicita Chriſti, & myſterij Trinitatis. Quæritur, vtrum vltra hanc fidem implicitam Chriſti, & Trinitatis, ante Chriſtum in lege naturæ, & Moſaica, & poſt Chriſtum in ſtatu legis Euangelicæ, fuerit, & ſit neceſſaria neceſſitate medij alia fides magis explicita Chriſti, & Trinitatis, & quænam ſit talis fides explicita?

6. Plures ſunt ſententiæ, ac reduci poſſunt ad quinque, duas extremas, & tres medias. Prima ſententia extrema docet, nunquam poſt peccatum Adæ ad iuſtificationem, & ſalutem adultorum ſuffeciſſe fidem implicitam Chriſti contentam in fide Dei vt remuneratoris ſupernaturalis, ſed ſemper fuiſſe neceſſariam neceſſitate medij fidem explicitam Chriſti ſub conceptu mediatoris. Ante Chriſtum ergo in lege naturæ, & Moſaica debebat credi Deum eſſe iuſtificatorem, & ſaluatorem per mediatorem mittendum; poſt Chriſtum credi debet Deum eſſe iuſtificatorem, & ſaluatorem per mediatorem iam miſſum, qui mediator eſt Chriſtus. Docuerunt hanc ſententiam Corduba in Quæſtionario, lib. 2. quæſt. 5. ad 3. Coninch. de Fide diſp. 14. dub. 9. num. 147. Suarius autem diſp. 12. de Fide, ſect. 4. nu. 17. putat illam eſſe probabilem, ac num. 14. dicit, quod videtur certè fuiſſe Auguſtini, præſertim Ep. 109. & lib. 18. de Ciuit. cap. 47. lib. 5. contra duas Epiſt. Pelagianorum, cap. 21. & lib. 3. cap. 4. & lib. 15. contra Fauſtum, cap. 24. & ſequentibus.

7. Secunda ſententia extremè contraria docet ſemper etiam poſt Chriſtum ad iuſtificationem adulti, & ſalutem ſuffeciſſe, & ſufficere fidem implicitam Chriſti, vt contentam in fide Dei vt remuneratoris ſupernaturalis, ac fidem magis explicitam non eſſe neceſſariam neceſſitate medij, ſed neceſſitate ſolius præcepti. Docuerunt hanc ſententiam Michael de Medina lib. 4. de Recta in Deum fide, cap. 10. Vega lib. 6. in Trident. cap. 22. Iauellus 2. par. Chriſtianæ Philoſophiæ, tract. 1. cap. 1. Zumel 1. 2. quæſt. 89. art. 6. diſp. 4. & alij, quos ſequuntur Suar. diſp. 12. ſect. 4. n. 10. Turrianus diſp. 27. dub. 4. Hurtadus diſp. 12. ſect. 4. nu. 91. & alij.

8. Tertia ſententia media docet in lege naturæ ſuffeciſſe fidem implicitam Chriſti contentam in fide explicita Dei vt remuneratoris ſupernaturalis; in lege Moſaica Iudæis adultis ad iuſtificationem, & ſalutem fuiſſe neceſſariam neceſſitate medij fidem explicitam Chriſti ſub conceptu mediatoris à Deo mittendi; ac multo magis in lege gratiæ poſt Chriſtum eſſe neceſſariam neceſſitate medij fidem Chriſti, qui iam venerit, ac ſit Deus, & homo, ac paſſus ſit pro peccatis noſtris. Docuerunt hanc ſententiam Aragonius de Fide quæſt. 2. art. 5. concl. 4. & 5. Granado controu. 1. tract. 10. diſp. 2. ſect. 2. & alij. Videtur autem hæc ſententia eſſe S. Thomæ 2. 2. quæſt. 2. art. 7. ad 3. vbi loquens de Gentilibus dicit: *Si qui tamen ſaluati fuerunt, quibus reuelatio non fuit facta, non fuerunt ſaluati abſque fide mediatoris, quia etſi non habuerunt fidem explicitam, habuerunt tamen fidem implicitam in diuina prouidentia, credentes Deum eſſe liberatorem hominum ſecundum modos ſibi placitos, & ſecundum quod aliquibus veritatem cognoſcentibus ſpiritus reuelaſſet, ſecundum illud Iob 35. Qui docet nos ſuper iumenta terræ*: Et Comm. in cap. 11. Epiſt. ad Heb. explicans illa verba *Accedentem ad Deum oportet* cre-

tradere, expreſsè videtur hanc ſententiam tradere.

9. Quarta ſententia ſimiliter media docet ante Chriſtum non ſolum gentilibus, ſed etiã Iudæis ad iuſtificationem, & ſalutem ſuffeciſſe fidem implicitam Chriſti incluſam in fide implicita Dei vt remuneratoris ſupernaturalis; poſt Chriſtum in lege gratiæ neceſſariam eſſe neceſſitate medij fidem explicitam Chriſti. Docet hanc ſententiam Valentia de Fide, quæſt. 2. puncto 4. Sanchez lib. 3. in Decal. cap. 2. & alij.

10. Quinta demum ſententia media docet etiam poſt Chriſtum ad iuſtificationem adulti ſufficere fidem implicitam Chriſti incluſam in fide Dei vt remuneratoris ſupernaturalis, verum ad gloriæ, & ſalutis conſecutionem eſſe neceſſariam neceſſitate medij fidem explicitam Chriſti. Docent hanc ſententiam Canus Relect. de Sacram. part. 2. concl. 3. Ioannes de Bononia, tract. de Prædeſt. in Reſp. ad Obiectiones, Ledeſma, Bannez, Aragonius, & alij, quos refert Suar. diſp. 12. de Fide, ſect. 4. nu. 88.

11. Dicendum primo: probabilius eſt poſt peccatum Adæ fidem explicitam Chriſti ſaltem ſub conceptu Mediatoris fuiſſe pro quolibet ſtatu omnibus adultis ita neceſſariam neceſſitate medij ad iuſtificationem, & ſalutem, vt nemo ſine illa potuerit iuſtificari, ac ſaluari.

12. Probatur primo ex Scriptura. Ad Rom. 3. *Iuſtitia Dei per fidem Ieſu Chriſti in omnes, & ſuper omnes, qui credunt in eum. Non enim eſt diſtinctio. Omnes enim peccauerunt, & egent gloria Dei*; ergo Apoſtolus docet, quod quia omnes peccauerunt, in Adamo nimirum, omnes indigent gloria Dei, & iuſtitia Dei per fidem Ieſu Chriſti, & quod non eſt diſtinctio; ſed etiam qui fuerunt ante Chriſtum in Adam peccauerunt; ergo omnes etiam qui fuerunt ante Chriſtum, eguerunt iuſtitia Dei per fidem Ieſu Chriſti, & concludit: *vt ſit ipſe iuſtus & iuſtificans eum, qui ex fide eſt Ieſu Chriſti*.

13. Poſſet reſponderi ad fidem Chriſti ſufficere, vt ſit fides cauſata ex meritis, & gratia Chriſti, non requiri, vt ſit fides Chriſti vt obiecti, vel non requiri vt ſit fides explicita Chriſti vt obiecti, ſed ſufficere, vt ſit fides implicita Chriſti contenta in fide explicita Dei, vt remuneratoris ſupernaturalis.

14. Sed contra; nam Apoſtolus dicit iuſtitiam Dei dari per fidem Ieſu Chriſti omnibus, qui credunt in eum, ideſt Chriſtum, vt patet ex contextu, & explicat S. Thomas in Commentario; ergo loquitur de fide, quæ ſit Chriſti vt obiecti; ſed non loquitur de fide ſolum implicita contenta in fide explicita Dei, vt remuneratoris ſupernaturalis; ergo &c. Probatur aſſumptum: nam ſi loqueretur de hac fide ſolum implicita, eodem pacto fuiſſet requiſita ad iuſtificationem fides Chriſti, ac fides aliorum mediorum à Deo ordinatorum ad iuſtificationem, qualia media ſunt ſacramenta, prædicatio Apoſtolorum &c. ſed eſt abſurdum, & contra communem ſenſum, quod non aliter fuerit ad iuſtificationem requiſita fides Chriſti, ac fides aliorum mediorum; ergo &c. Probatur maior; nam fides Chriſti requirebatur vt incluſa in fide Dei, vt iuſtificatoris, & remuneratoris per media ab ipſo ordinata; ſed non ſolum Chriſtus eſt medium à Deo ordinatum ad iuſtificationẽ, ſed etiam ſacramenta, prædicatio Apoſtolorum &c. ſunt media ad eumdem finem à Deo ordinata; ergo &c. Breuiter; dum Scriptura, & Patres dicunt, ſemper ad iuſtificationem adultorum fuiſſe neceſſariam fidem Chriſti, ſignificant illam non ſolum fuiſſe neceſſariam illo modo generali, quo fuit neceſſaria fides aliorum mediorum à Deo ordinatorum ad noſtram iuſtificationem; ergo fuit neceſſaria fides explicita Chriſti, ſaltem ſub conceptu Mediatoris à Deo mittendi. Confirmatur: nam Actorum 4. Petrus loquens de Chriſto dicit: *non eſt in alio aliquo ſalus. Neque enim aliud nomen eſt ſub cælo datum hominibus, in quo oporteat nos ſaluos fieri*; ergo oportet nos ſaluos fieri in nomine Chriſti, credendo nimirum in Chriſtum ſub aliquo nomine, & conceptu, non communi, ſed proprio ipſius; ſed ſi ſuffeciſſet fides implicita Chriſti incluſa in conceptu Dei vt remuneratoris per media à Deo diſpoſita, ſuffeciſſet fides Chriſti ſub conceptu, & nomine medij ad noſtram ſalutem, qui conceptus, & quod nomen eſt commune omnibus alijs medijs à Deo ordinatis ad noſtram iuſtificationem, & ſalutem; ergo nunquam ſuffecit fides Chriſti ſub eo conceptu, & nomine generali, ſed fuit neceſſaria fides Chriſti, ſub conceptu, & nomine mediatoris proprio ipſius Chriſti.

15. Probatur ſecundo ex Patribus. Ignatius Epiſt. ad Philippenſes dicit; *Omnes Sancti ſaluandi ſunt per Chriſtum, in ipſo ſperantes, atque ipſum ſpectantes*; ſed valdè impropriè Sancti, qui fuerunt ante Chriſtum, dicuntur ſperaſſe in Chriſto, & ipſum ſpectaſſe, ſi non crediderunt, & ſperarunt in ipſo, ſaltem ſub conceptu mediatoris; ergo &c.

16. Hieronymus in cap. 2. Epiſt. ad Gal. explicans illa verba: *Ex operibus legis non iuſtificabitur omnis caro*, dicit: *Quos admonere debemus, eos hic dici iuſtitiam non conſecutos, qui tantum ex operibus iuſtificari ſe poſſe credunt, ſanctos autem, qui antiquitus fuerunt, ex fide Chriſti iuſtificatos. Siquidem Abraham vidit diem Chriſti, & lætatus eſt*, Io. 8. *& Moyſes maiores diuitias æſtimabat theſauris Aegyptiorum improperium Chriſti. Aſpiciebat enim in remunerationem.* Ad Hebr. 1. Et in Comm. cap. 3. ad Epheſios explicans illa verba, *in quo habemus fiduciam, & acceſſum in confidentia per fidem eius*, dicit; *cuius fiducia, atque acceſſus, & origo fides in Chriſto eſt*: In Comm. cap. 21. Matthæi explicans illa verba: *Turbæ, quæ præcedebant, & ſequebantur, clamabant, dicentes Hoſanna &c.* dicit: *vtrumque oſtendit populum,*

lum, & qui ante Euangelium, & qui poſt Euangelium Domino crediderunt, conſona Ieſum confeſſionis voce laudare, & ſecundum ſuperioris parabolæ exemplum diuerſarum horarum operarios vnum fidei accipere præmium; ergo Hieronymus docet omnes etiam ante Chriſtum iuſtificatos, & ſaluatos ex fide Chriſti, procul dubio ſpeciali, non autem illa generali, qua credebantur omnia media ad ſalutem.

17. Auguſtinus hoc idem clarè docet pluribus locis. Epiſt. 157. non multo poſt initium dicit: *Cuius hominis, eiuſdemque Dei ſaluberrima fide, etiam illi iuſti ſalui facti ſunt, qui priuſquam veniret in carne, crediderunt in carne venturum. Eadem enim eſt fides noſtra, & illorum, quoniam hoc illi crediderunt futurum, quod nos credimus factum; vnde dicit Apoſtolus: habentes eumdem ſpiritum fidei &c.* ergo expreſsè dicit antiquos crediſiſſe futurum, quod nos credimus factū; ergo iuſtificati ſunt in fide Chriſti ſub conceptu mediatoris venturi: & paulo poſt dicit: *Si ergo & illi, ideſt Patres, portare iugum legis veteris non valentes, per gratiam Domini noſtri Ieſu Chriſti, ſe ſaluos fieri crediderunt, manifeſtum eſt, quod hæc gratia etiam antiquos iuſtos viuere fecit ex fide.* Et Paulo poſt concludit. *Proindè cum omnes iuſti, hoc eſt veraces Dei cultores ſiue ante Incarnationem, ſiue poſt Incarnationem Chriſti, nec vixerint, nec viuant, niſi ex fide Incarnationis Chriſti, in quo eſt gratiæ plenitudo, profectò quod ſcriptum eſt Act. 4. non eſſe aliud nomen ſub cœlo, in quo oportet ſaluos fieri nos, ex illo tempore valet ad ſaluandum genus humanum, ex quo in Adam vitiatum eſt genus humanum*; ergo docet vniuerſim iuſtos etiam ante Chriſtum non vixiſſe vita gratiæ, niſi ex fide Incarnationis &c. Epiſt. 89. ante medium: *Vt ſciamus etiam antiquos iuſtos, quicumque eſſe potuerunt, non niſi per eamdem fidem liberatos, per quam liberamur & nos, ſcilicet Incarnationis, quæ illis prænunciabatur, ſicut à nobis facta annunciatur: ideo idem Apoſtolus Chriſtum hominem dicit, cum ſit & Deus, ne quis exiſtimet antiquos iuſtos per Deum tantummodo Chriſtum, ideſt per Verbum, quod erat in principio, non etiam per fidem Incarnationis eius, qua & homo Chriſtus dicitur, fuiſſe liberatos.* E paulo poſt: *Hæc ergo fides etiam antiquorum iuſtorum fuit. Vnde & Apoſtolus dicit: habentes eumdem ſpiritum fidei &c. Non diceret eumdem ſpiritum fidei, niſi admonens etiam antiquos iuſtos habuiſſe ipſum ſpiritum fidei, hoc eſt Incarnationis Chriſti, ſed quia illis futura prænunciabatur, quæ iam facta à nobis enunciatur &c.* Lib. de Natura, & Gratia, cap. 2. dicit. *Si natura humana ſibi poſſet ſufficere ad implendam, perficiendamque iuſtitiam, de præmio debet eſſe ſecura, etiamſi fides aliquo tempore eam latuit ſanguinis Chriſti &c. Quod ſi potuit, aut poteſt, hoc ego dico, quod de lege dixit Apoſtolus ad Gal. 2. ergo Chriſtus gratis mortuus eſt &c. Si autem non gratis Chriſtus mortuus eſt; ergo omnis humana natura iuſtificari, & redimi ab ira Dei iuſtiſſima, hoc eſt vindicta, nullo modo poteſt, niſi per fidem, & ſacramentum ſanguinis Chriſti.* Lib. 8. de Ciuit. cap. 47. loquens de Iob, qui cum eſſet ex populo gentili, fuit iuſtus, & placuit Deo, dicit. *Diuinitus autem prouiſum fuiſſe non dubito, vt ex hoc vno ſciremus, etiam per alias gentes eſſe potuiſſe, qui ſecundum Deum vixerunt, eique placuerunt, pertinentes ad ſpiritualem Hieruſalem: quod nemini conceſſum fuiſſe credendum eſt, niſi cui diuinitus reuelatus eſt vnus mediator Dei, & hominum homo Chriſtus Ieſus, qui venturus in carne ſic antiquis prænunciabatur, quemadmodum nobis veniſſe nunciatus eſt, vt vna, eademque fides per ipſum omnes in Dei ciuitatem, in domum Dei, in templum Dei prædeſtinatos perducat ad Deum.* Lib. 2. de Peccato Original. cap. 24. dicit. *Sine fide ergo Incarnationis, ac mortis, ac reſurrectionis Chriſti, nec antiquos iuſtos, vt iuſti eſſent à peccatis potuiſſe mundari, & Dei gratia iuſtificari, veritas chriſtiana non dubitat, ſiue in ijs iuſtis, quos ſacra Scriptura commemorat, ſiue in ijs iuſtis, quos illa quidem non commemorat, ſed tamen fuiſſe credendi ſunt, vel ante diluuium, vel inde vſque ad datam legem, vel ipſius legis tempore, non ſolum in filijs Iſrael, ſicut fuerunt Prophetæ, ſed etiam extra eumdem populum, ſicut fuit Iob*; ergo Auguſtinus non ſolum docet neminem in vllo ſtatu iuſtificatum ſine fide explicita Chriſti, ſed dicit, quod de hoc, tamquam de certiſſimo dogmate, veritas chriſtiana non dubitat. Poſſent afferri alia teſtimonia Auguſtini, ſed hæc abundè ſufficiunt.

18. Quæres, vtrum huic doctrinę Patrum, ac præſertim Auguſtini contradicat S. Thomas 2. 2. quæſt. 2. art. 7. ad 3. vbi loquens de Gentilibus ante Chriſtum, poſtquam oſtendit Iob, Sybillas, & plures alios habuiſſe reuelationem de Chriſto, concludit. *Si qui tamen ſaluati fuerunt, quibus reuelatio non fuit facta, non fuerunt ſaluati abſque fide mediatoris, quia etſi non habuerunt fidem explicitam, habuerunt fidem implicitam, in diuina prouidentia credentes, Deum eſſe liberatorem hominum, ſecundum modos ſibi placitos, & ſecundum quod aliquibus veritatem cognoſcentibus ſpiritus reuelaſſet, ſecundum illud Iob 35. Qui docet hominem ſcientiam.*

19. Reſpondeo S. Thomam loco citato cautè loqui, & ſolum aſſerere, quod ii qui ſaluati ſunt abſque fide explicita Chriſti ſub conceptu mediatoris, non ſunt ſaluati ſine fide explicita creatoris: at non concedit abſolutè vllum adultum ſaluatum eſſe ſine fide explicita Chriſti, ſaltem ſub conceptu mediatoris; ergo S. Thomas eo loco non contradicit Auguſtino, & alijs Patribus abſolutè negantibus quemquam ſaluatum eſſe, aut in hac prouidentia ſaluari potuiſſe, ſine fide explicita mediatoris. Etiamſi igitur S. Thomas alibi, ac præſertim in Comm. cap. 11. Epiſt. ad Hebræos inſinuet aliquos abſolutè ſaluatos fuiſſe ſine fide explicita Chriſti ſub conceptu mediatoris, dicendum, quod id limitat loco citato Summæ, in quo quæſtionem hanc examinat magis ex profeſſo.

20. Poſito, quod poſt peccatum Adami nullus adultus fuerit iuſtificatus, & ſaluatus ſine fide explicita Chriſti ſaltem ſub conceptu mediatoris, quæri poteſt primo, vtrum fides

ex-

explicita Chriſti ſaltem ſub conceptu mediatoris fuerit ad iuſtificationem adultorum neceſſaria, quaſi ex natura rei, & ex obiecto, an ſolum concomitanter, & ex ordinatione extrinſeca Dei?

21. Reſpondeo fuiſſe neceſſariam ſolum concomitanter, & ex ordinatione extrinſeca Dei, non autem quaſi ex natura rei, & ex obiecto. Probatur: nam ex natura rei, & ex obiecto ſolum requiritur fides ſufficienter dirigens ad intendendum vltimum finem ſupernaturalem, ad eius conſecutionem à Deo ſperandam, & ad amandum Deum ſuper omnia amore amicabili; ſed fides explicita Dei, vt remuneratoris ſupernaturalis, ſufficienter dirigit ad hæc, vt explicatum eſt quæſt. 142. nu. 6. ergo ex natura rei, & ex obiecto ſolum eſt neceſſaria, & ſufficiens fides explicita Dei, vt remuneratoris ſupernaturalis, ac proindè fides explicita Chriſti, ſaltem ſub conceptu mediatoris, fuit neceſſaria ſolum concomitanter, & ex ordinatione extrinſeca Dei. Quia verò Apoſtolus ad Heb. 11. voluit ſolum aſſignare ea, quorum fides explicita eſt adultis neceſſaria ad iuſtificationem ex natura rei, & quaſi ex obiecto, ſolum aſſignauit fidem Dei vt remuneratoris, ac non fecit mentionem fidei explicitæ mediatoris, quam tamen alibi locis citatis ſatis clarè inſinuat eſſe neceſſariã, intellige concomitanter, vt dictum eſt.

22. Sed explicandum eſt, quo pacto fides mediatoris licet non fuerit ad iuſtificationem adultorum neceſſaria ex obiecto, & ex natura rei, fuerit neceſſaria concomitanter, & ex ordinatione diuina.

23. Granado 1.2. controu. 1. de Fide, tract. 10. diſp. 2. ſect. 3. nu. 2. vt explicet, quo pacto poſt Chriſtum, & poſt prædicationem Euangelii, nemo poſſit iuſtificari ſine fide explicita Chriſti, docet ad prouidentiam Dei ſpectare, vt qui credit in Deum ſupernaturalem remuneratorem, & eſt facturus actus voluntatis ſupernaturales ſufficienter diſponentes ad iuſtificationem, habeat etiam explicitam notitiam Chriſti, ac Deum non concurrere ad actus voluntatis ſufficienter diſponentes ad iuſtificationem, niſi ſimul efficiendo, vt ille explicitè credat in Chriſtum. Proportionaliter poſſet dici ante Chriſtum ad diuinã prouidentiam ſpectaſſe, vt omnes adulti, qui ex fide Dei remuneratoris erant Deum amaturi ſuper omnia, & ſic ſe ſufficienter diſpoſituri ad iuſtificationem, haberent notitiam, & fidem implicitam Chriſti ſub conceptu mediatoris.

24. Facilius, & melius dici poteſt, Deum poſt lapſum Adami reuelaſſe ſimul, & indiuiſibiliter, ſe eſſe iuſtificatorem, & remuneratorem per mediatorem, & ita res diſpoſuiſse, vt nemini proponatur ſufficienter ad credendum ſuper omnia fide diuina reuelatio de Deo vt iuſtificatore, & remuneratore, quin proponatur ſufficienter reuelatio de Deo vt iuſtificatore, & remuneratore per mediatorem; ſed cum duo articuli ſimul proponuntur ſufficienter, non poteſt fide diuina credi vnus, quin explicitè credatur alius; ergo nemo potuit vnquam, aut poteſt fide diuina credere in Deum vt iuſtificatorem, & remuneratorem ſupernaturalem, quin ſimul credat in Deum vt iuſtificatorem, & remuneratorem per mediatorem; ergo licut ad iuſtificationem adulti neceſſaria eſt ex obiecto, & ex natura rei fides ſuper omnia Dei vt remuneratoris ſupernaturalis, ſic concomitanter eſt, & ſemper fuit neceſſaria fides Chriſti, ſaltem ſub conceptu mediatoris.

25. Explicatur. Adam poſt peccatum non potuit iuſtificari, & ſaluari, niſi credendo ſuper omnia in Deum, vt iuſtificatorem, & ſaluatorem per gratiam ſuam, & ex hac fide ſperando iuſtificationem à Deo, & ſe conuertendo ad Deum per actum perfectę charitatis; ſed non potuit credere in Deum vt iuſtificatorem, & ſaluatorem, niſi Deus illi reuelaſſet ſe eſſe paratum ad illum iuſtificandum per gratiam, ſi conuerteretur ad Deum, credendo, ſperando, & amando; ergo procul dubio Adamo poſt lapſum facta fuit hæc reuelatio; ſed Adamo vtpotè capiti, & principi generis humani fuit reuelatus Deus, non ſolum vt iuſtificator, & ſaluator, ſed etiam vt iuſtificator, & ſaluator per mediatorem venturum; ergo Adam non potuit credere in Deum vt iuſtificatorem, & ſaluatorem, quin crederet ſimul in mediatorem venturum, adeoque non potuit iuſtificari ſine fide explicita Chriſti, ſaltem ſub conceptu mediatoris: ſed Adam dum filios, & nepotes inſtruebat in fide ſibi reuelata, inſtruebat illos in fide Dei vt iuſtificatoris, & ſaluatoris per mediatorem mittendum; ergo etiam illi non poterãt fide diuina credere vnum ſine altero, adeoque ſi erant adulti, non poterant iuſtificari ſine fide Chriſti, ſaltem ſub conceptu mediatoris venturi. In familia igitur Adami orta eſt prima Eccleſia hominum credentium in Deũ iuſtificatorem, ſaluatorem, & remuneratorem per mediatorem venturum, quæ ſicut fuit Eccleſia credentium in Chriſtum, poteſt dici fuiſſe Eccleſia chriſtiana: & ſicut familia Adami propagata deinde eſt in plures familias, & gentes, ita Eccleſia cum fide in Deum vt iuſtificatorem, ſaluatorem, & remuneratorem per mediatorem venturum, propagata eſt in plures familias, & gentes, diuina prouidentia ita diſponente, vt nemini ſufficienter per ſigna credibilitatis, & internam illuminationem proponeretur Deus vt iuſtificator, ſaluator, & remunerator ſupernaturalis, quin proponeretur vt iuſtificator &c. per mediatorem venturum.

26. Confirmatur, & magis explicatur. Nam de facto poſt prædicationem Euangelij ſola religio chriſtiana habet ſufficientem credibilitatem ad fidem ſuper omnia; ſed religio chriſtiana ex prima nominis ſignificatione eſt religio credens in Deum vt iuſtificatorem.

ſaluatorem, & remuneratorem per Chriſtum; ergo de facto poſt prædicationem Euangelij nemini proponitur vera religio vt ſufficienter credibilis, quin proponatur Chriſtus, ac proinde nemo poteſt credere ſuper omnia, prout requiritur ad iuſtificationem adulti, quin credat in Chriſtum. Ante Chriſtum paruulis Iudæorum, cum perueniebant ad vſum rationis, religio Iudæorum proponebatur vt ſufficienter credibilis; ſed religio Iudæorum ex primo conceptu, & explicatione nominis erat religio expectantium Meſſiam, ac proindè credentium in Deum vt remuneratorem per Meſſiam venturum; ergo etiam Iudæi cum perueniebant ad vſum rationis, non poterant credere ſuper omnia in Deum vt remuneratorem, quin ſimul crederent in Chriſtum, hoc eſt in Meſſiam venturum. Ex populis gentilium nullus adultus poterat iuſtificari, niſi ex fide ſtricta Dei vt remuneratoris ſupernaturalis, fundata non in ſolo teſtimonio creaturarum, ſed in diuinam reuelatione, vt dictum eſt quæſt, 141. num. 23. Vel ergo hæc reuelatio fiebat ipſis immediatè miniſterio Angelorum &c. & exiſtimandum eſt, quod indiuiſibiliter illis reuelarentur Deus vt iuſtificator, & remunerator ſupernaturalis per mediatorem venturum; vel fiebat mediatè per hominem, & hic debebat proponere ſigna credibilitatis, quæ habebat aliqua Eccleſia, vel familia fidelis, puta Eccleſia Iudæorum, familia Abrahæ, familia Iob, &c. ſed in iſtis Eccleſijs, vel familijs fidelibus dabantur indiuiſibiliter ſigna credibilitatis pro reuelatione Dei vt remuneratoris per mediatorem venturum; ergo &c. Proportionaliter ante diluuiũ Adam propagauit familiam, & Eccleſiam credentium in Deum vt iuſtificatorem, & remuneratorem per mediatorem venturum, quæ Eccleſia habebat ſigna credibilitatis indiuiſibiliter pro hoc toto, adeoque nemini proponebatur vt ſufficienter credibile vnum ſine altero, ac proinde nemo poterat credere ſuper omnia vnum ſine altero. Confirmatur rurſus. Nam quotquot ex populo gentili ſcimus habuiſſe fidem, ſcimus habuiſſe fidem mediatoris, & Redemptoris. Nam Iob. cap. 19. profeſſus eſt fidem Chriſti, dicens; *Scio enim quod Redemptor meus viuit &c. & in carne mea videbo Deum Saluatorem meum &c.* quibus verbis videtur profiteri fidem redemptoris, tanquam vulgatam apud fideles illius temporis, Sibyllæ etiam multa ſcripſerunt de Chriſto.

27. Opponi poteſt primò Apoſt. ad Gal. 3. dicit; *Antequam veniret fides, ſub lege cuſtodiebamur, concluſi in eam fidem, quæ reuelanda erat*; ergo Apoſtolus docet, quod ante fidem explicitam Chriſti, quæ reuelata fuit per prædicationem Euangelij, tempore legis naturæ, ac legis Moſaicæ dabatur ſolum fides implicita Chriſti.

28. Reſpondeo fidem antiquorum de Chriſto procul dubio fuiſſe implicitam, ſi comparetur cum fide noſtra, vt magis explicatur paulo poſt.

29. Opponi poteſt ſecundo: Tridentinum ſeſſ. 6. cap. 2. dicit Chriſtum ante legem, & legis tempore multis Sãctis Patribus fuiſſe declaratum, & promiſſum; ergo ſignificat non fuiſſe declaratum, & promiſſum omnibus hominibus.

30. Reſpondeo Tridentinum loqui de declaratione, & promiſſione immediata, at non negare, quod per illos, quibus Chriſtus fuit immediatè reuelatus, & promiſſus, fuerit etiam mediatè promiſſus, & declaratus alijs, ſaltèm ſub conceptu mediatoris.

31. Opponi poteſt tertiò: Iuſtinus Apol. 2. pro chriſtianis, Clemens Alexandrinus lib. 6. Stromatum, Chryſoſtomus Hom. 37. in Matth. docent gentiles ante Chriſtum potuiſſe ſaluari ſine fide explicita Chriſti; ergo &c.

32. Reſpondeo Patres illos à Suario diſp. 12. de Fide, ſect. 2. num. 1. referri pro ſententia Vegæ, & aliorum docentium, gentiles ante Chriſtũ potuiſſe iuſtificari per cognitionem naturalem Dei, quæ ſententia procul dubio eſt reijcienda ex dictis quæſt, 141. num. 2. & ſeqq. Poſſunt etiam afferri pro ſententia aſſerente aliquando ſuffeciſſe fidem latè dictam ex teſtimonio creaturarum, quæ ſententia reiecta eſt eadem quæſt num. 21. Addo Chryſoſtomum poſſe ita explicari, vt neget ſolum fuiſſe neceſſariam fidem explicitam Chriſti, ſub conceptu filij Dei incarnati, non autem ſub conceptu mediatoris.

33. Opponi poſſunt quarto Hugo de S. Victore lib. 1. de Sacr. part. 10. cap. 6. vbi negat ante Chriſtum fuiſſe neceſſariam fidem explicitam Chriſti, & Bernardus Epiſt. 77. Hugoni conſentiens.

34. Reſpondeo Hugonem, & Bernardum eo loco impugnare quemdam, qui aſſerebat (verba Bernardi ſunt) *Omnes antiquos iuſtos, quotquot videlicet Chriſti aduentum præceſſerunt, tantam omnino habuiſſe præſcientiam futurorum, quantam nos, qui poſt ſumus, præactorum ſcientiam, ita vt nullus vel ſimplicium iuſtorum aliquid prorſus ignoraret ex omnibus, quæ nobis Euangelica pandit hiſtoria, V. G. Verbum Incarnatum, partum virginalem, doctrinam Saluatoris, miracula, crucem, mortem, ſepulturam, deſcenſum ad inferos, reſurrectionem, & ad cælos aſcenſionem &c.* Reiecta hac ſententia, Bernardus concludit, explicans, quænam illi deberent explicitè credere, ac dicit: *Ita ergo multi ante Saluatoris aduentum Deum omnipotentem tenentes, & diligentes ſuæ ſalutis gratuitum promiſſorem, credentes in promiſſione fidelem, ſperantes certiſſimum redemptorem, in hac fide, & ſaluatione ſaluati ſunt licet quando, & quo ordine ſalus repromiſſa fieret, ignorarent*; ergo Bernardus docet omnes antiquos credidiſſe, & ſperaſſe certiſſimum Redemptorem, ac proinde crediſſe in Chriſtum ſub conceptu Redemptoris, ſeu mediatoris. Idem docet Hugo loco citato; ergo Bernardus, & Hugo ſtant pro noſtra ſententia.

35. Op-

35. Opponi poteſt quinto ex Suario diſp. 12. ſect. 3. num. 15. Medium omnibus neceſſarium debuit publicè omnibus prædicari, & promulgari; ſed tempore legis naturæ, & Moſaicæ Chriſtus etiam ſub conceptu mediatoris non fuit publicè prædicatus, & promulgatus omnibus, præſertim gentilibus; ergo nõ eſt veroſimile fidem Chriſti ſub conceptu mediatoris fuiſſe medium omnibus, & ſingulis adultis neceſſarium ad ſalutem.

36. Reſpondeo, quod eodem argumento probari poſſet fidem explicitam Dei, vt reuelantis ſe eſſe iuſtificatorem, & remuneratorẽ ſupernaturalem, non fuiſſe omnibus, & ſingulis adultis neceſſariam ad iuſtificationem, & ſalutem, ſiquidem hæc reuelatio non fuerat publicè prædicata, & promulgata omnibus, præſertim gentilibus. Sicut ergo Suarius dicit hanc reuelationem ex quadam traditione fuiſſe ſufficienter promulgatam, ſic nos dicimus reuelationem Dei vt iuſtificatoris, & remuneratoris per mediatorem fuiſſe ſufficiẽter promulgatam, ita vt omnes adulti, diuina gratia excitati, poſſent inquirere, & ad talis reuelationis ſufficientem notitiam peruenire, & credere, ac iuſtificari.

37. Vrget Suarius. Fides explicita Chriſti vt mediatoris ſupponit notitiã explicitã peccati originalis; ergo etiam fides explicita peccati originalis fuiſſet medium neceſſariũ ad ſalutẽ.

38. Reſpondeo, nego antecedens. Nam fides, qua creditur Deum eſſe iuſtificatorem, & remuneratorem ſupernaturalem per mediatorem, non ſupponit fidem explicitam peccati originalis, ſed ſolum ſupponit fidem de hoc, quod nemo poſſit conſequi promiſſam iuſtificationẽ à peccatis, & remunerationem, niſi per mediatorem.

39. Quæri poteſt ſecundo, vtrum fides Chriſti ab initio fuerit minus explicita, deinde fuerit magis explicita, tum in maioribus, tum in minoribus, ita vt in lege naturæ fuerit minus explicita, quam in lege Moſaica, & in lege Moſaica fuerit minus explicita, quam poſt Chriſtum in lege Euangelica?

40. Reſpondeo affirmatiuè, vt docent Patres, & Theologi, ac præſertim Hugo de S. Victore, lib. 1. de Sacr. part. 10. cap. 6. Bernardus Epiſt. 77. ac S. Thomas 2. 2. quæſt. 2. art. 7. & alij communiter.

41. Primo ergo, vt docet S. Thomas 1. p. quæſt. 64 art. 1. ac plures alii, quos refert, & ſequitur Suarius, lib. 5. de Angelis, cap. 16. Angeli dum fuerunt in ſtatu viæ, habuerunt reuelationem, & fidem Incarnationis, ac Chriſti, licet ignorarint Verbum incarnandum occaſione peccati. Immò, vt docet Suarius lib. 7. de Angelis, cap. 13. aliique apud ipſum, Lucifer, & Angeli mali peccarunt occaſione reuelationis ipſis factæ de Incarnatione Verbi. Videri poſſũt quæ de hoc puncto dixi tom. 1. qu. 157. n. 7. & ſequ. & qu. 182

42. Secundo vt docet S. Thomas 2. 2. qu. 2. art. 7. in corp. *Adam ante ſtatum peccati habuit explicitam fidem de Chriſti Incarnatione, ſecundum quod ordinabatur ad conſummationem gloriæ, non autem ſecundum quod ordinabatur ad liberationem à peccato per paſſionem, & reſurrectionem, quia homo non fuit præſcius peccati futuri. Videtur autem Incarnationis Chriſti præſcius fuiſſe per hoc, quod dixit: Propter hoc relinquet homo Patrem, & Matrem, & adhærebit vxori ſuæ, vt habetur Gen. 2. & hoc Apoſt. ad Eph. 5. dicit Sacramentum magnum eſſe in Chriſto, & Eccleſia, quod quidem Sacramentum non eſt credibile primum hominem ignoraſſe.* Addo, quod quia vt dictum eſt quæſt. 141. num. 20. primi parentes ante lapſum diſpoſuerunt ſe ad gratiam ſanctificantem per fidem, & actus ſupernaturales, rationabiliter cenſeri poteſt illos ſe diſpoſuiſſe per fidem Chriſti.

43. Tertiò vt eodem art. 7. docet S. Thomas, *poſt peccatum fuit explicitè creditum*, ab Adamo nimirum, & maioribus, *myſterium Incarnationis Chriſti, non ſolum quantum ad Incarnationem, ſed etiam quantum ad paſſionem, & reſurrectionem, quibus humanum à peccato genus, & morte liberatur. Alioquin enim non præfiguraſſent Chriſti paſſionem quibuſdam ſacrificijs, & ante legem, & ſub lege, quorum quidem ſacrificiorum ſignificatum explicitè maiores cognoſcebant, minores autem ſub velamine illorum ſacrificiorum, credentes ea diuinitus eſſe diſpoſita de Chriſto venturo, quodammodo habebant velatam cognitionem.* Adamo igitur poſt peccatum reuelatus fuit explicitè Chriſtus Deus, & homo per ſuam paſſionem, & reſurrectionem redempturus genus humanum, ac ex fide explicita incarnationis, paſſionis, & reſurrectionis iuſtificatus eſt. Ideò ad paſſionem Chriſti figurandam inſtituit varia ſacrificia, præſertim cruenta; ac Gen. 4. de Abel dicitur: *Abel quoque obtulit de primogenitis gregis ſui, & de adipibus eorum.* Reuelatio explicita horum myſteriorum communicabatur maioribus, ac doctioribus, qui inſtruebantur de ſignificatione ſacrificiorum; minoribus verò, id eſt ſimplici populo communicabatur reuelatio implicita mediatoris venturi, & inſtruebantur ad hoc, vt crederent per ſacrificia ſignificari quæ ſpectant ad mediatorem venturum, ideoque iuſtificabantur per fidem explicitam Chriſti ſub conceptu mediatoris, & per fidem implicitam eorum, quæ ſpectant ad eius paſſionem, & reſurrectionem. Ideò Chriſtus Apoc. 13. dicitur *Agnus occiſus ab origine mundi*, quia eius mors fuit credita, & figurata ſacrificijs inſtitutis ab origine mundi.

44. Quarto addit ibidem S. Thomas: *Sicut ſupra dictum eſt quæſt. 1. art. 7. ea, quæ ad myſteria Chriſti pertinent, tanto diſtinctius cognouerunt, quanto Chriſto propinquiores fuerunt.* Deſumpſit hanc doctrinam S. Thomas ex Patribus, & præſertim ex Gregorio, qui Hom. 16. in Ezech. dicit: *ſecundum incrementa temporum creuit ſcientia Sanctorum Patrum, & quanto viciniores aduentui Saluatoris fuerunt, tanto Sacramenta ſalutis plenius perceperunt.* Hugo de S. Victore lib. 1. de Sacramentis, par. 10. cap. 6. hoc magis explicans dicit. *Ante legem Deus creator credebatur,*

& ab eo ſalus, & redemptio expectabatur, per quem verò, & quomodo eadem ſalus implenda, ac perficienda foret, exceptis paucis, quibus hoc ſcire ſingulariter in munere datum erat, à cæteris etiam fidelibus ignorabatur. Sub lege autem Perſona Redemptoris mittenda prædicabatur. Quæ autem ipſa Perſona hæc foret, homo, an Angelus, an Deus, nondum manifeſtabatur: ſoli hoc cognouerunt, qui per ſpiritum ſingulariter ad hoc illuminati fuerunt. Sub gratia autem manifeſtè omnibus iam, & prædicatur, & creditur modus redemptionis, & qualitas Perſonæ aſſumptæ. Semper tamen in Eccleſia Dei fidem, & cognitionem fuiſſe credimus Incarnationis, & paſſionis Chriſti, quia ab initio nunquam defuerunt, qui hoc cognouerunt. Alij ſaluabantur, quia horum perfectioni fide ſimplici iungebantur, & eos bene operando, ſequebantur. Dum dicit, quod etiam ante legem expectabatur redemptio, ſignificat, quod expectabatur redemptor, adeoque Chriſtus ſub conceptu redemptoris.

45. Quæritur tertiò, vtrum in lege gratiæ, poſt promulgatum Euangelium, adultis ad iuſtificationem ſit neceſſaria fides explicita Chriſti, non ſolum ſub conceptu mediatoris, ſed ſub conceptu filij Dei, qui factus ſit homo, & pro nobis crucifixus, & mortuus ſit, ac deinde reſurrexerit?

46. Reſpondeo eſſe neceſſariam, non quidem ex natura rei, & ex obiecto, ſed concomitanter, & ex ordinatione extrinſeca Dei, proportionaliter ad dicta nu. 16. Probatur; nam ex dictis num. 21, poſt prædicationem Euangelij ſola religio chriſtiana habet ſufficientem credibilitatem; ſed religio chriſtiana ex ipſa nominis ſignificatione eſt religio credens in Deum, vt iuſtificatorem, & remuneratorem per Chriſtum Filium Dei, pro nobis in noſtra carne crucifixum, & qui deinde reſurrexit; ergo nemini proponitur ſufficienter reuelatio Dei, vt remuneratoris ſupernaturalis, quin proponatur Chriſtus filius Dei pro nobis crucifixus, & qui reſurrexit; ergo nullus adultus poteſt credere ſuper omnia in Deum vt remuneratorem, quin credat in Chriſtum filium Dei crucifixum, & qui reſurrexit.

47. Confirmatur ex Scriptura, & Patribus. Ioan. 10. Chriſtus de ſe ipſo dicit: *Ego ſum oſtium. Per me ſi quis introierit, ſaluabitur*; ergo nullus adultus poteſt conſequi ſalutem, niſi ingreſſus fuerit per Chriſtum; ſed vt explicat Gregorius lib. 7. Epiſt. 47. *Ipſe per Chriſtum ingreditur, qui de eodem creatore, & redemptore humani generis vera ſentit, & prædicata cuſtodit*; ergo ad iuſtificationem, & ſalutem adulti requiritur, vt de Chriſto vera ſentiat, nimirum quod ſit filius Dei pro nobis crucifixus, qui & reſurrexit. Ioan. 3. Chriſtus dicit: *Sicut Moyſes exaltauit ſerpentem in deſerto, ita exaltari oportet filium hominis, vt omnis, qui credit in ipſum, non pereat, ſed habeat vitam æternam*; ergo vt quis non pereat, debet credere in Chriſtum exaltatum in Cruce, hoc eſt crucifixum. Io. 6. *Qui credit in me, habet vitam æternam.* Io. 10. *Hæc eſt vita æterna, vt cognoſcant te ſolum verum Deum, & quem miſiſti, Ieſum Chriſtum.* Licet autem hic locus à S. Thoma 1. p. qu. 12. art. 4. & 1. 2. qu. 3. art. 4. & lib. 3. contra Gentes, cap. 61. n. 4. intelligatur in ſenſu formali, ita vt ſignificet vitam æternam, ſeu beatitudinem conſiſtere formaliter in cognitione intuitiua Dei, tamen Cyrillus Alexandrinus, Auguſtinus, & alij, quos refert, & ſequitur Cornelius in Comm. eius loci, intelligunt illum in ſenſu cauſali, ita vt ſenſus ſit; *hæc eſt cauſa vitæ æternæ, hæc eſt via ad vitam æternam, vt per fidem cognoſcant homines, & credant te eſſe ſolum verum Deum, & Ieſum Chriſtum miſſum ad eorum ſalutem.* Ideò Cyrillus Alexandrinus lib. 11. in Ioan. cap. 10. hunc locum explicans, dicit: *Radicem atque originem fidei, & veræ pietatis virtutem eſſe affirmat.* Hinc Cornelius infert, *Ad ſalutem, & vitam æternam requiri cognitionem, ideſt fidem, tum Incarnationis Ieſu Chriſti, tum Trinitatis. Nam Pater non poteſt plenè cognoſci ſine filio, & Spiritu Sancto.* Marci vltimo Chriſtus dixit: *Euntes in mundum vniuerſum, prædicate Euangelium omni creaturæ. Qui crediderit, & baptizatus fuerit, ſaluus erit, qui verò non crediderit, condemnabitur*: ſed prædicare Euangelium eſt prædicare filium Dei pro nobis Incarnatum, crucifixum, ac mortuum fuiſſe, ac deinde reſurrexiſſe; ergo qui hæc non crediderit, non poterit iuſtificari, & ſaluari, ac proinde condemnabitur. Act. 16. cum cuſtos carceris interrogaſſet Paulum, *Quid me oportet facere, vt ſaluus fiam?* Paulus reſpondit: *Crede in Dominum Ieſum, & ſaluus eris*; ergo ſignificauit ad iuſtificationem, & ſalutem eſſe neceſſariam fidem Chriſti. Hieronymus Comm. cap. 1. Epiſt. ad Epheſ. explicans illa verba: *Prædeſtinans nos in adoptionem filiorum per Ieſum Chriſtum*, dicit: *Nec non etiam hoc inferendum, quod cum prædeſtinet nos, ſeu præſiniat Deus in adoptionem filiorum per Ieſum Chriſtum, tamen non ante filij eſſe poſſumus, niſi filij eius Ieſu Chriſti fidem, & intelligentiam recipiamus.* Auguſt. lib. de Prædeſt. Sanctorum, cap. 7. loquens de Cornelio, de quo Act. 10. dicitur, eius acceptas fuiſſe eleemoſynas, & orationes, antequam credidiſſet, dicit: *Nec tamen ſine aliqua fide donabat, & orabat. Nam quomodo inuocabat, in quem non crediderat? ſed ſi poſſet ſine fide Chriſti eſſe ſaluus, non ad eum ædificandum mitteretur architectus Apoſtolus Petrus*; ergo Cornelius non potuit iuſtificari, & ſaluari ſine fide Chriſti. Alludit Auguſtinus ad illud Pauli 1. ad Cor. 3. *Vt ſapiens architectus fundamentum poſui &c. Fundamentum enim aliud nemo poteſt ponere præter id, quod poſitum eſt, quod eſt Chriſtus Ieſus*, quia nimirum fundamentum neceſſarium ad totum ædificium ſpirituale iuſtificationis adulti eſt fides Chriſti. Ideò Gregorius lib. 7. Epiſt. 47. his verbis relatis, dicit: *Quiſquis ergo cum dilectione Dei, & proximi, fidei, quæ in Chriſto eſt, firmitatem tenet, eumdem Ieſum Chriſtum Dei, & hominis filium apud ſe poſuit fundamentum.* Auguſtinus etiam lib.

de

de Spiritu, & Littera, cap. 29. dicit: *Fide igitur Ieſu Chriſti impetramus ſalutem, & quantum in nobis inchoatur, in re* per iuſtificationem nimirum, *& quantum perficienda expectatur in ſpe,* videlicet per beatitudinem. Demum Tridentinum ſeſſ.6. cap.6. agens de diſpoſitione adultis neceſſaria ad iuſtificationem dicit. *Diſponuntur autem ad ipſam iuſtitiam, dum excitati à diuina gratia, & adiuti, fidem ex auditu concipientes, liberè mouentur in Deum, credentes vera eſſe, quæ diuinitus reuelata, & promiſſa ſunt, atque illud in primis, à Deo iuſtificari impium per gratiam eius, per redemptionem, quæ eſt in Chriſto Ieſu;* ergo Tridentinum docet diſpoſitionem adultis neceſſariam ad iuſtificationem eſſe fidem, qua in primis credatur à Deo iuſtificari impium per redemptionem, quæ eſt in Chriſto Ieſu.

48. Quæri poteſt quarto, vtrum poſt promulgatum Euangelium ad iuſtificationem adulti ſit neceſſarium neceſſitate medij, vt credat explicitè myſterium Trinitatis?

49. Reſpondeo fidem explicitam Trinitatis, prout continetur in ſigno Crucis, & in forma baptiſmi, eſſe neceſſariam neceſſitate medij, non quidem ex natura rei, & ex obiecto, ſed concomitanter, & ex ordinatione diuina, proportionaliter ad dicta num. 38. Probatur ratione allata à S. Thoma 2. 2. quæſtione 2. artic. 8. in corp. Nam ex dictis poſt promulgationem Euangelij ad iuſtificationem, & ſalutem neceſſaria eſt fides explicita Chriſti; ſed fides Chriſti includit, quod filius Dei carnem aſſumpſerit, & per gratiam Spiritus Sancti mundum renouarit, & quod de Spiritu Sancto conceptus fuerit; ergo includit fidem Patris, Filij, & Spiritus Sancti, ac proindè nemini proponitur ſufficienter fides Dei, vt iuſtificatoris, & remuneratoris ſupernaturalis, quin illi proponatur fides Chriſti, & nemini ſufficienter proponitur fides Chriſti, quin proponatur fides Patris, Filij, Spiritus Sancti, ac Trinitatis, cuius inuocatione adulti iuſtificentur in baptiſmo ſuſcepto re, vel voto.

50. Opponitur. Act. 10. de Cornelio Centurione, natione Gentili, narratur, quod antequam crederet in Chriſtum, *erat religioſus, ac timens Deum cum omni domo ſua, & faciens eleemoſynas multas plebi, ac deprecans Deum ſemper,* & quod Angelus apparens, dixit illi, *Orationes tuæ, & eleemoſynæ tuæ aſcenderunt in memoriam in conſpectu Dei;* ſed hæc ſignificant, quod Cornelius iam erat iuſtus; ergo Cornelius iuſtificatus fuit, antequam crederet explicitè in Chriſtum, ac proindè etiam poſt Chriſti aduentum fides explicita Chriſti non eſt omnibus neceſſaria neceſſitate medij ad ſalutem.

51. Reſpondeo de Cornelio duas eſſe ſententias Patrum, & Theologorum. Prima docet Cornelium ex fide quadam inchoata, & imperfecta in Deum remuneratorem fuiſſe iuſtum, & religioſum iuſtitia quadam imperfecta, & diſpoſitiua, ſed nondum adeptum iuſtificationem, & remiſſionem peccati, quam ſolum adeptus eſt deindè, poſtquam ex prædicatione Petri credidit fide perfecta, & ſuper omnia in Chriſtum. Hanc ſententiam docuerunt Chryſoſtomus tom. 3. agens de Fide, & lege naturæ, ac dicens: *Et vis plane videre, quod opera ſine fide non viuificantur? Teſtimonium bonum habuit Cornelius de Eleemoſyna, & precibus, & Chriſtum ignorabat; & quia magnus ille iuſtitiæ, & veritatis Iudex perſonarum reſpectum neſciens vidit bona quidem opera, ſed mortua, quia fidem non habebat, miſit diuinum Angelum.* Gregorius Homil. 9. in Ezechielem dicens: *Vnum ſine altero nihil prodeſſe valet, quia nec fides ſine operibus, nec opera ſine fide, niſi fortaſſe pro fide percipienda; ſicut Cornelius pro bonis operibus meruit audiri, antequam fidelis exiſteret.* Auguſtinus lib. de Prædeſt. SS. cap. 7. dicens: *Solet dici, ideò credere meruit, quia vir bonus erat, antequam crederet: quod de Cornelio dici poteſt, cuius acceptæ ſunt eleemoſynæ, & exauditæ orationes, antequam credidiſſet in Chriſtum. Nec tamen ſine aliqua fide donabat, & orabat. Nam quomodo inuocabat, in quem non crediderat? Sed ſi poſſet ſine fide Chriſti eſſe ſaluus, non ad eum ædificandum mitteretur architectus Apoſtolus Petrus;* ergo Patres citati dicunt Cornelium, antequam ad eum mitteretur Apoſtolus Petrus, fuiſſe iuſtum ſolum imperfectè, & diſpoſitiuè, & Auguſtinus docet ex fide imperfecta habuiſſe iuſtitiam illam imperfectam, & diſpoſitiuam, ac fidem Chriſti fuiſſe illi neceſſariam ad ſalutem, ideoque ad illum miſſum Apoſtolum Petrum. Videri poteſt Vaſquez 1. 2. diſput. 192. cap. 1. vbi hanc ſententiam ſequitur. Iuxta hanc opinionem retorquetur argumentum, & confirmatur noſtra ſententia. Nam Cornelius licet aliqua fide crederet in Deum vt remuneratorem, & ex hac fide eſſet religioſus, ac timens Deum, & faceret multa opera bona, non potuit iuſtificari ſine fide Chriſti, & ideò miſſus fuit ad eum Petrus, à quo inſtrueretur in fide Chriſti; ergo fides explicita Chriſti eſt ad iuſtificationem, & ſalutem neceſſaria.

52. Secunda ſententia, quam Cornelius in Comm. cap. 10. Actuum tribuit Bedæ, Dionyſio, Lorino, Magiſtro in 3. diſt. 25. ac ibidem Alberto, S. Bonauenturæ, & S. Thomæ, tum ibi, tum 3. parte, quæſt. 69. art. 4. ad 1. & alijs, & quam probabiliorem exiſtimant ipſe Cornelius, & Card. de Lugo diſp. 12. de Fide, ſect. 4. num. 90. docet Cornelium verè fuiſſe iuſtificatum, antequam crederet explicitè in Chriſtum. Iuxta hanc ſententiam dici poteſt Cornelium iuſtificatum fuiſſe, antequam ſufficienter promulgaretur Euangelium; ſed ante ſufficientem promulgationem Euangelij ſufficiebat fides Dei, vt remuneratoris per mediatorem promiſſum; ac Cornelius, cum maneret in Iudæa, potuit à Iudæis inſtrui in hac fide, & per ipſam iuſtificari; ergo non ſequitur, quod poſt promulgationem ſufficientem Euangelij non ſit neceſſaria fides explicita Chriſti. Quia tamen iam inci-

pie-

piebat fides explicita Chriſti eſſe neceſsaria ex præcepto, ideò ad Cornelium miſsus fuit Petrus, vt per fidem explicitam Chriſti, & per baptiſmum, magis iuſtificaretur, & acciperet maiorem gratiam.

53. Ad 1. Apoſtolus ad Heb. 11. dicens: *Accedentem ad Deum oportet credere, quia Deus eſt, & quia inquirentibus ſe remunerator eſt*, enumerat ſolum ea, quorum fides eſt ad iuſtificationem, & ſalutem adultorum neceſſaria ex natura rei, & ex obiecto; ſed ad iuſtificationem, & ſalutem adultorum eſt neceſsaria ex natura rei, & ex obiecto ſola fides Dei vt remuneratoris ſupernaturalis, vt dictum eſt num. 16. fides Chriſti eſt neceſsaria ſolum concomitanter, & ex diuina ordinatione; ergo &c. Eodem pacto reſpondeo ad 2. & 3. argumentum, quæ probant quidem ſolam fidem Dei vt remuneratoris ſupernaturalis eſse neceſsariam ex natura rei, & ex obiecto, quod fatemur, non probant fidem Chriſti non eſse neceſsariam concomitanter, & ex diuina ordinatione.

54. Ad 4. Ante aduentum Chriſti nemo poterat iuſtificari ſine fide Chriſti ſub conceptu mediatoris, quia ex diuina ordinatione nemini poterat ſufficienter proponi ad credendum ſuper omnia reuelatio Dei, vt remuneratoris ſupernaturalis, quin ſimul proponeretur ſufficienter reuelatio Dei, vt remuneratoris per mediatorem, vt explicatum eſt numero 24. ſed poſt Euangelium promulgatum nemini poteſt proponi ſufficienter reuelatio Dei, vt remuneratoris ſupernaturalis, quin ſufficienter proponatur Deus, vt remunerator per Chriſtum vt paſſum, & mortuum pro peccatis noſtris, vt dictum eſt n. 46. ergo &c.

QVÆSTIO CXLIV.

Vtrum, & quorum articulorum fides ſit neceſſaria neceſſitate præcepti?

1. VIdetur non dari præceptum obligans ad exercendum actum internum fidei: primo quia tale præceptum, vel eſſet Eccleſiaſticum, vel diuinum; & ſi diuinum, vel eſset naturale, vel ſupernaturale; ſed non poteſt eſse Eccleſiaſticum; nam Eccleſia non poteſt præcipere actus merè internos: non poteſt eſse diuinum naturale; nam præceptum naturale non poteſt obligare ad actus ſupernaturales, qualis eſt actus fidei; nec poteſt eſſe diuinum ſupernaturale; nam præceptum alicuius actus debet præcognoſci, antequam illum actum exerceamus; ſed præceptum ſupernaturale credendi non poſset cognoſci, niſi per actum fidei, ac proindè non poſſet præcognoſci, antequam credamus; ergo &c.

2. Secundo non poteſt explicari, quandonam hoc præceptum obliget; ergo non datur.

3. Tertio præceptum credendi deberet eſſe proprium virtutis fidei; ſed non poteſt eſſe proprium virtutis fidei; ergo &c. Probatur minor: nam præceptum ſpectat ad illam virtutem, quæ ex amore ſui obiecti formalis poteſt, ac debet velle obſeruare præceptum; ſed fides cum ſit virtus intellectualis, non poteſt ex ſuo obiecto formali velle obſeruare præceptum credendi; ergo &c.

4. Quarto non poteſt explicari, quænam deberent ex præcepto explicitè credi in lege naturæ, Moſaica, vel Euangelica; quænam debeant credi explicitè à maioribus, vel minoribus; ergo &c.

5. Reſpondeo plures eſſe quæſtiones inſinuatas in rationibus dubitandi.

6. Quæritur igitur primo, vtrum detur præceptum, & obligatio exercendi actum internum credendi?

Reſpondeo affirmatiuè cum omnibus Patribus, & Theologis. Probatur ex Scriptura. 1. Ioan. 3. *Hoc eſt mandatum eius, vt credamus in nomine filij eius.* Matth. vltimo. *Qui non crediderit, condemnabitur;* Ad Heb. 10. *Iuſtus ex fide viuit. Quod ſi ſubtraxerit ſe, non placebit animæ meæ.* Ex his patet non ſolum dari præceptum credendi, ſed eſſe præceptum graue, & rigoroſum, ac obligans ſub pœna damnationis æternæ. Confirmatur ex Patribus. Irenæus lib. 3. contra Hæreſes cap. 21. *Ignorantes eum, qui ex virgine eſt, priuant ſe munere eius, quod eſt vita æterna.* Cyrillus Hieroſolymitanus Catecheſi 5. loquens de fidei ſymbolo, dicit: *Caue, ne ob infidelitatem pereas.* Idem docet Gregorius lib. 1. Reg. cap. 16. & lib. 7. epiſt. 47. Auguſtinus, & alij. Ratio autem eſt, quia omnes obligantur ad ponenda media neceſſaria ad ſalutem; ſed ex dictis quæſtione 141. fides eſt medium neceſſarium ad ſalutem; ergo &c. Videri poteſt Suarius diſp. 13. ſect. 1. num. 1. & 2.

7. Quæritur ſecundo, vtrum præceptum credendi ſit diuinum, vel potius ſit merè Eccleſiaſticum?

Reſpondeo procul dubio non eſſe merè Eccleſiaſticum, ſed diuinum. Probatur primo: nam Eccleſia non poteſt per ſe obligare ad actus merè internos, vt docent communiter Theologi; ſed præceptum credendi per ſe obligat etiam ad actus merè internos; ergo &c. Secundo Eccleſia per ſua præcepta non poteſt obligare, niſi ſubditos, eos nimirum, qui per ianuam baptiſmi ingredientes in Eccleſiam, facti ſunt ſubditi Eccleſiæ, iuxta illud Apoſtoli 1. ad Corinth. 5. *Quid enim mihi de ijs, qui foris ſunt, iudicare &c. Nam eos, qui foris ſunt, Deus iudicabit;* ſed præceptum credendi obligat omnes, etiam antequam per baptiſmum facti ſint ſubditi Eccleſiæ, iuxta illud Matth. vltimo, *Qui crediderit, & baptizatus fuerit, ſaluus erit, qui verò non crediderit, condemnabitur;* ergo &c. Tertio præceptum, quod intelligitur dari antecedenter, & independenter ab omni ordinatione Eccleſiaſtica, & humana,

mana, procul dubio eſt diuinum; ſed præceptum credendi intelligitur dari antecedenter, & independenter ab omni ordinatione Eccleſiaſtica, & humana, ſicut fides intelligitur eſſe medium neceſſarium ad ſalutem, & iuſtificationem, antecedenter, & independenter ab omni ordinatione Eccleſiaſtica, & humana; ergo &c.

8. Quæritur tertiò, vtrum præceptum credendi fide ſupernaturali ſit naturale, vel ſupernaturale?

Reſpondeo præceptum naturale poſſe ſumi dupliciter. Primò præceptum naturale dicitur, quod ſequitur ex conſtitutione naturæ præcisè ſecundum ſe conſideratæ. In hoc ſenſu præceptum credendi fide ſupernaturali, procul dubio non eſt naturale. Nam procul dubio ex præciſa conſtitutione naturæ abſque eleuatione ad finem ſupernaturalem non ſequitur hominem, aut Angelum obligari ad credendum fide ſupernaturali, vel ad exercendum vllum actum ſupernaturalem. Secundo præceptum naturale dici poteſt, quod ſequitur connaturaliter ex conſtitutione ordinis ſupernaturalis. In hoc ſenſu præceptum credendi eſt naturale ordini ſupernaturali. Nam ex conſtitutione ordinis ſupernaturalis, in quo homo in via poſſit ſe mouere ad finem ſupernaturalem per actus ſupernaturales fidei, ſpei, & charitatis, & non poſſit conſequi iuſtitiam ſupernaturalem, & finem ſupernaturalem, niſi per tales actus, procul dubio connaturaliter ſequitur, quod obligatur ad tales actus exercendos, & ad ſe mouendum ad finem ſupernaturalem per actus fidei &c. In hoc ſenſu præceptum baptiſmi, & plura alia præcepta non ſunt naturalia, ſed poſitiua, quia ex præciſa conſtitutione ordinis ſupernaturalis non ſequitur homines obligari ad baptiſmum, ideoque ante Chriſtum homines non tenebantur ad baptiſmum, licet eſſent eleuati ad ordinem ſupernaturalem, & tamen obligabantur ad credendum &c.

9. Quæritur quarto, vtrum detur ſpeciale præceptum credendi ſpectans ad ſpecialem virtutem fidei?

Reſpondeo affirmatiuè cum Suario diſput. 13. ſect. 2. & Card. de Lugo diſput. itidem 13. ſect. 2. Probatur: nam tunc datur præceptum ſpeciale alicuius virtutis, quando ex honeſtate ſpeciali actus talis virtutis oritur ſufficienter obligatio exercendi talem actum, & ex inhoneſtate actuum contrariorum oritur ſufficienter obligatio non faciendi actus oppoſitos: ex. gr. datur præceptum ſpeciale temperantiæ, quia ex honeſtate ſpeciali temperantiæ, hoc eſt ponendi medium inter delectabilia guſtus, & tactus, oritur ſufficienter obligatio ponendi medium inter talia delectabilia, & ex inhoneſtate ſpeciali ponendi exceſſus, oritur ſufficienter obligatio non ponendi exceſſus &c. ſed ex honeſtate ſpeciali credendi ſuper omnia Deo reuelanti, oritur ſufficienter obligatio credendi ſuper omnia: ex inhoneſtate ſpeciali diſcredendi, vel non credendi, oritur obligatio ad non diſcredendum, & ad non omittendum actum fidei; ergo &c.

10. Addo, quod cum actus fidei eſt neceſſarius ad obſeruanda præcepta aliarum virtutum, etiam præceptis aliarum virtutum obligamur ad credendum: ex. gr. cum ex præcepto charitatis obligamur ad Deum ſuper omnia diligendum, quia non poſſumus diligere, niſi credamus, ex præcepto charitatis obligamur ad credendum.

11. Quæritur quinto, quandonam obliget præceptum credendi?

Reſpondeo cum communi ſententia Theologorum, quos refert, & ſequitur Card. de Lugo diſput. 13. ſect. 1. num. 21. quod tenemur credere ſtatim, ac fides ſufficienter proponitur. Ratio eſt, quia cum quis dicit aliquid alteri, poſtulat ſibi credi, & ſi ſit digniſſimus fide, fit illi iniuria, ſi non credatur, vel differatur fides; ſed cum fides nobis ſufficienter proponitur, Deus nobis loquitur; ergo poſtulat ſibi credi, & fit Deo iniuria, ſi non credamus, vel fidem differamus. Hinc ſequitur, quod cum aliqui articuli de nouo nobis ſufficienter proponuntur, ſtatim debemus illos credere ex eadem ratione, quia nimirum Deus de nouo nobis dicit illos articulos. Cum verò deindè occurrunt articuli, vt antea iam crediti, non ſemper requiritur, vt formaliter renouemus actum fidei, ſed ſufficit, vt per quamdam fidem virtualem ratam habeamus fidem præteritam, quæ fides virtualis cadit ſub experientiam, & difficilè explicatur, cum ſit valdè implicita; actus autem valdè impliciti difficilè explicantur.

12. Poteſt opponi; ſequeretur, quod ſtatim ac alicui proponitur Deus vt ſummè amabilis, teneretur ad Deum ſummè amandum, & ad eliciendum actum charitatis perfectæ.

Reſpondeo aliquos concedere ſequelam, alios negare, & deciſionem quæſtionis ſpectare ad tractatum de Charitate. In ſententia negante ſequelam diſparitas afferri poteſt ex eo, quod cum aliquis fide digniſſimus alloquitur ſufficienter alterum, ſtatim poſtulat ſibi credi, & exiſtimat ſibi fieri grauem iniuriam, ſi fides ſibi negetur, vel ſuſpendatur. At cum quis amore digniſſimus inuitat aliquem ad ſe ſummè diligendum, non exiſtimat ſibi fieri iniuriam, ſi non ſtatim ſummè diligatur, ſed ille paulatim ſe diſponat ad actum perfectæ charitatis, & amoris.

13. Addo præceptum credendi obligare etiam, quoties actus fidei eſt neceſſarius ad obſeruanda alia præcepta, ad reſiſtendum grauibus tentationibus &c.

14. Quæritur ſexto, quænam homines communiter tenerentur explicitè credere in lege naturæ, antequam daretur præceptum circumciſionis, ac lex Moſaica?

Reſpondeo, quod primò tenebantur explici-

plicitè credere omnia, quorum fides erat tunc neceſſaria neceſſitate medij,quæ explicata ſunt quæſt. 142. & 143. inter quæ diximus includi fidem Chriſti ſub conceptu mediatoris. Cætera ſpectantia ad myſteria Trinitatis, & Incarnationis communiter minores non tenebantur explicitè credere, quia illis non erant ſufficienter propoſita: aliqui maiores, quibus ſufficienter proponebantur, tenebantur illa explicitè credere. Secundò tenebantur credere ea, quæ ſpectant ad præcepta moralia, & ſine quibus vita non poteſt rectè inſtitui, qualia ſunt quæ continentur in decalogo, & ad curandum, vt de his inſtruerentur. Ad alia præter hæc explicitè credenda, vel ſcienda videtur, quod iure diuino communiter pro illo ſtatu non obligarentur.

15. Quæritur ſeptimo, quænam poſt datum præceptum circumciſionis, & legem Moſaicam tenerentur credere Iudæi?

Reſpondeo, quod poſt datum Abrahæ præceptum circumciſionis, qui erant ex familia Abrahæ, tenebantur credere, quæ fuerant ſpecialiter reuelata, & præcepta, tanquam propria familiæ Abrahæ: & quia ſpecialiter fuerat reuelatum illi familiæ, ex Abraham per Iſaac, & Iacobum oriturum mediatorem, in quo benedicerentur omnes gentes, ideò tenebantur hoc credere. Quia rurſus illi familiæ datum fuerat præceptum circumciſionis, tenebantur credere præceptum circumciſionis. Poſt datam legem Moſaicam Iudæi communiter tenebantur credere præcepta communia, puta præceptum Sabbati, feſtiuitatum communium &c. Et quia multa erant præcepta communia, quæ includebant notitiam plurium ſpectantium ad Moyſem, & Patres, ad captiuitatem Ægyptiacam &c. ideò tenebantur hæc credere, & ad expectandum Meſſiam ex ipſis oriturum &c. Ideò maiores tenebantur hæc ſcire, & tradere minoribus: minores tenebantur curare, vt de his inſtruerentur à maioribus.

16. Quæritur ſeptimò, quænam Chriſtiani in lege gratiæ poſt prædicatum Euangelium teneantur explicitè credere?

Reſpondeo, quod aliqua tenentur credere propter cognitionem, aliqua propter operationem. Primò ergo debemus agere de ijs, quæ tenemur credere propter cognitionem: deindè de ijs, quæ tenemur credere propter operationem.

17. Fuit antiqua opinio docens ſimplices fideles non obligari ad aliquem articulum particularem explicitè credendum, ſed ſufficere, vt credant generaliter omnia, quæ credit Eccleſia. Pro hac opinione citantur aliqui Canoniſtæ, nimirum Innocentius, Oſtienſis, Panormitanus in cap. 1. De ſumma Trinitate, & Fide catholica. Citantur etiam ſumma Roſella, Verbo *Fides*, Guillelmus Pariſienſis in tractatu de Fide, & Altiſiodorenſis lib. 3. ſummæ tract. 3. cap. 1. quæſt. 5.

18. Reijcitur hæc ſententia; nam ex dictis ſupra num. 6. Fideles ſaltem tenentur credere explicitè omnia, quorum fides eſt ad ſalutem neceſſaria neceſſitate medij; ſed fides explicita plurium articulorum eſt ad ſalutem neceſſaria neceſſitate medij, vt dictum eſt quæſtione 143. ergo procul dubio fideles tenentur ad explicitè credenda ſaltem illa omnia.

19. Dicendum igitur cum communi ſententia Theologorum, quos refert, & ſequitur Suarius diſput. 13. de Fide, ſect. 4. num. 5. Sanchez lib. 2. in Decalog. cap. 3. Card. de Lugo diſput. 13. de Fide, ſect. 4. num. 63. & alij, omnes fideles communiter obligari ad explicitè credendos, & ſciendos quoad ſubſtantiam iuxta ſuam capacitatem omnes articulos, qui continentur in ſymbolo hoc. Nomine autem ſymboli fidei hic intelligimus ſymbolum Apoſtolorum.

20. Probatur primò auctoritate Conciliorum, & Patrum, & ex perpetuo vſu Eccleſiæ. Eccleſia enim notitiam ſymboli exigit ab omnibus, & ſingulis adultis, & antequam baptizentur, & poſt baptiſmum, vt conſtat ex Conciliis Agathenſi, Bracharenſi 2. & Cabilonenſi relatis cap. 20. & ſeqq. de Conſecratione, & ex Rabano relato ibi, in capit. *Ante Baptiſmum*, & ex Cathechiſmo Pij V. vbi in principio dicitur omnes ſcire, & credere debere ea, quæ Apoſtoli certis articulis comprehenderunt, & ex capit. *Deus, qui* de Pœnitentia, & remiſſ. S. etiam Auguſtinus ſerm. 181. de Tempore, & S. Leo ſerm. 6. de Paſſione, dicunt Apoſtolos compoſuiſſe ſymbolum, vt fideles haberent certam fidei ſuæ regulam, quam ſcire, & credere deberent. Can. etiam 7 Trullano dicitur cum, qui non ſcit memoriter, & firmiter credit ſymbolum, non eſſe catholicum tenendum. Ideo nullus adultus, qui ſymbolum ignorat, admittitur ad baptiſmum, ac baptizatus, ſi ſymbolum ignoret, non abſoluitur in ſacramento Pœnitentiæ.

21. Probatur ſecundò concluſio, diſcurrendo per ſingulos articulos ſymboli. Primò ex dictis quæſtione 142. num. 6. neceſſitate medij debemus credere in vnum Deum, qui ſit omnipotens, ac primum principium, & ſupremus Dominus vniuerſi; ſed hoc eſt credere in Deum omnipotentem creatorem cœli, & terræ; ergo debemus credere in Deum omnipotentem, creatorem cœli, & terræ; ſed ex dictis quæſtione 141. debemus credere neceſſitate medij myſteria Trinitatis, & Incarnationis: myſterium autem Trinitatis includit, quod Deus ſit Pater; ergo debemus credere in totum primum articulum, hoc eſt *in Deum Patrem omnipotentem, creatorem cœli, & terræ*. Quæritur, vtrum omnes teneantur explicitè credere Deum, non ab æterno, ſed in tempore creaſſe mundum, hoc eſt cœlum, & terram? Affirmat Bannez, ſed ſine ſufficienti fundamento. Negat Suarius diſput. 13. ſect. 4. num. 6. addens tamen vtile eſſe fideles

de

de hac veritate inſtruere, ne per ignorantiam in errorem labantur.

22. Secundò eo ipſo, quod ex dictis quæſtione 143. omnes debent credere myſterium Trinitatis, & Incarnationis, debent credere in Ieſum Chriſtum filium Dei vnicum conceptum ex Spiritu Sancto. Vt autem omnes forment dignam exiſtimationem de filio Dei, & eius matre, fuit expediens, vt teneantur credere Filium Dei conceptum, & natum ex Maria Virgine, per operationem Spiritus Sancti. Addit Suarius, quod quia in ſymbolo Chriſtus dicitur natus ex Maria Virgine, debet explicitè credi Virginem manſiſſe virginem in partu: & quia Maria abſolutè vocatur Virgo, debet credi illam fuiſſe virginem etiam poſt partum, ac tota vita. Nomen enim virginis non tribuitur abſolutè, niſi iis, quæ fuerunt virgines vſque ad mortem.

23. Tertiò omnes debent credere myſteria paſſionis, crucifixionis, mortis, ac ſepulturæ Chriſti, cum de his myſteriis celebrentur præcipuæ feſtiuitates in Eccleſia, & cum ſint præcipua noſtræ fidei: Ideo Apoſtolus 1. ad Corinth. 2. dicebat: *Prædicamus Chriſtum, & hunc crucifixum*: & capit. 15. *Tradidi vobis in primis, quoniam Chriſtus mortuus eſt.* Circumſtantia illa, quod Chriſtus paſſus ſit ſub Pontio Pilato, videtur admodum accidentalis, adeoque non dari vniuerſalis obligatio illam explicitè ſciendi, & credendi.

24. Quæritur, vtrum omnes, & ſinguli fideles obligentur explicitè ſcire articulum de deſcenſu Chriſti ad inferos? Affirmat Medina in 3. parte quæſt. 52. artic. 8. Melius negat Suarius tom. 2. in 3. partē diſp. 43. ſect. 3. primò quia hic articulus non eſt poſitus in ſymbolo Niceno, & Conſtantinopolitano. Secundò quia aliqui antiqui Patres exponentes ſymbolum, illum omittunt, vt Auguſtinus lib. de Fide, & ſymbolo, & lib. de ſymbolo ad Catechumenos, Irenæus lib. 1. cap. 2. Tertullianus lib. de velandis virginibus, in principio, & lib. de Præſcript. cap. 13. & lib. contra Praxeam in principio, & Origenes lib. Periarch. Ideò aliqui ſuſpicantur hunc articulum non fuiſſe ab Apoſtolis poſitum in ſymbolo, ſed deindè additum. Quia tamen alii Patres antiqui agentes de ſymbolo eam particulam referunt, & exponunt, vt Chryſoſtom. hom. 2. de ſymbolo, Cyrillus Hieroſolym. Catech. 4. Ruffinus in expoſitione ſymboli, dicendum illam particulam ab Apoſtolis poſitam in ſymbolo.

25. Quarto omnes tenentur explicitè ſcire, ac credere myſteria Reſurrectionis, & Aſcenſionis Chriſti, cum de ipſis præcipuæ feſtiuitates in Eccleſia celebrentur. Ideò de myſterio reſurrectionis Apoſtolus ad Rom. 10. dicit: *Si confitearis in ore tuo Dominum Ieſum, & in corde tuo credideris, quod Deus illum ſuſcitauit à mortuis, ſaluus eris.* Circumſtantia, quod Chriſtus reſurrexerit tertia die, videtur admodum accidentalis, ac proindè non dari obligatio vniuerſalis illam ſciendi. Quod additur myſterio aſcenſionis, nimirum quod Chriſtus ſedet ad dexteram Patris, Suarez diſput. 13. ſect. 4. dicit eſſe obſcurius, quam vt ab omnibus poſſit clarè intelligi, adeoque ſufficere ſimplicibus, vt ſciant, & credant Chriſtum vt Deum habere gloriam æqualem Patri, vt hominem obtinere altiſſimum gradum gloriæ. Tenentur omnes ſcire, & credere Chriſtum venturum ad iudicandum viuos, & mortuos. Nam ſicut Iudæi expectant primum aduentum, ſic nos debemus expectare ſecundum aduentum Chriſti. Ideò Petrus Act. 10. dicit: *Præcepit nobis prædicare populo, & teſtificari, quia ipſe eſt, qui conſtitutus eſt à Deo Iudex viuorum, & mortuorum.*

26. Quarto omnes tenentur credere in Spiritum Sanctum, eiuſque diuinitatem, cum hoc contineatur in myſterio Trinitatis. Non autem omnes tenentur explicitè ſcire Spiritum Sanctum procedere à Patre, & Filio, cum non contineatur in ſymbolo Apoſtolorum. Exiſtimo etiam omnes teneri ad ſciendum, & explicitè credendum Spiritum Sanctum miſſum ad nos ſanctificandos, cum de hoc myſterio celebretur feſtum Pentecoſtes.

27. Quintò aliqui apud Medinam dubitant, vtrum omnes, & ſinguli teneantur ſcire, & credere articulum de Sancta Eccleſia catholica. Dicendum tamen cum Theologis communiter in 4. & 2. 2. quæſt. 2. Vaſquez 1. 2. diſput. 121. cap. 2. num. 6. Henriquez lib. 6. de Pœnit. cap. 28. num. 2. Sanchez lib. 2. Decalog. cap. 3. num. 8. quos refert, & ſequitur Suarez diſput. 13. ſect. 4. num. 10. quod omnes tenentur id ſcire, & credere. Ratio eſt, quia extra Eccleſiam non eſt ſalus, & omnes tenentur credere Eccleſiæ, vt regulæ proximæ, & in fide Eccleſiæ implicitè credere omnes alios articulos. Exiſtimo etiam, quod omnes tenentur credere, quod in Eccleſia, quæ eſt congregatio fidelium ſub vno capite, dantur ſancti, & communio bonorum operum, & ſub hoc conceptu datur communio Sanctorum.

28. Sextò omnes tenentur explicitè credere articulos de peccatorum remiſſione, ac de vita æterna, cum contineantur in fide Dei iuſtificatoris, & remuneratoris ſupernaturalis, vt dictum eſt quæſtione 142. Tenentur etiam explicitè ſcire, & credere articulum de reſurrectione carnis, cum ſit valdè præcipuus.

29. Quæritur octauo, quænam omnes fideles teneantur credere propter operationem?

Reſpondeo, quod primo tenentur ſcire, & credere præcepta Decalogi, ſiquidem ſine illorum cognitione non poſſunt rectè ſuam vitam inſtituere. Secundo tenentur ſcire, & credere tria ſacramenta omnibus neceſſaria, baptiſmum nimirum, pœnitentiam, & Eu-

chariſtiam. Quia verò in præcepto baptiſmi includitur fides de peccato originali, probabile eſt, quod tenentur credere peccatum originale. Quia in præcepto ſumendi Euchariſtiam includitur fides de præſentia corporis Chriſti in Euchariſtia, tenentur ſcire, & credere præſentiam realem corporis Chriſti in Euchariſtia. Notitia aliorum ſacramentorum non videtur omnibus ita neceſſaria, niſi cum debent illa ſumere. Videri poteſt Suarez diſp. 13. ſect. 4. & Cardinalis de Lugo diſput. 13. ſect. 4.

30. Quæritur, quid dicendum ſit de ſententia cuiuſdam eruditi recentioris, qui docet in adultis ad iuſtificationem eſſe neceſſariam neceſſitate medij fidem explicitam totius ſymboli, ità vt ſine hac fide non poſſit adultus iuſtificari etiam in baptiſmo, ſed baptiſmus ſit validus quidem, ſed informis.

Reſpondeo, ac primò exiſtimo eſſe conſuetudinem antiquiſſimam Eccleſiæ, vt extra caſum neceſſitatis nemo baptizetur, abſque eo, quod prius inſtructus fuerit de toto ſymbolo, & profiteatur fidem ſingulorum articulorum. Ideò Tertullianus lib. de Spectaculis dicit: *Aquam ingreſſi, Chriſtianam fidem in legis ſuæ verba profitemur*, recitando nimirum ſymbolum; ac Cyprianus Epiſt. 70. ad Numidiæ Synodum teſtatur baptizatos interrogari conſueuiſſe etiam an crederent Eccleſiam vitam æternam, & remiſſionem peccatorum, per hæc verba: *Credis in vitam æternam, & remiſſionem peccatorum per Sanctam Eccleſiam?* Idemque repetit Epiſt. 76. ad Magnum. Auguſtinus etiam lib. de Geſtis Pelagij cap. 2. de ſymbolo dicit: *Hæc verba, quæ pauca numero, magna ſunt pondere, ex more omnium Eccleſiarum traduntur baptizandis*. Ideò Zacharias Papa Epiſt. 11. reprehendit quoſdam Epiſcopos, qui hanc conſuetudinem non obſeruabant, dicens: *ſed nec ipſa verba ſolemnia*, ſymboli nimirum, *quæ debet vnuſquiſque Catechumenus, ſi talis ætatis ſit, vt iam intellectum habeat, ſenſu cordis ſui percipere, & intelligere, nec docent, nec quærunt ab eis, qui baptizari debent*.

31. Secundò exiſtimo hanc conſuetudinem eſſe obligatoriam, adeoque per ſe grauiter peccare eos, qui extra caſum neceſſitatis baptizant catechumenos, antequam didicerint ſymbolum, ac profeſſi fuerint fidem ſingulorum articulorum; per ſe etiam grauiter peccare catechumenos, qui extra caſum neceſſitatis, baptizantur, antequam ſymbolum didicerint, & omnium articulorum fidem habuerint. Addo adultos, antequam baptizentur, per ſe debere etiam addiſcere ea, quæ ſpectant ad mores, & præcepta, vt ex profeſſo docet Auguſtinus lib. de Fide, & operibus, cap. 6. & 7.

32. Exiſtimo tertiò adultos, qui extra caſum neceſſitatis baptizantur, antequam didicerint ſymbolum, ac ſingulos articulos crediderint, per ſe, & ſecluſa ignorantia, ſuſcipere baptiſmum validum, ſed informem. Ratio eſt, quia per ſe, & ſecluſa ignorantia, ſic ſuſcipiendo baptiſmum, grauiter peccant, ac proindè ponunt obicem effectui baptiſmi.

33. Exiſtimo quartò adultos poſſe iuſtificari, antequam inſtructi fuerint de toto ſymbolo, ac ſingulos articulos explicitè crediderint. Probatur, & explicatur. Nam catechumenus paulatim inſtruitur. Poteſt ergo contingere, vt cum fuerit inſtructus de Deo trino, & vno vt ſupernaturali iuſtificatore, & remuneratore per Chriſtum, ac de myſterijs Trinitatis, Incarnationis, Paſſionis, mortis, & reſurrectionis Chriſti, antequam inſtruatur de alijs articulis fidei, diuinâ gratiâ excitatus, credat ſuper omnia hæc myſteria, ſperet à Deo remiſſionem peccatorum, & vitam æternam, ac Deum ſuper omnia diligat, cum voto etiam explicito baptiſmi; ſed tunc iuſtificabitur; ergo poteſt aliquis iuſtificari, antequam credat explicitè totum ſymbolum. Neque enim dici poteſt, quod ſicut datur præceptum differendi baptiſmum, vſque dum catechumenus ſit inſtructus de toto ſymbolo, ſic datur præceptum differendi actum perfectæ charitatis, & contritionis, vſque dum quis ſit inſtructus de toto ſymbolo.

34. Exiſtimo quintò poſſe contingere, vt adultus recipiat baptiſmum validum, & formatum, etiamſi non fuerit inſtructus de toto ſymbolo, & non crediderit explicitè omnes articulos. Poteſt enim contingere, vt ignoret hanc obligationem, & poſtquam credidit in Deum trinum, & vnum, iuſtificatorem, & remuneratorem per Chriſtum Filium Dei, & hominem, qui prò nobis paſſus, & mortuus eſt, & reſurrexit, faciat actum imperfectæ contritionis, & baptizetur; ſed in hoc caſu recipiet baptiſmum cum effectu iuſtificationis; ergo &c. Addo catechumenum, qui credidit hos articulos, ac fecit actum attritionis, ſi incidat in periculum mortis, ac ſenſibus deſtituatur, itaut ſit incapax vlterioris inſtructionis, debere baptizari, & baptizari cum effectu.

35. Ex his concludo fidem explicitam omnium articulorum ſymboli non eſſe re ipſa ad iuſtificationem adulti neceſſariam neceſſitate medij. Nam illud ſolum re ipſa eſt neceſſarium neceſſitate medij, ſine quo nemo poteſt in vllo caſu iuſtificari; ſed in caſibus explicatis poteſt homo iuſtificari ſine fide explicita omnium articulorum ſymboli; ergo &c. Poteſt tamen concedi talem fidem explicitam eſſe neceſſariam in voto. Nam nemo poteſt iuſtificari ſine propoſito efficaci obſeruandi omnia præcepta; ſed inter alia præcepta datur præceptum credendi explicitè omnes articulos ſymboli; ergo &c.

36. Opponit primò recentior ille perpetuam Eccleſiæ conſuetudinem non baptizandi eos, qui non fuerint inſtructi de toto ſymbolo.

Re-

Reſpondeo hoc probare ſolum neceſſitatem præcepti, non autem medij.

37. Vrget: Eccleſia cenſuit informem baptiſmum eorum, qui ante non didicerint ſymbolum.

Reſpondeo regulariter eſſe informem, quia qui ſic baptizantur, peccant contra præceptum, & ſic ponunt obicem effectui ſacramenti. Addo eſſe conſuetudinem baptizandi eos, qui petierunt baptiſmum, & antequam inſtruantur de toto ſymbolo, ſenſibus destituuntur; ergo Eccleſia cenſet talem baptiſmum poſſe eſſe etiam formatum, ac proindè fidem explicitam omnium articulorum fidei non eſſe ad iuſtificationem neceſſariam neceſſitate medij, ſed ſolius præcepti.

38. Vrget rurſus: Auguſtinus lib. de Fide, & operibus, cap. 6. cum quibuſdam dicentibus: *Prius baptizetur, deinde doceatur, quid ad bonam vitam, moreſque pertinéat*: reſpondet: *Fit hoc, vbi quemquam forte dies vrget extremus, vt ad verba pauciſſima, quibus tamen omnia continentur, credat, vt ſi ex hac vita migrauerit, liberatus exeat à reatu omnium peccatorum*; ſed verba illa pauciſſima, quibus totum continetur, ſunt totum ſymbolum; ergo etiam in caſu neceſſitatis non debet baptizari, niſi interrogatus fuerit de toto ſymbolo.

Reſpondeo, quod ſi poteſt, etiam in articulo mortis debet obſeruari præceptum: at ſi non poteſt, quia antequam interrogetur de toto ſymbolo, catechumenus ſenſibus deſtituitur, ex Eccleſiæ conſuetudine procul dubio eſt baptizandus; ergo Eccleſia cenſet baptiſmum illum poſſe eſſe formatum.

39. Opponit rurſus S. Auguſtinum, qui epiſt. 67. narrat quemdam medicum nomine Dioſcorum, *qui ſymbolum non tenuerat, aut fortaſsè tenere recuſauerat, & ſe non potuiſſe excuſauerat*, fuiſſe cæcitate, & paralyſi omnium membrorum à Deo percuſſum.

Reſpondeo hoc probare ſolum medicum illum peccaſſe contra præceptum diſcendi ſymbolum, ac proindè poſuiſſe obicem effectui baptiſmi, & à Deo fuiſſe punitum.

40. Opponit ſecundo Cyrillum Hieroſolymitanum, qui in Præfatione ſuarum Catecheſeon, loquens ad catechumenos de neceſſitate diſcendi ſymbolum ante ſuſceptionem baptiſmi, dicit. *Si vel vnum ex his non perceperis, etiamſi priorum, & ſecundorum memineris, ædificator quidem bene ædificat, tu verò fluxum, ac debile habebis ædificium*; ſed nomine ædificij fluxi, ac debilis intelligit baptiſmum informem; ergo &c.

Reſpondeo, quod Cyrillus proponit catechumenis obligationem ante baptiſmum credendi explicitè omnes articulos ſymboli, & dicit, quod ſi inſtruens catechumenum, ſingulos articulos proponat, ſatisfacit debito, & ſic bene ædificat, at catechumenus, ſi ex ſua culpa, & negligentia, non ſingulos articulos percipiat, & explicitè credat, peccat, & ponit obicem ſacramento, ac proindè recipit baptiſmum informem, & ſine effectu. Hoc autem non probat fidem explicitam omnium articulorum eſſe neceſſariam ad iuſtificationem, & effectum baptiſmi neceſſitate medij, vt explicatum eſt num. 35.

41. Opponit 3. Sophronium, qui in Prato ſpirituali dicit: *Interrogatus eſt aliquando S. Athanaſius, poſtquam Alexandriæ Epiſcopus conſtitutus fuit, an poſſet quiſpiam ſine fide baptizari, ſecundum ritum, & prædicationem Chriſtianorum. Quid de illo ſentiendum ſit? Aut quomodo ſuſcipiat illum Deus? Et reſpondit, dicens: audiui aliquando à ſenioribus noſtris, quod B. Petro Epiſcopo, & Martyri, cum facta eſſet mortalitas, & plerique ad baptiſma mortis timore confugerent, apparuerit Angelus humana ſpecie, dicens: Quandiu huc mittitis marſupia iſta, ſignata quidem, inania autem, & nihil intus habentia?* Sed illi erant marſupia ſignata, quia receperant baptiſmum validè, adeoque ſignati erant charactere, ſed erant marſupia vacua, quia non receperant gratiam, quæ eſt effectus baptiſmi; ergo baptiſmus collatus non habenti fidem explicitam omnium articulorum fidei eſt validus, & informis.

42. Reſpondeo ex hoc loco probari quidem baptiſmum collatum ſine fide eſſe informem, ſed nullo modo probari baptiſmum collatum ſine fide explicita omnium articulorum ſymboli eſſe informem. Multi ergo ex illis erant marſupia vacua, quia baptizati fuerant ſine fide, & diſpoſitione neceſſaria ad effectum baptiſmi, quæcumque ſit talis fides.

43. Ad 1. Num. 7. dictum eſt præceptum credendi non eſſe merè Eccleſiaſticum, ſed diuinum, & explicatum eſt, in quo ſenſu ſit ſupernaturale, & aliquo pacto naturale ordini ſupernaturali.

44. Ad 2. Num. 12. explicatum eſt, quando nam obliget præceptum credendi.

45. Ad 3. Num. 9. dictum eſt dari ſpeciale præceptum credendi ſpectans ad ſpecialem virtutem fidei. Dum opponitur: præceptum ſpectat ad eam virtutem, quæ ex amore ſui obiecti formalis poteſt, ac debet velle obſeruare præceptum, diſtinguo: ſpectat ſolum ad illam virtutem, nego; ſpectat ad illam virtutem, ita vt fundamentaliter poſſit ſpectare ad aliam virtutem, concedo; & nego conſequentiam. Præceptum dupliciter poteſt ſpectare ad aliquam virtutem: primo ex eo, quod illa virtus ex amore ſui obiecti formalis debeat velle obſeruare præceptum; & in hoc ſenſu præceptum credendi ſpectat ad virtutem piæ affectionis, quæ habet pro obiecto formali honeſtatem credendi Deo ſuper omnia, & ex amore talis honeſtatis poteſt, ac debet velle Deo ſuper omnia credere. Secundo ex eo, quod fundetur in honeſtate actus talis virtutis: & in hoc ſenſu præceptum credendi ſpectat ad fidem, quia in honeſtate actus credendi Deo ſuper omnia fundatur obliga-

ligatio, & præceptum credendi, vt explicatum eſt num. 9.

46. Ad 4. num. 13. & ſequentibus explicatum eſt, quænam deberent ex præcepto explicitè credi à maioribus, in lege naturæ, Moſaica, & Euangelica.

TRACTATVS XV.

De Spe.

CVM egerimus de fide, ſequitur, vt breuiter agamus de ſpe: & quia ſpes proportionaliter correſpondet fidei, ea, quæ ſpectant ad ſpem, breuiter explicabimus, proportionaliter ad ea, quæ diximus de fide. Primò ergo agemus de ſpe in genere, ac de eius obiecto materiali, & formali: ſecundo deſcendemus ad agendum de ſpe theologica, ac de eius obiecto materiali, & formali, & de quibuſdam alijs ad ipſam ſpectantibus, vt videri poteſt in indice initio propoſito.

QVAESTIO CXLV.

Vtrum obiectum materiale ſpei ſit bonum, futurum, & arduum, poſſibile acquiri?

1. PRimò videtur ad obiectum materiale ſpei non requiri, vt proponatur tamquam futurum. Poteſt enim aliquis ſperare ſe eſſe in ſtatu gratiæ, licet ſtatus gratiæ proponatur vt præſens.

2. Secundò videtur neque requiri, vt proponatur tamquam arduum. Poſſumus enim ſperare pluuiam, vel ſerenitatem; ſed hæc obiecta non proponuntur vt ardua; ergo &c.

3. Tertiò videtur neque requiri, vt proponatur tamquam poſſibile acquiri. Ægrotus enim licet probabiliter exiſtimet ſe laborare morbo incurabili, tamen ſi incurabilitas morbi non ſit euidens, poteſt ſperare curationem, & ponere media.

4. Reſpondeo ex S. Thoma 2. 2. quæſt. 27. art. 1. ad obiectum materiale ſpei requiri quatuor conditiones. Prima eſt, vt ſit bonum. Non enim ſperamus, niſi bona, ſicut non timemus, niſi mala. Per hanc conditionem ſpes conuenit cum omnibus actibus proſequutionis, ac differt ab omnibus actibus fugæ, præſertim à timore, cuius obiectum materiale eſt malum.

5. Secunda conditio eſt, vt bonum non proponatur tamquam præſens, & poſſeſſum, ſed tamquam futurum, & poſſidendum. Non enim ſperamus bona, quæ iam poſſidemus. Per hanc conditionem ſpes conuenit cum deſiderio, & differt à gaudio, quod eſt de bono iam poſſeſſo.

6. Tertia conditio eſt, vt bonum proponatur tamquam arduum. Non enim propriè ſperamus quæ ita ſunt in noſtra poteſtate, vt ſine vlla difficultate poſſimus illa adipiſci, cum volumus. Per hanc conditionem ſpes differt à deſiderio, quod tendit ad bonum futurum ſecundum ſe, abſtrahendo ab arduitate.

7. Quarta conditio eſt, vt bonum arduum proponatur, tamquam poſſibile acquiri. Bonum enim, quod proponitur euidenter vt impoſſibile acquiri, non ſperatur, ſed deſperatur, ac proindè non eſt obiectum ſpei, ſed deſperationis.

8. Infertur primò ſpem eſſe actum, non potentiæ cognoſcitiuæ, ſed appetitiuæ, vt docet S. Thomas 1. 2. quæſt. 27. art. 2. Probatur: nam ſicut ex apprehenſione boni oritur in appetitu actus amoris; ex apprehenſione boni vt præſentis oritur actus gaudij; ex apprehenſione boni vt abſentis oritur actus deſiderij; ex apprehenſione mali vt ad vitandum difficilis, oritur actus timoris; ſic ex apprehenſione boni vt abſentis, ardui, ac poſſibilis acquiri, oritur in appetitu actus ſpei; ergo ſicut amor ſimplex, gaudium, deſiderium, & timor ſunt actus appetitus, non autem potentiæ cognoſcitiuæ, ſic ſpes eſt actus appetitus, non autem potentiæ cognoſcitiuæ. Qui verò dicunt ſpem eſſe actum potentiæ cognoſcitiuæ, poſſent etiam dicere timorem, deſiderium, & gaudium eſſe actus potentiæ cognoſcitiuæ.

9. Ratio à priori eſt, quia per actus cognoſcendi formamus in nobis ſimilitudinem obiecti, ideoque dicimur trahere ad nos obiectum; per actus autem appetitus mouemur, & inclinamur ad obiectum; ſed actus ſpei non conſiſtit in aſſimilatione, ſed in quodam motu, & in quadam inclinatione ad bonum ſperatum, vt omnes experimur; ergo &c. Quia tamen ſpes ſupponit cognitionem, qua bonum proponitur vt futurum, arduum, & poſſibile acquiri, ideò aliqui ſumpſerunt occaſionem dicendi ſpem eſſe actum potentiæ cognoſcitiuæ, & ideò etiam aliquando ſcriptores prophani ſpem vocant exiſtimationem boni futuri, ſicut timorem vocant exiſtimationem mali imminentis, vtentes locutione figurata, qua ponunt cauſam pro effectu.

10. Infertur ſecundò contra Caluinum, & quoſdam alios Hæreticos, ſpem Theologicam diſtingui à fide. Concluſio eſt de fide ex Apoſtolo 1. ad Corinth. 13. dicente, *Nunc autem manent tria hæc, fides, ſpes, charitas.* Ratio eſt, quia fides eſt actus intellectus, ſpes eſt actus appetitus. Hinc etiam reijcitur ſententia quorundam, qui licet fateantur ſpem diſtingui à fide, tamen dicunt etiam ſpem eſſe actum intellectus.

Oppo-

Opponunt primò hæretici; ſpes in Scripturis vocatur fiducia, quæ dicitur a fide; ergo non diſtinguitur à fide.

11. Reſpondeo ſpem dici fiduciam, non quia ſit actus fidei, ſed quia fundatur in actu fidei.

12. Opponunt ſecundò: ad Rom. 4 dicitur: *Credidit Abraham Deo, & reputatum eſt illi ad iuſtitiam, quia in ſpem contra ſpem credidit*; ergo pro eodem ſumitur fides, & ſpes.

13. Reſpondeo, negando conſequentiam. Apoſtolus enim dicens Abraham credidiſſe in ſpem contra ſpem, ſignificat Abraham credidiſſe ita, vt etiam ſperauerit, licet motiua naturalia impellerent ad deſperandum.

14. Infertur tertiò ſpem eſſe actum iraſcibilis, non autem concupiſcibilis. Ratio eſt, quia vt ex S. Thoma 1. parte quæſt. 81. artic. 1. docent Scholaſtici communiter, concupiſcibilis eſt potentia, per quam proſequimur bonum, & fugimus malum ſecundum ſe: iraſcibilis eſt potentia, per quam proſequimur bonum, & fugimus malum vt arduum, pugnando aduerſus contraria impeditiua boni, & illatiua mali; ſed per ſpem tendimus in bonum vt arduum; ergo &c. Actus igitur, ſeu paſſiones concupiſcibilis, communiter ponuntur ſex: amor, & odium: deſiderium, & fuga: gaudium, & triſtitia. Actus iraſcibilis ponuntur quinque, ſpes, & deſperatio: timor, & audacia: ac demum ira.

15. Infertur quarto duplicem eſſe ſpem: alia eſt actus appetitus ſenſitiui, per quam ſperamus bona ſenſibilia; alia eſt actus appetitus rationalis, hoc eſt voluntatis, per quam ſperamus bona purè intelligibilia. Quia verò ſpe Theologica ſperamus beatitudinem ſupernaturalem, quæ eſt bonum purè intelligibile, ſpes Theologica eſt actus voluntatis, ſiue appetitus rationalis, non autem appetitus ſenſitiui.

16. Ad 1. Dum dicimus ſperare nos eſſe in gratia, loquimur impropriè, ac ſignificamus nos probabile exiſtimare, quod ſimus in ſtatu gratiæ, & de hac probabilitate gaudere cum quadam triſtitia de inevidentia.

17. Ad 2. nego minorem. Ad obiectum arduum ſufficit, quod ita excedat noſtram facultatem, vt habeamus motiua deſperandi; ſed pluuia, & ſerenitas ita excedunt noſtram facultatem, vt habeamus motiua deſperandi de ipſis; ergo ſunt obiecta ardua.

18. Ad 3. Ad ſpem aliquam leuem, & incertam ſufficit, vt obiectum proponatur tamquam poſſibile ſaltem negatiuè, hoc eſt tamquam non euidenter impoſſibile: & quia ægrotus, dum probabiliter exiſtimat morbum eſſe incurabilem, exiſtimat ſimul curationem non eſſe euidenter impoſſibilem, ideo poteſt aliqua ſpe leui, & incerta ſperare curationem morbi, & ponere media.

QVAESTIO CXLVI.

Vtrum obiectum formale ſpei ſit bonitas, vel potius poſſibilitas rei ſperatæ?

1. Videtur obiectum formale ſpei non eſſe poſſibilitas, ſed bonitas rei ſperatæ: primò quia motiuum, ſiue obiectum formale ſperandi debet eſſe aliquid, quod per ſpem ametur vt finis, & gratia ſui, non autem vt medium, & gratia alterius, eo pacto, quo motiuum credendi debet eſſe aliquid, quod per fidem credatur ratione ſui, & vt principium, non autem ratione alterius, & vt concluſio; ſed poſſibilitas rei ſperatæ per ſpem non amatur gratia ſui, ſed gratia bonitatis rei ſperatæ; ergo &c.

2. Secundo motiuum ſperandi magis ſperatur: nam propter quod vnumquodque tale, & illud magis; ſed poſſibilitas rei ſperatæ non ſperatur: ex. gr. qui ſperat ſanitatem, ſperat quidem bonitatem, non autem poſſibilitatem ſanitatis; ergo &c.

3. Reſpondeo, quod quia ſpes non datur ſine amore, & deſiderio rei ſperatæ, poſſumus quærere, quodnam ſit obiectum formale mouens ad amorem, & deſiderium boni, quod ſperamus; & quodnam ſit obiectum formale mouens ad ſperandum tale bonum.

4. Dicendum: obiectum formale mouens ad amandam, & deſiderandam rem ſperatam non eſt eius poſſibilitas, ſed bonitas: obiectum formale mouens ad illam ſperandam, non eſt bonitas, ſed poſſibilitas.

5. Probatur primò: nam motiuum, ſiue obiectum formale amoris, ac deſiderij eſt illud, quod aſſignamus, cum interrogamur, quid nos moueat ad aliquid amandum, & deſiderandum: motiuum autem ſpei eſt illud, quod aſſignamus, dum interrogamur, quid nos moueat ad aliquid ſperandum; ſed interrogati, quid nos moueat ad amandam, & deſiderandam ſanitatem ex. gr. reſpondemus, quod nos mouet bonitas ſanitatis: interrogati, quid nos moueat ad ſperandum nos conſecuturos ſanitatem deſideratam, reſpondemus, quod nos mouet poſſibilitas, & probabilitas conſequendi ſanitatem, & quod ideo ſperamus nos conſecuturos ſanitatem, quia poſſibile, & probabile eſt nos illam conſecuturos; ergo &c.

6. Probatur ſecundo: nam dum aliquid, ex. gr. ſanitas deſideratur ſimul, & ſperatur, motiuum deſiderandi eſt illud, quo creſcente, creſcit deſiderium, motiuum ſperandi eſt illud, quo creſcente, creſcit ſpes; ſed creſcente apprehenſione de bonitate ſanitatis, & imminuta apprehenſione de poſſibilitate, & probabilitate conſequendi ſanitatem, creſcit in ægroto deſiderium, & imminuitur ſpes conſequendi ſanitatem: creſcente autem apprehenſione de poſſibilitate, & probabilitate conſequen-

ſequendi ſanitatem, creſcit ſpes; ergo &c.

7. Confirmatur: nam quæ apprehendimus vt bona maxima, ſed difficillimè conſequibilia, deſideramus magis, quam ſperamus; quæ apprehendimus vt bona minora, ſed facilius conſequibilia, ſperamus magis, quam deſideramus; ergo motiuum deſiderandi eſt bonitas rei deſideratæ; motiuum ſperandi eſt poſſibilitas rei ſperatæ.

8. Probatur tertiò: nam cum deſperamus nos conſecuturos bonum deſideratum, motiuum deſperandi eſt impoſſibilitas, vel difficultas illud conſequendi: ex. gr. cum ægrotus deſperat ſanitatem, quam vehementiſſimè deſiderat, motiuum deſperandi eſt, quia ſanitatem exiſtimat impoſſibilem, aut difficillimam acquiri; ergo cum ſperamus nos conſecuturos bonum, quod ſperamus, motiuum ſperandi eſt poſſibilitas rei ſperatæ: nam ſicut ſpes, & deſperatio ſunt actus contrarij, ſic motiuum ſperandi debet eſſe contrarium motiuo deſperandi: impoſſibilitati autem contraria eſt poſſibilitas.

9. Confirmatur: nam ſicut motiuum deſperandi eſt id, quod à ſperando repellit, ſic motiuum ſperandi eſt id, quod ad ſperandum attrahit; ſed ſicut impoſſibilitas conſequendi bonum deſideratum retrahit ab illo ſperando, ſic poſſibilitas attrahit ad illud ſperandum; ergo ſicut impoſſibilitas eſt motiuum deſperandi, ſic poſſibilitas eſt motiuum ſperandi.

10. Inferturr, quod quia ſicut ſpes non datur ſine deſiderio, & amore boni futuri, ſic timor non datur ſine odio, & fuga mali futuri, motiuum ſiue obiectum formale odio habendi, & fugiendi malum futurum, eſt eius malitia, motiuum autem timendi, eſt difficultas vitandi malum futurum.

11. Quia diximus ſpem non dari ſine deſiderio rei ſperatæ, quæritur primò, quid addat ſpes ſupra deſiderium?

12. Reſpondeo cum S. Thoma 1. 2. qu. 25. art. 1. in corp. quod addit quendam conatum & quamdam eleuationem animi ad conſecutionem boni ardui, propter poſſibilitatem illud conſequendi: timor è conuerſo ſupra fugam, & abominationem, addit quamdam depreſſionem animi, propter difficultatem vitandi malum imminens: deſperatio ſupra deſiderium boni addit quamdam depreſſionem animi, & quamdam remiſſionem conatus, propter impoſſibilitatem, vel difficultatem conſequendi bonum deſideratum. Hæc eleuatio, vel depreſſio animi conſiſtit in quodam modo tendendi, quem experimur, nec indiget vlteriori explicatione. Addo, quod licet ſpes non detur ſine quodam gaudio de poſſibilitate, & probabilitate boni ſperati, tamen formaliter non conſiſtit in tali gaudio, ſed in conatu, & eleuatione animi.

13. Quæritur ſecundo, vtrum ſpes ſupponat ſolum, vel etiam realiter identificet ſecum deſiderium boni ſperati?

14. Reſpondeo, quod identificat. Ratio eſt, quia ſicut eodem actu, quo obiectum deſideramus, illud amamus, adeoque deſiderium includit rationem communem amoris, & addit rationem ſpecialem deſiderij; ſic eodem actu, quo obiectum ſperamus, illud etiam amamus, ac deſideramus, ideoque ſpes ſupra rationes communes amoris, ac deſiderij, addit rationem ſpecialem ſpei, quæ conſiſtit in conatu, & eleuatione animi, vt explicatum eſt. Deſiderium igitur poteſt ſumi dupliciter: primò genericè, in quantum eſt amor boni vt abſentis, & non poſſeſſi, & ſic includitur in ſpe, tanquam genus in ſpecie: ſecundò ſpecificè, in quantum eſt amor boni vt abſentis, & non poſſeſſi, ſed eſt amor ſine conatu, & eleuatione animi, & ſic contradiſtinguitur à ſpe.

15. Ad 1. diſtinguo maiorem: motiuum ſperandi, in quantum ſpes ex ſua ratione generica eſt amor, & deſiderium, debet eſſe aliquid, quod ametur gratia ſui, concedo; in quantum ſpes ex ſua ratione differentiali eſt ſpes, nego; concedo minorem; & diſtinguo conſequens; ergo poſſibilitas non eſt motiuum ſperandi, in quantum ſpes ex ſua ratione generica eſt amor, & deſiderium, concedo; in quantum ex ſua ratione differentiali eſt ſpes, nego conſequentiam. Spes, in quantum ex ſua ratione generica eſt amor, ac deſiderium, non habet pro motiuo, & obiecto formali poſſibilitatem rei ſperatæ, cum talis poſſibilitas non ametur gratia ſui, ſed habet pro motiuo bonitatem rei ſperatæ, quæ bonitas amatur gratia ſui. At ſpes, in quantum ex ſua ratione differentiali eſt ſpes, habet pro obiecto formali poſſibilitatem rei ſperatæ: ſiquidem ſperamus nos conſecuturos bonum, quia eſt poſſibile, fundando ſpem in ipſa poſſibilitate. Explicatur exemplo fidei. Fides enim in quantum ex ſua ratione generica eſt intelligentia diuinæ veritatis reuelantis, non habet pro obiecto formali diuinam veritatem, ſed creaturas, ſiquidem diuina veritas à nobis viatoribus intelligitur, non per ſe ipſam, ſed per creaturas, iuxta illud Apoſtoli ad Rom. 1. *Inuiſibilia Dei per ea, quæ facta ſunt, intellecta conſpiciuntur*: at fides, in quantum ex ſua ratione differentiali eſt aſſenſus myſterijs reuelatis, habet pro obiecto formali diuinam veritatem reuelantem, cui per fidem immediatè aſſentimur.

16. Ad 2. diſtinguo maiorem: motiuum ſperandi magis ſperatur *vt quo*, & proportionaliter, concedo; vt quod, nego; diſtinguo eodem pacto minorem; & nego conſequentiam. Principium illud, *propter quod vnumquodque tale, & illud magis*, intelligitur de ijs, quibus conuenit eadem denominatio, non autem de ijs, quibus non conuenit eadem denominatio. E. G. quia denominatio amati conuenit tum fini, tum medio, medio autem conuenit propter finem, magis conuenit fini, ideoque finis magis amatur, quam medium. E conuerſo licet medium eligatur pro-

propter finem, quia finis propriè non eligitur, ſed intenditur, non ſequitur, quod finis magis eligatur, quam medium; ſed motiuo ſperandi propriè non conuenit denominatio ſperati; motiuum enim ſperandi eſt præſens, ſperatur autem ſolum futurum; ergo motiuo ſperandi neque conuenit denominatio magis ſperati, ſed conuenit alia denominatio proportionalis, nimirum quod ſperetur, *vt quo*, & quod ſit id, in quo ſperatur, & in quo ſpes fundatur, ac nititur.

QVAESTIO CXLVII.

Vtrum obiectum formale ſpei theologicæ ſit fidelitas, & omnipotentia Dei promittentis?

1. VIdetur non eſſe: primò quia charitas amat Deum, quia eſt infinitè bonus, & perfectus, ac proinde etiam quia eſt omnipotens, & fidelis; ergo ſi ſpes ſperat in Deo, quia eſt omnipotens, & fidelis, motiuum ſperandi eſt idem cum motiuo amandi, & obiectum formale ſpei confunditur cum obiecto formali charitatis.

2. Secundo ſi dicatur omnipotentiam, & fidelitatem eſſe motiuum amandi, in quantum ſunt perfectiones Dei, & eſſe motiuum ſperandi, in quantum ſunt effectiuæ noſtræ beatitudinis, & aliorum bonorum, quæ ſperamus à Deo, ac proindè ſub diuerſa ratione eſſe motiuum ſperandi, & amandi: contra eſt, nam ex hoc ſequitur motiuum ſperandi non eſſe omnipotentiam, & fidelitatem Dei, ſed noſtram beatitudinem. Probatur ſequela. Nam qui per amorem concupiſcientiæ amat diuinam omnipotentiam, & fidelitatem vt effectiuam propriæ beatitudinis, habet pro obiecto formali, & motiuo amandi, non omnipotentiam, & fidelitatem, ſed propriam beatitudinem; ergo qui ſperat in diuina omnipotentia, & fidelitate vt effectiua propriæ beatitudinis, habet pro obiecto formali ſperandi, non diuinam omnipotentiam, & fidelitatem, ſed propriam beatitudinem.

3. Reſpondeo, quod qui dicunt obiectum formale ſpei in genere eſſe bonitatem finalem rei ſperatæ, conſequenter dicunt obiectum formale ſpei theologicæ eſſe bonitatem finalem amabilem rei, quam ſperamus ſpe theologica; ſed ſpe theologica ſperamus beatitudinem ſupernaturalem conſiſtentem in hoc, vt Deus poſſideatur per viſionem, & amorem; ergo iuxta hanc opinionem obiectũ formale ſpei theologicæ eſt Deus poſſidendus per viſionem, & amorem: & quia Deus vt poſſidendus per viſionem, & amorem, eſt Deus vt bonus nobis, ideo obiectum formale ſpei theologicæ eſt Deus vt bonus nobis, & vt amatus amore concupiſcentiæ habente pro fine *cui* nos ipſos; obiectum autem formale charitatis eſt Deus vt bonus ſibi, & vt amatus amore amicitiæ, habente pro fine *cui* ipſum Deum. Docet hanc ſententiam Suarius diſp. 1. de ſpe, ſect. 3. num. 4. quem ſequuntur plures recentiores, in eamque conatur trahere S. Thomam, Caietanum, Scotum, Almainum, & quoſdam alios antiquos.

4. E conuerſo qui dicunt obiectum formale ſpei in genere non eſſe bonitatem finalem, ſed poſſibilitatem, & probabilitatem rei ſperatæ, conſequenter dicunt obiectum formale ſpei theologicæ non eſſe beatitudinem ſupernaturalem, ſed poſſibilitatem, & probabilitatem illam conſequendi, ſiue id, per quod exiſtimamus nos poſſe conſequi, ac de facto conſecuturos beatitudinem ſupernaturalem; ſed exiſtimamus nos poſſe conſequi, & de facto conſecuturos beatitudinem ſupernaturalem, non per vires naturæ, ſed per omnipotentiam, & fidelitatem Dei, qui promiſit nobis æternam beatitudinem, & auxilia ad illam conſequendam, ſi per nos non ſteterit; ergo obiectum formale ſpei theologicæ eſt omnipotentia, & fidelitas Dei promittentis nobis æternam beatitudinem, & auxilia ad illam conſequendam, ſi per nos non ſteterit. Docet hanc ſententiam expreſsè S. Thomas quæſt. vnica de ſpe, quæ eſt ſeptima de ſpiritualibus creaturis, eamque ſecutus eſt Vaſquez, ac plures recentiores, licet diſcrepent in modo aſſignandi obiectum formale ſpei theologicæ. Aliqui enim dicunt obiectum formale ſpei theologicæ eſſe Deum vt auxiliantem ad conſequendam beatitudinem: alij omnipotentiam ſolam: alij omnipotentiam ſimul, & fidelitatem Dei promittentis: alij aſſerunt etiam promiſſionem creatam Dei eſſe obiectum formale partiale ſpei: alij dicunt ſolam omnipotentiam, & fidelitatem increatam eſſe adæquatum obiectum formale ſpei theologicæ, promiſſionem eſſe meram conditionem, & applicationem obiecti formalis.

5. Conſequenter ad ea, quæ diximus de obiecto formali, & materiali fidei, & ſpei in genere, dicendum primo: obiectum formale mouens ad amandam, & deſiderandam beatitudinem ſupernaturalem, & alia bona promiſſa, eſt ipſa bonitas beatitudinis, ſeu bonitas Dei, in quantum eſt bonus nobis, & à nobis poſſidendus: at obiectum formale mouens ad ſperandum nos conſecuturos beatitudinem, & alia bona promiſſa, eſt omnipotentia, & fidelitas Dei promittentis. Probatur primo ex dictis paulo ante.

6. Probatur ſecundo: nam cum ægrotus amat, & deſiderat ſanitatem, obiectum formale mouens ad ſanitatem amandam, & deſiderandam eſt ipſa bonitas ſanitatis: cum autem ſperat ſe conſecuturum ſanitatem, quia medicus inſignis promiſit ſe illum ſanaturum, motiuum formale mouens ad ſperandam ſanitatem eſt, quia medicus, qui promiſit ſe curaturum, eſt ita excellens, vt poſſit facere quod promiſit, & eſt ita fidelis, vt ſit facturus quod promiſit; ergo cum amamus, & deſi-

deſideramus beatitudinem ſupernaturalem, obiectum formale mouens ad illam amandam, & deſiderandam, eſt bonitas beatitudinis: at cum ſperamus nos conſecuturos beatitudinem, obiectum formale mouens ad ſperandum eſt, quia Deus, qui promiſit beatitudinem, eſt ita omnipotens, vt poſſit facere quod promiſit, eſt ita fidelis, vt ſit facturus quod promiſit.

7. Probatur tertiò: nam obiectum formale, & materiale ſpei debet aſſignari proportionaliter, ac obiectum materiale, & formale fidei; ſed obiectum materiale fidei ſunt veritates reuelatæ, obiectum formale eſt prima veritas reuelans; ergo obiectum materiale ſpei ſunt bona promiſſa, obiectum formale eſt prima fidelitas promittens. Sicut autem prima veritas reuelans includit duas perfectiones, alteram phyſicam, per quam Deus non poteſt falli, alteram moralem, per quam non poteſt fallere, & mentiri; ſic prima fidelitas includit duas perfectiones, alteram phyſicam omnipotentiæ, per quam Deus poteſt facere quod promiſit, alteram moralem fidelitatis, per quam vult facere quod promiſit, ſiquidem non poteſt nolle implere promiſſa. Rurſus ſicut prima veritas reuelans eſt obiectum formale fidei, in quantum fides eſt aſſenſus, non autem in quantum eſt ſimplex intelligentia, ſic prima fidelitas eſt obiectum formale ſpei, in quantum eſt ſpes, non autem in quantum ex ſua ratione generica eſt amor, ac deſiderium rei ſperatæ.

8. Dicendum ſecundo: obiectum formale primarium ſpei eſt prima, & increata fidelitas promittens, promiſſio creata non eſt pura conditio, ſed eſt obiectum formale ſecundarium ſpei.

9. Probatur: ex dictis enim quæſt. 119. prima, & increata veritas eſt obiectum primarium fidei, reuelatio autem non eſt pura conditio, & applicatio, ſed eſt obiectum formale ſecundarium; ſed obiectum formale ſpei aſſignandum eſt proportionaliter, ac obiectum formale fidei; ergo prima & increata fidelitas promittens eſt obiectum formale primarium ſpei, promiſſio autem non eſt pura conditio, ſed obiectum formale ſecundarium.

10. Confirmatur: nam ſicut ideo firmiſſimè credimus Deum eſſe trinum, & vnum, quia Deus, qui eſt prima veritas, reuelauit ſe eſſe trinum, & vnum, ſic ideò firmiſſimè ſperamus nos conſecuturos beatitudinem ſupernaturalem, quia Deus, qui eſt prima, & omnipotens fidelitas, promiſit nobis beatitudinē ſupernaturalem, & auxilia ad illam conſequendam, ſi per nos non ſteterit; ergo ſicut obiectum formale fidei non eſt ſola prima veritas, ſed etiam reuelatio, ſic obiectum formale ſpei non eſt ſola prima fidelitas, ſed etiam promiſſio. Quia verò firmiſſimè ſperamus in diuina fidelitate propter ſe, firmiſſimè ſperamus in diuina promiſſione propter ordinem, quem habet ad diuinam fidelitatem, ideò diuina fidelitas eſt obiectum formale primarium ſpei, diuina promiſſio eſt obiectum formale ſolum ſecundarium.

11. Dices: licet ad hoc, vt ignis calefaciat, requiratur propinquitas, tamen ſolus ignis eſt cauſa calefactionis, propinquitas eſt mera conditio, & applicatio; ergo licet ad hoc, vt prima veritas, & prima fidelitas moueant ad credendum, & ſperandum, requiratur reuelatio, & promiſſio, tamen ſola prima veritas, & prima fidelitas ſunt obiectum formale mouens ad credendum, & ſperandum, reuelatio, & promiſſio ſunt mera applicatio.

12. Reſpondeo, concedo antecedens, & nego conſequentiam. Diſparitas eſt, quia calefactio non aſſimilatur propinquitati, ſed ſoli igni, & calori, per quem agit; ſed quod requiritur ad effectum, ita vt illum non aſſimilet ſibi, requiritur, vt mera conditio; ergo &c. E conuerſo reuelatio, & promiſſio ità requiritur ad actum fidei, & ſpei, vt actus fidei, & ſpei aſſimilentur reuelationi, & promiſſioni in prædicatis ſupernaturalitatis, certitudinis, infallibilitatis &c. ſed quod requiritur ita, vt ſibi aſſimilet effectum, requiritur, non vt pura conditio, ſed etiam vt cauſa, eo pacto, quo quia ignis ita calefacit per calorem, vt calidum aſſimiletur calefacienti in calore, calor requiritur vt cauſa calefactionis; ergo &c.

13. Dices ſecundo: prima veritas eſt omnino completa in ordine ad mouendum ad actum fidei; ergo poteſt eſſe adæquatum motiuum actus fidei.

14. Reſpondeo primo, negando conſequentiam. Licet enim prima veritas ſit omnino completa, tamen non poteſt eſſe adæquatum motiuum actus fidei, non quia primæ veritati deſit aliquod complementum, ſed quia actus fidei includit eſſentialem dependentiam, non ſolum à prima veritate, tanquā à maiori ſyllogiſmi, ſed etiam à diuina reuelatione, tanquam à minore ſyllogiſmi. Explicatur. Licet omnipotentia diuina ſit completiſſima in ordine ad omnes effectus, tamen non poteſt ſe ſola ſine concurſu cauſæ ſecundæ vitalis producere actum vitalem, non ex defectu complementi in diuina omnipotentia, ſed quia actus vitalis eſſentialiter dependet non à ſola diuina omnipotentia, ſed etiam à cauſa ſecunda vitali; ergo proportionaliter dicendum in caſu noſtro.

15. Reſpondeo ſecundo, diſtinguo antecedens: prima veritas eſt completa phyſicè in ordine ad actum fidei, concedo: eſt completa logicè, & in ratione antecedentis, ex quo ſyllogiſticè inferatur concluſio fidei, nego antecedens; & nego conſequentiam. Vt prima veritas poſſit eſſe obiectum formale adæquatum alicuius concluſionis, non ſufficit, vt ſit completa phyſicè, ſed debet eſſe completa logicè in ratione antecedentis, ex quo vt infallibiter connexo inferatur concluſio; ſed antecedens, ex quo ſyllogiſticè inferuntur concluſio-

ſiones fidei, non eſt ſola prima veritas, quæ eſt maior illius antecedentis, ſed etiam reuelatio, quæ debet ſubiungi vt minor; ergo &c.

16. Ad 1. concedo antecedens, & diſtinguo conſequens; ergo motiuum ſperandi eſt idem realiter cum motiuo amandi, concedo; eſt idem formaliter, nego; & nego conſequentiam. Certum eſt, quod obiectum formale trium virtutum theologicarum, cum ſit aliqua perfectio Dei, omnes autem perfectiones diuinæ realiter identificentur, eſt realiter idem; ergo obiectum formale primarium vnius virtutis theologicæ formaliter ſolum diſtinguitur ab obiecto formali primario alterius: Sed explicandum, quo pacto formaliter differant?

17. Dicendum, quod obiectum formale charitatis ſunt omnes diuinæ perfectiones, in quantum conſtituunt Deum infinitè bonum, & perfectum in ſe ipſo: & quia diuina veritas, & fidelitas ſunt perfectiones conſtituentes Deum infinitè bonum, & perfectum in ſe ipſo; ideo obiectum formale charitatis includit etiam diuinam veritatem, & fidelitatem, in quantum conſtituunt Deum infinitè bonum, & perfectum in ſe ipſo, ac proindè per charitatem amatur Deus, quia eſt infinitè verax, & fidelis in ſe ipſo. Obiectum formale fidei, formaliter loquendo, eſt ſola perfectio diuinæ veritatis, non in quantum conſtituit Deum infinitè bonum, & perfectum in ſe (hoc enim materialiter ſe habet ad credendum,) ſed in quantum conſtituit Deum infallibiliter connexum cum veritate eorum, quæ dicit. Obiectum formale ſpei, formaliter loquendo, eſt ſola perfectio fidelitatis omnipotentis, non in quantum conſtituit Deum infinitè bonum, & perfectum in ſe, ſed in quantum conſtituit Deum infallibiliter connexum cum noſtra beatitudine, & cum alijs bonis promiſſis, ſi per nos non ſteterit.

18. Ad 2. nego ſequelam. Ad probationem concedo antecedens, & nego conſequentiam. Diſparitas eſt, quia ex dictis qu. ſuperiori 146. motiuum amandi, & deſiderandi beatitudinem eſt id, quod aſſignamus, interrogati, quid nos moueat ad beatitudinem amandam, & deſiderandam; ſed de hoc interrogati reſpondemus, quod nos mouet ipſa bonitas beatitudinis; ergo motiuum amandi, ac deſiderandi beatitudinem, eſt ipſa bonitas beatitudinis. Proportionaliter motiuum ſperandi beatitudinem eſt id, quod aſſignamus, interrogati, quid nos moueat ad ſperandum nos conſecuturos beatitudinem deſideratam; ſed de hoc interrogati, reſpondemus, quod nos mouet fidelitas, & omnipotentia promittentis, & quod ideo firmiſſimè ſperamus nos conſecuturos beatitudinem, ſi per nos non ſteterit, quia Deus, qui eſt omnipotens, & ſummè fidelis, promiſit nobis beatitudinem, ſi per nos non ſteterit; ergo &c.

QVAESTIO CXLVIII.

Vtrum ſpes ſit virtus theologica firmiſſimè, & ſuper omnia ſperans Deum, vt obiectum materiale primarium?

1. Breuitatis gratia cæteras quæſtiones de ſpe per illationes expediemus.

2. Infertur igitur primò, fidem, & ſpem proportionaliter eſſe virtutes theologicas. Sicut igitur fides eſt virtus theologica, in quantum ex ſua ratione differentiali eſt aſſenſus, qui habet pro obiecto formali primario primam veritatem increatam; eadem fides, in quantum ex ſua ratione generica eſt ſimplex intelligentia, non eſt virtus theologica, quia cum intelligat Deum per creaturas, habet pro obiecto formali intelligendi ipſas creaturas; ſic ſpes, in quantum ex ſua ratione differentiali eſt ſpes, eſt virtus theologica, quia habet pro obiecto formali primario primam, & omnipotentem fidelitatem increatam; in quantum autem ex ratione generica eſt amor, ac deſiderium, non eſt virtus theologica, quia habet pro fine *cui*, adeòque pro obiecto formali primario nos ipſos, quibus volumus beatitudinem.

3. Infertur ſecundò habitum amandi Deū vt nobis bonum, & vt noſtram beatitudinem, niſi ſit habitus amandi amore ſpei, non eſſe virtutem theologicam: ſi autem ſit habitus amandi amore ſpei, eſſe virtutem theologicam, in quantum eſt habitus ſperandi, non in quantum eſt habitus amandi. Ideò non datur alia virtus theologica voluntatis, præter ſpem, & charitatem, quæ amat Deum vt bonum ipſi Deo, adeòque habet pro fine *cui*, & obiecto formali primario ipſum Deum.

4. Infertur tertiò, quod ſicut obiectum materiale primarium fidei eſt Deus, vt cognoſcibilis per auctoritatem Dei reuelantis, vt dictum eſt quæſt. 119. ſic obiectum materiale primarium ſpei eſt Deus, vt ſperabilis propter ſummam, & omnipotentem fidelitatem Dei promittentis, iuxta illud Dei ad Abraham Geneſeos 16. *Ego protector tuus ſum, & merces tua magna nimis*, quibus verbis, dicens, *ego protector tuus ſum* expreſſit obiectum formale; & motiuum ſperandi: dicens, *& merces tua magna nimis*, expreſſit obiectum materiale primarium ſperandum. Ratio eſt, quia virtutes theologicæ dantur nobis, vt per earum actus coniungamur Deo, tanquam vltimo fini ſupernaturali, coniunctione proportionata ſtatui viæ, ac vitæ præſentis; ſed intellectus pro ſtatu viæ, ac vitæ præſentis coniungitur Deo, vt vltimo fini ſupernaturali per hoc, quod ex motiuo Dei reuelantis firmiſſimè credat Deum, & diuina voluntas coniungitur Deo per hoc, quod ex motiuo diuinæ fidelitatis promittentis firmiſſimè ſperet ſe conſecuturam

ram

ram Deum poſſeſſione beatifica; & ex motiuo diuinæ bonitatis amet ſuper omnia Deum vt bonum ipſi Deo; ergo &c. Sicut autem per charitatem diligimus Deum propter ſe, proximum propter Deum, ſic per ſpem ſperamus Deum propter ſe, hoc eſt vltimum finem *qui*, alia, puta auxilia gratiæ, ſperamus, in quantum conducunt ad Deum, vt vltimum finem *qui*, hoc eſt noſtram beatitudinem obiectiuam. Quia vero ſpes theologica data eſt, vt Deum ſperemus nobis, non autem vt Deum ſperemus alijs, ideo vt docet S. Thomas 1. 2. qu 17. art. 3. ſpe theologica non poſſumus Deum ſperare alijs, niſi referentes hoc ipſum ad Deum, vt poſſidendum à nobis.

5. Infertur quartò, quod ſicut fides, ſic ſpes theologica eſt proportionaliter firmiſſima, & ſuper omnia. Sicut enim quia Deus eſt prima veritas, debemus firmiſſimè, & ſuper omnia credere ſine vlla formidine intellectuali myſteria reuelata, præferendo motiuum diuinæ authoritatis omnibus motiuis, quæ poſſunt in contrarium occurrere; ſic quia Deus eſt prima, & omnipotens fidelitas, debemus firmiſſimè, & ſine vlla formidine voluntatis ſperare nos conſecuturos æternam beatitudinem, & alia bona promiſſa, ſi per nos non ſteterit, præferendo motiuum diuinæ fidelitatis omnibus alijs motiuis, quæ poſſint in contrarium occurrere. Quod ſpes debeat excludere omnem formidinem, & timorem voluntatis, indicauit Deus Geneſeos 15. dicens Abrahæ: *noli timere Abraham: ego protector tuus ſum, & merces tua magna nimis*. Quod debeat præferre motiuum diuinæ fidelitatis omnibus motiuis in contrarium, inſinuat Apoſtolus ad Rom. 8. dicens: *Certus ſum enim, quia neque mors, neque vita, neque Angeli &c. neque creatura alia poterit nos ſeparare à charitate Dei*. Eſt tamen differentia inter certitudinem intellectualem, qua credimus eſſe vera myſteria fidei, & certitudinem voluntatis, qua ſperamus nos conſecuturós æternam beatitudinem, & alia bona promiſſa. Nam quia abſolutè Deus reuelauit myſteria, ſumus abſolutè certi de veritate myſteriorum: at quia Deus promiſit nobis æternam beatitudinem, non abſolutè, ſed ſi per nos non ſteterit, certo ſperamus nos conſecuturos beatitudinem, non abſolutè, ſed ſi per nos non ſteterit. Ideò fides, qua credimus e. g. Deum eſſe trinum, & vnum, eſt ſine omni formidine intellectuali: at licet ſperemus ſine vlla formidine voluntatis nos conſecuturos beatitudinem, ſi per nos non ſteterit, tamen formidamus, ne per nos ſtet, & ſic abſolutè formidamus, ne conſequamur beatitudinem. Si tamen Deus alicui reuelaſſet abſolutè ſuam prædeſtinationem, & abſolutè promiſiſſet beatitudinem, ille deberet abſque vlla formidine voluntatis abſolutè ſperare beatitudinem.

6. Infertur quintò, obiectum materiale primarium ſpei theologicæ eſſe bonum maximū, maximè arduū, & maximè poſſibile, ac futurū. Ratio, quare ſit bonum maximum, eſt quia obiectum materiale primarium ſpei eſt Deus, vt poſſidendus per viſionem beatificam; ſed Deus vt poſſidendus per viſionem beatificam eſt bonum maximum, iuxta illud Geneſeos 15. *Ego merces tua magna nimis*; ergo &c. Ratio, quare ſit bonum maximè arduum, eſt, quia maximè arduum eſt, quod maximè excedit vires noſtras, & totius naturæ, & ad quod conſequendum debemus ponere operationes maximè excedentes vires noſtras, & totius naturæ; ſed beatitudo ſupernaturalis conſiſtens in viſione Dei maximè excedit vires noſtras, ac totius naturæ, & ſolum eſt poſſibilis per omnipotentiam Dei; ad conſequendam etiam beatitudinem, debemus obſeruare præcepta ſupernaturalia, quæ non poſſumus obſeruare per vires naturæ, ſed ſolum per auxilia gratiæ; ergo &c. Addo actum ſpei non ſolum ex obiecto, ſed propter ipſum modum ſperandi, eſſe maximè arduum. Licet enim non ſit euidens nos poſſe conſequi, & conſecuturos æternam beatitudinem, ſi per nos non ſteterit, tamen maiori firmitate, & ſine vlla formidine voluntatis debemus ſperare nos conſecuturos beatitudinem, ſi per nos non ſteterit, quam ſperemus nos conſecuturos bona, de quibus eſt euidens, quod poſſumus illa conſequi. Eſt autem difficillimum firmiſſimè, & ſine vlla formidine voluntatis ſperare bonum, de quo non eſt euidens, quod ſit poſſibile. Ratio, quare obiectum primarium ſpei ſit maximè poſſibile, & futurum, eſt, quia quod eſt poſſibile, & futurum poſſibilitate, & futuritione fundata in omnipotentia, & fidelitate Dei promittentis, eſt poſſibile infinita quadam poſſibilitate, & eſt futurum infinita quadam infallibilitate.

QVÆSTIO CXLIX.

Vtrum poſita fide diuinarum promiſſionum, poſſimus non ſperare, & etiam deſperare beatitudinem?

1. INfertur ſextò, quod quia difficile eſt firmiſſimè, & ſine vlla formidine voluntatis ſperare bonum poſſibile ſolum ineuidenter; poſita autem fide firmiſſima diuinarum promiſſionum, adhuc eſt ineuidens nos poſſe conſequi, ac de facto conſecuturos beatitudinem, ſi per nos non ſteterit; ideò etiam poſita fide diuinarum promiſſionum, difficile eſt ſuper omnia, & ſine vlla formidine voluntatis ſperare nos conſecuturos beatitudinem, ſi per nos non ſteterit.

2. Ex hac difficultate ſequitur primò, quod retenta fide diuinarum promiſſionum, poſſumus non ſperare, etiam cum vrget præceptum ſperandi, & ſic poſſumus peccare peccato omiſſionis contra præceptum affirmatiuum ſperandi. Sequitur ſecundò, quod

poſ-

poſſumus poſitiuè diffidere, & formidine voluntatis formidare de conſecutione beatitudinis, ſi per nos non ſteterit, & ſic peccare peccato commiſſionis contra præceptum negatiuum non diffidendi, ac non formidandi de conſecutione beatitudinis, ſi per nos non ſteterit.

3. Quæritur, vtrum retenta fide firmiſſima diuinarum promiſſionum, poſſimus poſitiuè deſperare nos conſecuturos æternam beatitudinem.

4. Certum eſt, quod poſſumus deſperare, amiſſa fide diuinarum promiſſionum: e. g. poteſt aliquis diſcredendo Deum promiſiſſe æternam beatitudinem, ſi per nos non ſteterit, deſperare ſe conſecuturum æternam beatitudinem. Solum igitur dubitatur, vtrum poſſimus deſperare, retenta fide firmiſſima diuinarum promiſſionum?

5. In hac quæſtione exiſtimo primò, quod retenta fide diuinarum promiſſionum, poſſumus nolle obſeruare præcepta, ac proindè nolle implere conditiones, ſub quibus promiſſa eſt beatitudo, & ſic abſolutè deſperare nos conſecuturos beatitudinem.

6. Exiſtimo ſecundò actum abſolutè deſperandi beatitudinem modo explicato eſſe prohibitum grauiter per præcepta ſperandi, ac proindè volendi facere quæ ad nos ſpectant. Hinc ſequitur, quod qui ſic deſperaret beatitudinem, grauiter peccaret contra tale præceptum, & conſequenter amitteret habitum infuſum ſpei.

7. Exiſtimo tertiò, quod retenta fide diuinarum promiſſionum, poteſt quis exiſtimare Deum de facto non daturum ſibi auxilia efficacia ad implendas conditiones, & ſic ex quadam diffidentia de diuina miſericordia deſperare ſe conſecuturum abſolutè beatitudinem. Et quia etiam hæc diffidentia, ac deſperatio eſt grauiter prohibita præcepto ſperandi, grauiter peccaret contra præceptum ſperandi, & amitteret habitum infuſum ſpei.

8. Exiſtimo quartò, quod quia non eſt de fide Deū daturum nobis auxilia re ipſa efficacia ad implendas conditiones, ille, qui temerè exiſtimaret Deum non daturum ſibi auxilia efficacia, licet peccaret contra ſpem, non peccaret contra fidem peccato infidelitatis, ac proindè non amitteret habitum fidei.

9. Exiſtimo quintò, quod licet teneamur ſperare Deum daturum nobis auxilia efficacia, & ſic nos conſecuturos beatitudinem abſolutè, tamen cum Deus non promiſerit nobis auxilia efficacia, & cum ſine formidine debeamus ſolum ſperare, quæ Deus promiſit, debemus quidem ſperare, ſed non ſine formidine, Deum daturum nobis auxilia efficacia: imò debemus formidare, ne Deus, qui eſt ſupremus dominus, iuſto ſuo iudicio neget nobis auxilia efficacia ad ſalutem, & permittat noſtram damnationem. Ideò cum timore, & tremore debemus obſeruare diuina præcepta, iuxtà illud Apoſtoli ad Philip. 2. *Cum metu, & tremore ſalutem veſtram operamini. Deus enim eſt, qui operatur in vobis, & velle, & perficere pro bona voluntate.*

QVÆSTIO CL.

Vtrum ſpes detur in beatis, in animabus purgatorij, & in damnatis?

1. INfertur ſeptimò in beatis non dari ſpem. Ratio eſt, quia obiectum materiale ſpei eſt bonum arduum, vt dictum eſt quæſt. 145. ſed beati, qui poſſident infinitum bonum, nullum bonum poſſunt apprehendere vt arduum; ergo &c. Probatur minor: nam de ratione boni ardui eſt, vt debeat deſiderari cum quodam conatu, & cum quadam eleuatione animi, & vt eius abſentia, ac dilatio afferat ſollicitudinem, & triſtitiam, iuxtà illud Prouerbiorum 13. *Spes, quæ differtur, affligit animam;* ſed beati, qui poſſident infinitum bonum, cætera bona apprehendunt tamquam ita parua, vt eorum abſentia, & dilatio nullam debeat afferre ſollicitudinem, & triſtitiā, & vt non debeant illa deſiderare cum conatu, & eleuatione animi; ergo &c. Hinc ſequitur beatos reſurrectionem, & gloriam corporum propriè non ſperare, ſed ſolùm quietiſſimè expectare ſine vllo conatu, & ſine vlla triſtitia. Sequitur rurſus, quod quia Chriſtus à primo inſtanti Incarnationis fuit beatus, non habuit actum, neque habitum ſpei, ideòque cū Chriſto tribuitur ſpes, tribuitur ſpes impropria, in quantùm ſignificat ſimplicem expectationem boni futuri.

2. Infertur octauo ex oppoſita ratione in animabus purgatorij dari ſpem. Ratio eſt, quia animę purgatorij apprehendunt beatitudinem vt bonum arduum, quod debent deſiderare cum quodam conatu, & eleuatione animi, & cuius abſentia, & priuatio debet afferre ſollicitudinem, & triſtitiam.

3. Addo primo, quod ſi animæ purgatorij credunt fide certa, ſed obſcura ſe conſecuturos beatitudinem, actus ſpei eſt illis arduus, non ſolum ex obiecto, ſed propter modum ſperandi. Difficile enim ipſis eſt ſperare, prout oportet, quod non euidenter cognoſcunt ſe conſecuturos.

4. Addo ſecundò, quod ſi eædem animæ fide non ſolùm certa, ſed etiam euidenti in atteſtante, credunt ſe conſecuturos beatitudinē, ſicut debent hoc credere certitudine intellectuali ſuperante euidentiam, ſic debent ſperare ſe conſecuturos beatitudinem firmitate voluntatis ſuperante euidentiam; ſed talis modus ſperandi eſt arduus arduitate propria ſpei theologicæ; ergo &c.

5. Infertur nono, in damnatis non poſſe dari ſpem, non ſolùm beatitudinis, ſed nec vllius boni. Ratio eſt, quia de conceptu obiecti ſperabilis eſt, vt non apprehendatur adeo paruum, vt eius conſecutio non poſſit mora-

liter leuare, & minuere triſtitiam, & miſeriā; ſed damnati cognoſcunt ſe non poſſe conſequi vllum bonum, niſi ita paruum, vt non poſſit moraliter leuare, & minuere triſtitiam, & miſeriam; ergo non poſſunt ſperare vllum bonum, ſed ſolum poſſunt deſiderare, & expectare. Ex. gr. diues ſepultus in inferno Luc. 16. deſiderauit quidem, & petiit guttam aquæ, ſed illam propriè non ſperauit, ſiquidem guttam aquæ apprehendebat, tamquam bonum adeò paruum, vt non poſſet moraliter minuere dolorem.

QVAESTIO CLI.

Vtrum is, cui reuelata fuiſſet reprobatio, poſſet ſperare, & is, cui reuelata fuiſſet prædeſtinatio, poſſet deſperare beatitudinem?

1. INfertur decimo, quid dicendum ſit in quæſtione ſatis difficili, in qua quæritur, vtrum is, cui reuelata fuiſſet abſolutè reprobatio, & damnatio reuelatione ſufficienter propoſita, & obligante ad credendum, poſſet ſperare beatitudinem.

2. Dicendum, quod poſſet non credere tali reuelationi, & ſic poſſet imprudenter ſperare beatitudinem ſpe humana, non autem ſpe theologica: ſi verò crederet, non poſſet in ſenſu compoſito ſperare, ſed deberet deſperare beatitudinem.

3. Probatur prima pars: nam ad ſperandam beatitudinem ſpe humana, ſufficit, vt aliquis opinetur ſe poſſe conſequi beatitudinem, illamque de facto conſecuturum; ſed non credendo reuelationi de ſua reprobatione, poſſet opinari, ſe poſſe conſequi beatitudinem, & de facto illam conſecuturum; ergo &c.

4. Probatur ſecunda pars: nam ſpes theologica debet eſſe prudens, & debet fundari in fide, qua certò credamus nos, ſi per nos non ſteterit, poſſe conſequi, & conſecuturos beatitudinem in ſenſu compoſito cum iis, quæ ſunt reuelata; ſed is, cui reuelata eſſet reprobatio, & damnatio, non poſſet fide diuina hoc credere, ſed potiùs deberet credere ſe in ſenſu compoſito cum reuelatis, nimirum cum reprobatione, non poſſe conſequi beatitudinem; ergo.

5. Probatur tertia pars: nam qui certus eſt de ſua damnatione, non poteſt in ſenſu compoſito cum hac certitudine ſperare beatitudinem, ſed debet omninò de beatitudine deſperare.

6. Ex eo, quod is, cui reuelata fuiſſet obſcurè damnatio, poſſet imprudenter ſperare beatitudinem, ſequitur, quod remaneret viator ſaltem imperfectè. Ad hoc enim ſufficit, vt poſſit ſaltem imprudenter ſpe humana ſperare ſuum vltimum finem. Non remaneret tamen viator perfectè, ita vt poſſet prudenter ſperare ſuum vltimum finem.

7. Opponi poteſt primo: poſſet aliquis in priori ſigno naturæ ex fide, qua credit diuinas promiſſiones, ſpe theologica ſperare beatitudinem, & in poſteriori ſigno naturæ accipere reuelationem de ſua reprobatione; ergo in eodem inſtanti temporis, in quo alicui reuelatur damnatio, & reprobatio, poteſt is ſpe theologica ſperare beatitudinem.

8. Reſpondeo, negando antecedens, ac dico, quod actus ſpei theologicæ de conſecutione beatitudinis non poteſt coniungi cum reuelatione reprobationis, ac damnationis in eodem inſtanti temporis, etiam pro diuerſis ſignis talis inſtantis. Ratio eſt, quia oppoſita ſe mutuo excludunt ab eodem ſubiecto pro eodem inſtanti temporis, & pro quolibet ſigno eiuſdem inſtantis: ex. gr. quia affirmatio, & negatio, amor, & odium efficax eiuſdem obiecti, ſunt actus oppoſiti, mutuo ſe excludunt ab eodem ſubiecto pro eodem inſtanti temporis, & pro quocumque ſigno talis inſtantis, ac proinde implicat, vt aliquis in eodem inſtanti, in ſigno priori affirmet, in poſteriori neget idem obiectum; ſed ſpes theologica ſalutis, & reuelatio abſoluta damnationis opponuntur, ſiquidem ſpes theologica ſalutis ſupponit ſperanti non fuiſſe reuelatam damnationem in eodem inſtanti temporis; ergo &c.

9. Ex eadem doctrina ſolui poteſt etiam argumentum, quo aliqui probare conantur, poſſe ſpem dari in beato, ex eo, quod poſſet aliquis in priori ſigno ſperare beatitudinem, in poſteriori ſigno eiuſdem inſtantis beatitudinē conſequi. Dicendum enim, quod ſpes ſupponit bonum non poſſideri in eodem inſtanti, in quo ſperatur: ergo non poteſt in eodem inſtanti coniungi cum poſſeſſione boni ſperati.

10. Opponi poteſt ſecundo: is, cui reuelatum ſit peccatum aliquod committendum, vt de facto reuelatum fuit S. Petro peccatum negationis, poſſet ſperare ſe peccatum illud vitaturum, vt de facto ſperauit S. Petrus ſe non negaturum; ergo is, cui reuelata eſſet damnatio, poſſet ſperare, ſe vitaturum damnationem.

11. Reſpondeo, nego antecedens, ſi loquamur de ſpe theologica, & prudenti, ideoque S. Petrus imprudenter ſperauit ſe non negaturum, & de hac ſua ſpe reprehenſus fuit à Chriſto.

12. Dices: ſi S. Petrus non potuit prudenter ſperare ſe non negaturum, neque potuit prudenter habere propoſitum affectiuè efficax non negandi.

13. Reſpondeo, nego antecedens. Propoſitum enim non peccandi ſemper eſt prudens, & honeſtum, ac propoſitum peccandi ſemper eſt imprudens, & inhoneſtum. At ſpes non peccandi eſt indifferens ad hoc, vt ſit prudens, vel imprudens. Suppoſita enim certitudine, de eo, quod quis peccabit, eſt imprudens, ſi quidem imprudenter ſperat quis ſe facturum id, quod certo ſcit, aut credit ſe non facturum. Ideo præceptum ſperandi ſalutem obligat ſolùm

lùm ad ſpetandum, cum non ſumus certi de oppoſito: at præceptum non peccandi obligat ſemper.

14. Dices: ſicut imprudenter, & fruſtra ſpetat quis ſe facturum id, quod certò credit ſe non facturum, ſic imprudenter vult facere id, quod certò credit ſe non facturum.

15. Reſpondeo, negando paritatem. Spes enim includit gaudium de re ſperata, iuxta illud Apoſtoli, *ſpe gaudentes*: non poſſumus autem gaudere de bono, quod nullo pacto poſſidemus: quando verò ſumus certi bonum nos non habituros, nullo pacto id poſſidemus; ergo non poſſumus illud ſperare, ac de eo per ſpem gaudere. At voluntas boni non includit gaudium, ſed poteſt eſſe voluntas puri deſiderii: deſiderium autem coniungi poteſt cum omnimoda carentia boni, ac proinde poſſumus voluntate puri deſiderij ex ſe efficacis velle etiam prudenter bonum, quod non ſperamus.

16. Dices: non eſt efficax propoſitum, quod non poteſt habere ſuum effectum; ſed in eo, qui certo ſcit, aut credit, ſe peccaturum, propoſitum non peccandi non poteſt habere ſuum effectum; ergo &c.

17. Reſpondeo, diſtinguo maiorem: non eſt efficax affectiuè propoſitum, quod non poteſt habere ſuum effectum, ſi duret, concedo: quod non poteſt habere ſuum effectum, quia de facto non eſt duraturum, nego. Vt propoſitum non peccandi ſit efficax affectiuè, ſufficit, vt ſi duret, non poſſit coniungi cum peccato: at non requiritur, vt ſit duraturum: ex. gr. cum quis habet propoſitum non peccandi etiam venialiter, propoſitum illud, ſi tale ſit, vt durans non poſſit coniungi cum peccato veniali, eſt efficax affectiuè, quamuis non ſit duraturum, & ſimus certi, quod non eſt duraturum. Ex hac autem inſtantia propoſiti non peccandi venialiter, confirmatur ſolutio allata. Nam poſſumus habere propoſitum affectiuè efficax non ampliùs peccandi venialiter, licet non ſperemus nos venialiter non peccaturos; ergo poſſumus velle efficaciter voluntate deſiderij coniuncta cum triſtitia id, quod non ſperamus. Propoſitio illa: non poſſumus prudenter velle id, quod non ſperamus, diſtinguenda eſt: non poſſumus prudenter velle efficaciter voluntate deſiderij coniuncta cum triſtitia, nego; voluntate deſiderij coniuncta cum gaudio, concedo. Explicatum autem eſt, in quo ſenſu voluntas illa dicatur efficax. Debet aduerti primò, quod reuelatio damnationis poteſt eſſe vel abſoluta, vel conditionata, ſaltem implicitè. Si ſit conditionata, ſaltem implicitè, ita vt ſenſus ſit, *Damnaberis, niſi pœnitentiam egeris*, procul dubio poteſt coniungi cum ſpe theologica. Solùm igitur dum eſt omninò abſoluta, coniungi non poteſt cum ſpe theologica.

18. Secundò debet aduerti, quod credens ſe peccaturum, poteſt voluntate efficaci deſiderij velle non peccare in ſenſu compoſito ipſius deſiderij, ac voluntatis cum reuelatione, hoc eſt poteſt cum iſta reuelatione coniungere voluntatem non peccandi: at non poteſt prudenter velle non peccare in ſenſu compoſito peccati cum reuelatione, hoc eſt non poteſt velle coniungere cum reuelatione peccati negationem peccati. Hæc enim coniunctio eſt prorſus impoſſibilis, ac proinde non eſt volibilis prudenter.

19. Tertiò debet aduerti, quod is, cui reuelata eſſet damnatio, poſſet vitare multa peccata ex fine vitandi maiorem damnationem, & propter alios fines, quorum deſiderium includitur in deſiderio vltimi finis, quod deſiderium retineretur, ſicut retinetur etiam à damnatis.

20. Quæritur, vtrum poſſit aliquis fide diuina, & ſupernaturali credere abſolutè ſe eſſe reprobum, & damnandum.

21. Reſpondeo probabilius eſſe, quod non poſſit. Ratio eſt, quia fides diuina, & ſupernaturalis theologicè ex Apoſtolo ad Rom. 1. eſt virtus ad ſalutem, & eſt de congruo meritoria ſalutis; ſed virtus ad aliquid non poteſt eſſe eſſentialiter connexa cum priuatione illius, & meritum congruum ſalutis non poteſt eſſe eſſentialiter connexum cum priuatione ſalutis: nam vniuerſim meritum alicuius præmij non poteſt eſſentialiter connecti cum negatione talis præmij; ergo reuelatio propriæ damnationis non eſt credibilis fide diuina theologicè ſupernaturali, ſed ſolùm fide inferiori, qualis eſt ex. gr. qua dæmones, & damnati credunt, ſe nunquam conſecuturos æternam beatitudinem, & à pœnis liberandos, iuxtà illud Iacobi 2. *Dæmones credunt, & contremiſcunt*.

22. Infertur vndecimò, quid ſit dicendum ad quæſtionem, in qua quæritur, vtrum is, cui ſufficienter reuelata fuiſſet prædeſtinatio, cum obligatione illam credendi, poſſet tali reuelationi diſcredere, ac deſperare beatitudinem.

23. Reſpondeo probabilius eſſe, quod non poſſet. Ratio eſt, quia eſſentia, vel ſaltem proprietas inſeparabilis peccati mortalis eſt, vt mereatur priuationem æternæ beatitudinis; ſed peccatum incredulitatis, quo quis diſcrederet reuelationi ſuæ prædeſtinationis, & quo diſcredendo, deſperaret de beatitudine, eſſet mortale, & tamen non mereretur priuationē æternæ beatitudinis; ergo &c. Probatur minor: nullum enim peccatum meretur pœnam, qua implicat, vt puniatur; ſed implicat, vt peccatum infidelitatis, quo quis diſcredit reuelationem ſuæ prædeſtinationis, puniatur priuatione beatitudinis, ſiquidem eſt connexum eſſentialiter cum reuelatione infallibili ſuæ prædeſtinationis, & beatitudinis; ergo &c.

24. Dices: ſi is, cui reuelata fuiſſet prædeſtinatio, non poſſet diſcredere, non crederet liberè, ac proinde non crederet meritoriè.

25. Reſpondeo, quod ſaltem crederet liberè libertate credendi actu perfectiori, vel minus

minus perfecto, quæ libertas ſufficeret ad meritum. Addo, quod reuelatio de prædeſtinatione poſſet, ac fortaſsè deberet dari in poſteriori ſigno naturæ ad actum voluntatis, quo quis vellet credere omnibus ſufficienter propoſitis, & tunc actus fidei, quo crederet reuelationi de prædeſtinatione, eſſet liber per denominationem à tali actu voluntatis.

TRACTATVS XVI.

De Charitate.

1. SVPEREST, vt agamus de charitate. Verum quia plures quæſtiones tum de habitu, tum de actu charitatis examinauimus alijs locis, ac præſertim lib. 6. de Gratia, ideò indicatis quæſtionibus alibi diſcuſſis, addemus pauca de actu charitatis, explicantes, quo pacto ſit amor amicitię erga Deum; quodnam ſit eius obiectum materiale, & formale; & quo pacto ex amore charitatis erga Deum poſſimus, ac debeamus amare etiam nos ipſos, & proximos amore beneuolentiæ, ac amicitiæ.

2. Libro igitur 6. de Gratia, Tractatu tertio agentes de gratia iuſtificante, & de habitibus illi adnexis, quæſt. 71 & 72. examinauimus, vtrum charitas ſit habitus ſupernaturalis per ſe Infuſus, vel acquiſitus. Quæſt. 73. vtrum charitas ſit virtus theologica. Qu. 74. vtrum exiſtentia habitus charitatis ſit certa ex fide. Qu. 72. num. 4. & 9. vtrum habitus charitatis producatur, vel augeatur per actus, vel à ſolo Deo. Qu. 104. num. 1. 14. & ſeqq. vtrum habitus gratiæ, & charitatis augeatur, non ſolum per actus charitatis intenſiores habitu, ſed etiam per remiſſiores, immo per quoslibet actus ſupernaturales cuiuſcunque intenſionis: & vtrum hoc augmentum conferatur ſtatim. Qu. 75. vtrum habitus infuſus charitatis diſtinguatur ab habitibus infuſis virtutum moralium. Qu. 78. vtrum habitus infuſus charitatis diſtinguatur à gratia ſanctificante. Plura etiam examinauimus circa actũ charitatis. Nam lib. 2. de Deo qu. 62. examinauimus, vtrum poſſit dari vera amicitia inter Deum, & hominem. Lib. 6. de Gratia qu. 77. n. 2. & 14. vtrum, & quo pacto amor ſupernaturalis charitatis differat ex obiecto formali ab amore Dei purè naturali. Quæſt. 81. vtrum actus perfectæ charitatis ſit forma iuſtificans, vel pura diſpoſitio ad iuſtificationem. Eadem qu. 81. n. 23. & ſeq. vtrum actus perfectæ charitatis ſit eſsẽtialiter inconiungibilis cum peccato mortali, tùm actuali, tùm habituali. Qu. 94. vtrum ad hoc, vt actus ſupernaturales ſint meritorij de condigno vitæ æternæ, debeant eſſe eliciti, vel imperati à charitate. Lib. 5. de Actibus humanis q. 4. num. 28. & ſeqq. vtrum actus charitatis in via ſit perfectior actu fidei, & tamen actus charitatis in patria ſit imperfectior viſione beatifica, & habitus charitatis ſit imperfectior lumine gloriæ. Eodem lib. 5. qu. 5. num. 29. & 30. vtrum amor beatificus patriæ ſit eiuſdem rationis, ac ſpeciei cum amore viæ.

QVAESTIO CLII.

Vtrum charitas ſit virtus theologica amandi Deum ſuper omnia amore amicitiæ, propter ſummam bonitatem, qua Deus eſt ſummè bonus, et perfectus in ſe?

1. PRimò videtur charitas non eſſe virtus. Amicitia enim ex doctrina Ariſtotelis 8. Ethic. cap. 1. non recenſetur inter virtutes; ſed charitas eſt amicitia hominis cum Deo; ergo &c.

2. Secundò videtur non eſse virtus theologica. Ad virtutem enim theologicam requiritur, vt eius obiectum formale adæquatum non innoteſcat per lumen naturę; ſed obiectum formale adæquatum charitatis eſt, quod Deus ſit infinitè bonus, & perfectus in ſe: hoc autem innoteſcit per lumen naturæ; ergo &c.

3. Tertiò videtur charitas non eſse virtus amandi Deum ſuper omnia, etiam ſupra nos ipſos. Si enim per actum charitatis amaremus Deum magis, quam nos ipſos, actus charitatis non poſſet coniungi cum actu ſpei. Probatur ſequela: nam per actum ſpei volumus Deum nobis, adeoque amamus Deum vt finem *qui*, nos autem vt finem *cui*; ſed magis amatur finis *cui*, quam finis *qui*; ergo per actum ſpei magis amamus nos ipſos, quam Deum; ſed non poſſumus eodem tempore per vnum actum amare Deum magis, quam nos, per alium magis amare nos, quã Deum; ergo &c.

4. Reſpondeo ſupponere nos ex dictis lib. 2. quæſt. 62. de Deo, dari poſſe amicitiam inter hominem, & Deum. Hoc ſuppoſito, quandoquidem charitas eſt habitus amandi Deum amore amicitiæ, habitus autem explicantur per actus, explicandum eſt, qualis ſit actus, quo homo perfectè diligit Deum amore amicitiæ in ordine ad ſupernaturalem participationem vitæ æternæ?

5. Primò igitur actus charitatis eſt amor beneuolentiæ erga Deum, non autem eſt amor ſolius concupiſcentiæ. Quia verò ad amorem beneuolentiæ requiritur, vt amico velimus bona propter ipſum amicum, & non ſolum propter noſtram vtilitatem, ideò per actum charitatis volumus Deo bona propter ipſum Deum, & non ſolum propter noſtram vtilitatem, ac proindè Deum amamus vt finem *cui*, & non ſolum vt finem *qui*, hoc eſt vt bonum nobis volitum.

6. Secundò amor charitatis eſt amor, non ſolius beneuolentiæ, ſed amicitiæ. Et quia ex Ariſtotele 8. Ethic. cap. 2. amor ſolius beneuolentiæ eſt, quo amamus alterum, non ſcientes nos redamari, amor autem amicitiæ eſt, quo amamus alterum, ſcientes nos redamari, ideò per amorem charitatis amamus Deum ex fide, qua certiſsimè credimus Deum diligere diligentes ſe.

7. Tertiò amor charitatis ordinatur ad conuiuendum, & communicandum cum Deo in vita æterna, & ſupernaturali; ſed communicatio in vita æterna, & ſupernaturali conſiſtit in hoc, vt ſicut Deus ſe ipſum immediatè videt, & ſe ipſo immediatè fruitur, ſic nos Deum immediatè videamus, ac Deo immediatè fruamur; ergo amor charitatis ordinatur ad communicationem, per quam Deum immediatè cognoſcamus, eoque immediatè fruamur.

8. Quartò amor perfectæ charitatis non eſt merè ſpeculatiuus, ſed practicus, & efficaciter actiuus omnium, quæ ſint neceſſaria, ne Deus offenſus amicitiam reſcindat; ſed ne Deus offenſus amicitiam reſcindat, neceſſe eſt, vt obſeruemus totam legem primariam, hoc eſt omnia præcepta grauiter obligantia; ergo amor perfectæ charitatis includit formaliter, vel virtualiter voluntatem efficacem obſeruandi totam legem primariam, hoc eſt omnia præcepta grauiter obligantia.

9. Quintò per amorem perfectæ charitatis diligimus Deum ſuper omnia, etiam ſupra nos ipſos. Ratio eſt, quia qui ità diligit amicum, vt ex eius amore efficaciter velit facere, & pati omnia, quæ amicus efficaciter voluerit illum facere, & pati, præfert amicum omnibus, etiam ſibi ipſi, ac proinde amicum diligit ſuper omnia; ſed ad perfectum amorem Dei requiritur, vt ex amore Dei efficaciter velimus facere, & pati omnia, quæ Deus efficaciter, hoc eſt præcepto nos grauiter obligante voluerit nos facere, aut pati; ergo per amorem perfectæ charitatis diligimus Deum ſuper omnia, etiam ſupra nos ipſos. Addo, quod ſolum Deum, nullam creaturam, neque nos ipſos poſſumus licitè diligere ſuper omnia, ſed nos ipſos, & quamlibet creaturam debemus diligere infra Deum. Ratio eſt, quia qui ita vult ſibi, vel alteri bona, vt non velit voluntate omnino abſoluta, ſed ſolum in quantum non ſunt contra bonum, & voluntatem Dei, non amat ſe ipſum, vel alterum ſuper omnia, ſed infra Deum; ſed non poſſumus licitè nobis, vel aliis creaturis velle bona, niſi in quantum non ſunt contra bonũ, & voluntatem Dei, & hæc limitatio debet ſaltem virtualiter includi in omni amore deliberato, quo nobis, vel aliis volumus bona; ergo &c.

10. Sextò ex dictis concludi poteſt, quid ſit perfectus amor charitatis. Dicendum, quod eſt amor, quo ex cognitione certa, qua præcognoſcimus Deum eſſe ſummè bonum, & nos prius diligere, offerendo nobis ſuam amicitiam, & communicationem vitæ æternæ, illum redamamus, quia eſt ſummè bonus, volendo voluntate abſoluta, & efficaci nos illi dare in amicos perpetuos, in ordine ad communicationem vitæ æternæ, & facere omnia, quæ neceſſaria ſunt, ne Deus offenſus amicitiam reſcindat. Breuius poteſt definiri: redamatio efficax Dei vt amici, in ordine ad communicationem vitæ æternæ, actiua omnium, quæ neceſſaria ſunt, ne Deus offenſus amicitiam reſcindat. Amor Dei habens hæc prædicata eſt ſubſtantialiter perfectus, atque omni tempore fuit ſufficiens ad iuſtificandum, & ad obtinendam remiſſionem omnium peccatorum, licet poſſit accidentaliter eſſe perfectior, tum intenſiuè, quia poteſt eſſe intenſior, & intenſior; tum duratiuè, quia poteſt durare magis, & magis; tum actiuè, quia poteſt eſſe efficaciter actiuus, non ſolum obſeruantiæ totius legis primariæ, ſed etiam ſecundariæ, & plurium, ac plurium ſpectantium ad promouenda bona extrinſeca Dei, nimirum eius gloriam, ſalutem animarum &c. Deſumpta eſt hæc doctrina ex S. Thoma 2.2.qu.23.art.1.& qu.24.artic.12.in quibus ad perfectum amorem charitatis requirit conditiones à nobis explicatas.

11. Infertur primò, quodnam ſit obiectum formale charitatis? Dicendum, quod obiectum formale charitatis eſt ſumma bonitas, in quantum per illam Deus eſt infinitè bonus, & perfectus in ſe, bonitate etiam amicabili. Obiectum formale ſpei, quatenus ſpes ex ſua ratione generica eſt amor concupiſcentiæ, eſt eadem ſumma bonitas, quatenus per illam Deus eſt bonus nobis, & eſt noſtra beatitudo ſupernaturalis. Ratio eſt, quia cum quæritur, quare amemus Deum amore charitatis? Reſpondemus, quia eſt infinitè bonus, & perfectus in ſe, bonitate etiam amicabili: dũ quæritur, quare amemus Deum amore concupiſcentiæ, itaut velimus Deum poſſidere? Reſpondemus, quia eſt bonum beatificans eos, qui poſſident ipſum; ergo &c. Hinc ſequitur per amorem charitatis amari Deum, vt finem *cui*, per amorem concupiſcentiæ amari Deum, vt finem *qui*, nos ipſos vt finem *cui*.

12. Infertur ſecundò obiectum formale charitatis non innoteſcere per lumen naturæ, ſed per lumen fidei. Ratio eſt, quia per amorem charitatis diligimus Deum, quia eſt infinitè bonus, & perfectus in ſe, bonitate etiam amicabili, qua dignatur offerre nobis ſuam amicitiam in ordine ad communicationem ſupernaturalem vitæ æternæ; ſed quod Deus habeat perfectionem amicabilitatis, qua poſſit facere amicitiam cum creatura, non innoteſcit per lumen naturæ, ſed per lumen fidei; ergo &c. Licet autem in pura natura poſſet homo diligere Deum amore merè naturali, tamen talis amor ex obiecto formali differret ab amore ſupernaturali charitatis.

Nam

Nam per amorem charitatis amamus Deum, quia eſt infinitè bonus bonitate etiam amicabili, & vt amicum; per amorem naturalem amaremus Deum, quia eſt infinitè bonus bonitate abſtrahente ab amicabilitate, quæ amicabilitas non innoteſceret per lumen naturæ.

13. Ad 1. Ariſtoteles non negat amicitiam eſſe virtutem, ſed ſolùm dicit amicitiam vel eſſe virtutem, vel cum virtute. Poteſt igitur dici amicitiam in genere eſſe virtutem redamandi alterum, prout recta ratio præſcribit, illique præſtandi amicabilia. Cum ergo recta ratio, & fides præſcribat Deum amandum eſſe ſuper omnia, eique præſtandum cultum, laudem, obſeruantiam præceptorum &c. charitas eſt virtus theologica amandi Deum ſuper omnia, eique præſtandi cultum &c.

14. Ad 2. Iam dictum eſt obiectum formale charitatis eſſe Deum vt infinitè bonum, etiam bonitate amicabili, quæ non innoteſcit per lumen naturæ; ergo obiectum formale charitatis non innoteſcit per lumen naturæ.

15. Ad 3. nego ſequelam. Ad probationem, diſtinguo maiorem: per actum ſpei amamus Deum vt finem *qui*, nos autem vt finem *cui* vltimum, nego: amamus nos vt finem *cui* non vltimum, amore actu, vel potentia ordinato ad Deum, vt finem *cui* vltimum, concedo: diſtinguo eodem pacto minorem; & nego conſequentiam. Si amaremus nos ipſos vt finem *cui* vltimum, Deum autem vt finem *qui*, procul dubio amaremus nos magis, quam Deum, & ſic amaremus nos amore inordinato, & grauiter peccaminoſo, & inconiungibili cum actu charitatis. Si autem amemus Deum vt finem *qui*, nos autem vt finem *cui* non vltimum, amore, quo actu, vel potentia ordinemus nos ipſos ad Deum, vt vltimum finem *cui*, non amamus nos magis, quam Deum. Per amorem ſpei amamus Deum vt finem *qui*, nos autem vt finem *cui* non vltimum, amore actu, vel potentia ordinato ad Deum, tamquam ad vltimum finem *cui*, adeoque non amamus nos magis, quam Deum, neque amamus nos amore inconiungibili cum actu charitatis. Addo, quod per omnes virtutes morales amamus quidem nos vt finem *cui*, ſed non vltimum, amore actu, vel potentia ordinato ad Deum, vt vltimum finem *cui*, adeoque coniungibili cum actu charitatis.

QVAESTIO CLIII.

Vtrum ex charitate theologica poſſimus, ac debeamus amare, non ſolum Deum, ſed etiam nos ipſos, & proximum, amore beneuolentiæ, & amicitiæ?

1. Videtur, quod non: primò quia ad charitatem theologicam requiritur, vt habeat pro fine *cui* adæquato ſolum Deum, non autem creaturam; ſed ad amorem beneuolentiæ, & amicitiæ requiritur, vt habeat pro fine *cui* perſonam dilectam; ergo per charitatem theologicam non poſſumus amare vllam creaturam amore beneuolentiæ, & amicitiæ: alioquin haberemus pro fine *cui* etiam creaturam, quod eſt contra rationem charitatis.

2. Secundo ſicut proximus eſt diligendus propter Deum, ſic eſt honorandus propter Deum; ſed proximus non eſt honorandus eodē honore, ac Deus: nam Deus eſt honorandus honore latriæ, proximus honore duliæ, qui eſt inferior honore latriæ; ergo Deus, & proximus non ſunt diligendi eadem dilectione, ſed Deus eſt diligendus dilectione theologica, proximus dilectione inferiori, non theologica, ſed morali.

3. Tertiò eatenus deberemus proximum diligere ex charitate theologica, quatenus proximus eſt aliquid Dei; ſed etiam creaturæ irrationales, ac dæmones ſunt aliquid Dei; ergo etiam creaturas rationales, ac ipſos dæmones deberemus ex charitate diligere: quod eſt abſurdum.

4. Reſpondeo, quod ex charitate theologica, qua Deum ſuper omnia diligimus, poſſumus, & debemus diligere amore beneuolentiæ, & amicitiæ nos ipſos, & proximum, ſicut nos ipſos, vt docent omnes Theologi cum S. Thoma 2. 2. quæſt. 21. art. 1.

Probatur: nam qui diligit aliquem, debet ex amore ipſius diligere omnes, qui ſunt vnum cum illo, actu, vel ordinatione, & vnumquēque debet diligere amore ipſi proportionato: ex. gr. qui diligit aliquem hominem, ex amore ipſius debet diligere omnes, qui ſunt moraliter vnum cum illo, puta eius vxorem, filios, fratres, ſeruos &c. qui ſunt vnum cum illo, in quantum cum eo conſtituunt vnam familiā, ac magis debet diligere eos, qui magis ſunt vnum cum illo, quam qui minus, putà magis debet diligere filios, quam ſeruos &c. Præterea non ſolum debet diligere omnes, qui actu ſunt vnum cum illo, ſed etiam qui ſunt vnū ordinatione: ex. gr. ſi ille aliquos ordinauerit ad hoc, vt per adoptionem fiant eius filij, debet etiam illos diligere; ſed nos per charitatem diligimus Deum ſuper omnia; ergo ex amore Dei debemus diligere omnes, qui ſunt vnum cum Deo, vel ordinantur ad hoc, vt ſint vnum cum Deo; ſed nos ipſi, & proximi vel ſumus filij Dei adoptiui, & ſic adhæremus Deo per gratiam, & charitatem, ac ſumus vnum cum Deo, iuxta illud 1. ad Cor. 6. *Qui adhæret, Deo vnus ſpiritus eſt*: vel ordinamur ad hoc, vt ſimus filij adoptiui Dei, & per adoptionem ſimus vnum cum Deo, vt à Patre petijt Chriſtus Io. 17. dicens: *Vt ſint vnum, ſicut & nos vnum ſumus, ego in eis, & tu in me, vt ſint conſummati in vnum*; ergo ex amore Dei debemus diligere nos ipſos, & proximos.

5. Inferunt primò, quod per charitatem nos ipſos, & proximos non ſolum debemus

dili-

diligere propter Deum, ſed etiam in Deo. Ratio eſt, quia per charitatem debemus nos, & proximos diligere, in quantum actu, vel aptitudine ſumus vnum cum Deo per gratiam; ſed hoc eſt diligere nos, & proximos in Deo; ergo &c.

6. Infertur ſecundò, quod diuerſo modo debemus per charitatem diligere iuſtos, ac peccatores, viatores, ac beatos. Nam iuſtos viatores debemus diligere, in quantum per gratiam ſunt actu vnum cum Deo, ad hoc vt in gratia creſcant, & ad beatitudinem perueniāt, & ſic ſemper fiant magis vnum cum Deo: peccatores debemus diligere, in quantum ſunt apti ad hoc, vt per gratiam ſint vnum cum Deo, vt fiant actu vnum cum Deo: iuſtos beatos debemus diligere, in quantum per gratiam conſummatam, & beatitudinem ſunt perfectè vnum cum Deo, & eos, qui ſunt magis vnum debemus magis diligere.

7. Infertur tertiò, quod per charitatem debemus nos ipſos, & proximos diligere amore beneuolentiæ, & amicitiæ. Ratio eſt, quia vt dictum eſt lib. 2. de Deo quæſt. 162. ad amorem beneuolentiæ, & amicitiæ ſufficit, vt amicus diligatur vt finis *cui* vtilitatis, licet non ametur vt vltimus finis *cui*, ſed referatur ad alterum finem *cui*, non quidem vtilitatis, ſed ſolius gloriæ. Ideò licet Deus amet creaturas rationales propter ſe ipſum, tanquam propter vltimum finem *cui* gloriæ, tamen quia illas amat propter ipſas, tamquam propter finem *cui* totius vtilitatis, amat creaturas rationales amore beneuolentiæ, & amicitiæ, ac inter Deum, & hominem poteſt dari perfecta amicitia; ſed licet per charitatem amemus nos ipſos, & proximos propter Deum, tamquam propter vltimum finem gloriæ, amamus nos, & proximos propter nos ipſos, tamquam propter fines *cui* totius vtilitatis; ergo &c.

8. Infertur quarto, quod per charitatem poſſumus, ac debemus diligere etiam Angelos ſanctos amore beneuolentiæ, & amicitiæ.

9. Infertur quinto, quod per charitatem poſſumus, ac debemus diligere etiam creaturas irrationales, non tamen vt fines cui, & amore beneuolentiæ, ſeù amicitiæ, cuius ſunt incapaces, ſed ſolum vt fines qui, hoc eſt vt bona Dei, & creaturarum rationalium, in quantum nimirum conferunt ad diuinam gloriam, & ad vtilitatem, & beatitudinem creaturarum rationalium.

10. Infertur ſexto, quod per charitatem dæmones, ac damnatos non poſſumus diligere amore beneuolentiæ, & amicitiæ, & vt finem *cui*, volendo ipſis bonum beatitudinis, & vitæ æternæ, quod charitas reſpicit. Ratio eſt, quia cum certi ſimus Deum nolle illis dare hoc bonum, ſed velle ex iuſtitia punire illos malo æternæ miſeriæ, non debemus velle illis bonum beatitudinis, ſed debemus velle, vt in ipſis impleatur diuina iuſtitia. Poſſumus tamen aliquo pacto *naturam Dæmonum ex charitate diligere, in quantum volumus illos ſpiritus in ſuis naturalibus conſeruari ad gloriam Dei*, vt loquitur S. Thom. 2. 2. quæſt. 23. art. 11. in corp.

11. Infertur ſeptimo, quid dicendum in quæſtione, in qua quæritur, vtrum amor charitatis, quo diligitur ſolus Deus, ſit eiuſdem ſpeciei, ac quo diligitur etiam proximus. Reſpondeo, quod eſt ejuſdem ſpeciei theologicæ & moralis propter idem obiectum formale, quidquid ſit, an logicè ſit eiuſdem, vel diuerſæ ſpeciei.

12. Infertur octauo amorem, quo aliquis amatur propter ſuam bonitatem intrinſecam ſupernaturalem, tamquam propter immediatum motiuum, non eſſe charitatem theologicam, ſed ſolum moralem, vt docet Suar. diſp. 1. de Charitate ſect. 1. num. 6.

13. Ad 1. Diſtinguo maiorem: ad charitatem theologicam requiritur, vt habeat pro fine vltimo adæquato ſolum Deum, concedo; vt habeat etiam pro fine non vltimo, & ſolius vtilitatis, nego: diſtinguo eodem pacto minorem: & nego conſequentiam. Vide dicta n. 8.

14. Ad 2. Ex S. Thoma 2. 2. qu. 25. art. 1. ad 2. honor eſt teſtimonium virtutis honorati, ideoque de ratione honoris eſt, vt deferatur propter virtutem honorati; ſed virtus Dei, & virtus creaturæ differunt, non ſolum ſpecie, ſed genere: nam virtus Dei eſt increata, virtus creaturæ eſt creata; ergo honor, qui debetur, & datur Deo, differt non ſolum ſpecie, ſed genere ab honore, qui debetur, & datur creaturæ; & honor, qui debetur Deo, propter virtutem, & excellentiam increatam, eſt honor latriæ, honor, qui debetur, & datur creaturæ, eſt honor duliæ. At amor poteſt alicui deberi, non ſolum propter bonitatem propriam, ſed etiam propter bonitatem alterius, ad quem pertineat; ergo creatura rationalis poteſt amari propter bonitatem diuinam; ſed ſi ametur propter bonitatem diuinam, amatur amore charitatis; ergo eodem amore charitatis poteſt amari creatura rationalis propter Deum, & Deus propter ſe ipſum.

15. Ad 3. nu. 10. & 11. explicatum eſt, quo pacto ex charitate poſſimus amare creaturas irrationales, non vt fines *cui*, ſed vt fines *qui*, & etiam dæmones, volendo illos in ſuis naturalibus conſeruari ad gloriam Dei.

QVÆSTIONVM THEOLOGICARVM

De Iuſtitia, & Iure.

LIBER OCTAVVS.

Ad 2. 2. S. Thom. quæſt. 57. & ſeq.

QVIA de virtutibus, ac vitijs, eorumque actibus agendum eſt non ſolum in vniuerſali, ſed etiam in particulari, ideo Sanctus Thomas poſtquam 1. 2. egit de virtutibus, ac vitijs, eorumque actibus in vniuerſali, 2. 2. deſcendit ad agendum de iiſdem in particulari. Et quia ſeptem ſunt præcipuæ virtutes, ad quas reliquæ reducuntur, tres theologicæ, hoc eſt fides, ſpes, & charitas, quatuor cardinales, nimirùm prudentia, iuſtitia, temperantia, & fortitudo, ideo Sanctus Thomas poſtquam 2. 2. per 56. quæſt. diſputauit de tribus virtutibus theologicis, ac de prudentia, quæ eſt prima inter virtutes cardinales, quæſt. 57. & pluribus ſequentibus diſputat de iuſtitia, ac de iure, quod eſt obiectum iuſtitiæ, de quibus nos hoc libro octauo, Deo dante, agere debemus.

TRACTATVS XVII.

De iure, eiuſque ſpeciebus.

QVÆSTIO CLIV.

Vtrum Iuſtitia, & iuſtum dicantur multipliciter, & quibus modis dicantur?

S. Thom. 2. 2. qu. 57. art. 1.

1. VIdetur, iuſtitia non dici multipliciter. Nomine enim iuſtitiæ intelligitur habitus diſponens ad ponendam æqualitatem; ſed habitus ponendi æqualitatem dicitur vno modo, & non pluribus modis; ergo &c.

2. Reſpondeo, quod vt docet Ariſtoteles 5. Ethic. cap. 1. nomine iuſtitiæ communiter intelligitur habitus, per quem habens diſponitur ad iuſta agenda, & per quem iuſta agit, & vult iuſta. Tres igitur conditiones ad iuſtitiam requiruntur. Prima eſt, vt ſit habitus inclinans ad agenda iuſta. Secunda eſt, vt non ſolum inclinet, ſed etiam faciat, vt homo prodeat in opera iuſta. Tertia eſt, vt non quomodocumque homo prodeat in opera iuſta, ſed vt prodeat plena, & vniuerſali voluntate, per quam efficaciter velit iuſta agere. Qui igitur licet inclinetur ad iuſta gerenda, non agit iuſta, vel licet iuſta agat, non habet vniuerſalem voluntatem iuſta agendi, adhuc non eſt perfectè iuſtus.

3. Quia iuſtitia eſt habitus diſponens ad iuſta agenda, vt intelligamus, quid ſit iuſtitia, debemus explicare, quid ſit iuſtum. Iuſtum latinè, vt aduertit Sanctus Thomas 2. 2. quæſt. 57. art. 1. in corpore idem ſignificat ac æquale, & ideo quæ rediguntur ad æqualitatem à vulgo dicuntur iuſtari. Iuſtum etiam græcè, vt docet Ariſtoteles lib. 5. Ethic. cap. 4. dicitur dicheon à dicha, quod ſignificat bifariam; ſed bifariam idem ſignificat, ac diuiſum ex æquo in duas partes æquales; ergo iuſtum etiam græcè ſignificat æquale: ergo iuſtitia, cum ſit habitus faciendi iuſta, eſt habitus faciendi æqualia, & ponendi quamdam æqualitatem moralem. Sed vt docet idem Ariſtoteles loco citato, iuſtum, & æquale, quod intenditur, & ponitur à iuſtitia, dicitur multipliciter, licet non omninò æquiuocè; ſiquidem variæ iuſti ſignificationes ſunt affines: ergo etiam iuſtitia dicitur multipliciter, licet non omninò æquiuocè: ſiquidem plures iuſtitiæ ſignificationes ſunt affines. Vt igitur explicemus, quot, & quibus modis dicatur iuſtitia, debemus explicare, quot, & quibus modis dicatur iuſtum, & æquale.

4. Primo iuſtum, & æquale dicitur, quod adæquatur ſuæ regulæ: & quia prima regula humanorum actuum eſt lex per dictamen rationis propoſita, ideo iuſtum, & æquale eſt

idem

idem ac legitimum,& eſt id, quod adæquatur legi per dictamen rationis propoſitæ. Proportionaliter iuſtitia eſt habitus adæquandi noſtras actiones legi per perfectam obſeruantiam legis, & hæc iuſtitia dicitur legalis. Quia verò omnes virtutes conformant ſuas actiones legi in propria materia, ex. gr. temperantia conformat ſuas actiones legi temperantiæ &c. ideo iuſtitia legalis continet omnes virtutes,& eſt collectio omnium virtutum, iuxta illud cuiuſdam Poetæ, quem citat Ariſtoteles lib. 5. Ethic. cap. 1.

Iuſtitia in ſe virtutes complectitur omnes.

Neque ſolum apud Ariſtotelem, & Philoſophos morales, ſed in ipſa ſacra Scriptura nomine iuſtitiæ intelligitur iuſtitia legalis conſiſtens in collectione omnium virtutum, vt cum Matth. 5. dicitur, *niſi abundauerit iuſtitia veſtra. Beati qui eſuriunt, & ſitiunt iuſtitiam &c.* Et quia charitas ex amore diuinæ bonitatis obſeruat totam legem, & omnia præcepta, ideoque ad Rom. 13. dicitur *plenitudo legis*, & ad Coloſ. 3. vocatur *vinculum perfectionis*, ideo charitas dicitur iuſtitia, & in hoc ſenſu Auguſtinus lib. de natura, & gratia, cap. 38. dicit charitatem eſſe veram, perfectáque iuſtitiam. Demum quia lex debet habere pro fine bonum commune, ac præcipere debet ea, quæ ſunt vtilia ad bonum commune, ideo habitus intendens bonum commune, & ex fine boni communis obſeruans totam legem, vocatur iuſtitia legalis, vt docet Ariſtoteles 5. Ethic. cap. 1. Ex dictis ſequitur iuſtitiam legalem dici tripliciter. Primo iuſtitia legalis dicitur collectio omnium virtutum. Secundo iuſtitia legalis dicitur charitas, in quantum obſeruat totam legem ex amore boni diuini. Tertio iuſtitia legalis dicitur habitus obſeruandi totam legem ex amore boni communis.

5. Secundo iuſtum, & æquale dicitur, quod adæquatur debito, & conuenientiæ aduerſus alterum, Proportionaliter iuſtitia dicitur habitus adæquandi actiones debito, & conuenientiæ aduerſus alterum, & faciendi ea, quæ debemus alijs. Iuſtitia in hoc ſenſu comprehendit omnes, & ſolas virtutes ad alterum, & eſt earum collectio. Explicatur. Ratio præſcribit, quo pacto debeamus nos agere, non ſolum erga nos ipſos, ſed etiam erga alios: ex. gr. non ſolum præſcribit, vt erga nos ipſos ſimus temperantes in cibo, & potu, vt ſimus fortes,& mediocres in paſſionibus timoris, audaciæ &c. ſed etiam vt ſimus erga alios liberales, miſericordes &c. Virtutes ergo, per quas facimus ea, quæ debemus facere erga nos ipſos, vt temperantia, fortitudo &c. vocantur virtutes ad nos ipſos; virtutes, per quas facimus ea, quæ debemus facere erga alios, vocantur virtutes ad alterum, ac iuſtitia iuxta hanc ſecundam acceptionem eſt habitus faciendi quæ debemus alijs, & conſiſtit in collectione omnium virtutum ad alterum, puta religionis, qua reddimus Deo cultum debitum ratione ſupremæ excellentiæ, pietatem, qua reddimus parentibus obſequia debita ratione generationis, gratitudinem, qua reddimus benefactoribus ea, quæ illis debemus ratione beneficiorum acceptorum.

6. Tertio iuſtum, & æquale dicitur, quod adæquatur iuri ſtricto alterius, ac proportionaliter iuſtitia dicitur habitus ponendi æqualitatem cum iure ſtricto alterius, & communiter definitur ex Vlpiano: *conſtans, & perpetua voluntas ius ſuum vnicuique tribuendi &c.* Quia verò debemus vnicuique tribuere ſuum ius, præſertim in commutationibus, ideo hæc iuſtitia vocatur commutatiua. Quid ſit ius ſtrictum,& proprium, cum quo iuſtitia commutatiua ponit æqualitatem, explicabitur quæſt. 157.

7. Quarto iuſtum, & æquale dicitur, cum in diſtributione bonorum, & onerum communium ſeruatur debita proportio,& habitus diſtribuendi bona,& onera communia ſecundum debitam proportionem,& æqualitatem, vocatur iuſtitia diſtributiua. Quæ ſit ęqualitas ſeruanda in diſtributione bonorum, & onerum communium, explicandum eſt infra, qu. 190.

8. Quinto iuſtum, & æquale dicitur, cum quis punitur iuxta menſuram delicti. Habitus autem ſeruandi debitam æqualitatem in pœnis vocatur iuſtitia vindicatiua.

9. Sexto iuſtum, & æquale dicitur, cum quis recipit præmia proportionata meritis. Habitus autem ſeruans debitam æqualitatem in præmijs vocari poteſt iuſtitia præmiatiua.

10. Ex his iuſtitijs legalis eſt maximè generalis, cum contineat omnes virtutes, tum ad ſe, tùm ad alterum. Iuſtitia ad alterum, eſt etiam generalis, ſed minus, quam legalis, cum contineat omnes, & ſolas virtutes ad alterum. Quatuor aliæ ſunt particulares, ac de iis, ac præſertim de commutatiua, quæ eſt maximè ſtricta iuſtitia, agendum eſt hic cum S. Thoma 2. 2. quæſt. 57. & ſequent. & cum Ariſtotele 5. Ethic.

11. Ad argumentum in contrarium, nego minorem. Patet enim ex dictis æqualitatem moralem dici pluribus modis, ac proindè etiam iuſtitiam.

QVÆSTIO CLV.

Vtrum ius dicatur multipliciter?

S. Th. 2. 2. qu. 57. art. 1.

1. Videtur non dici multipliciter. Ius enim nihil aliud eſt, quam legitima poteſtas diſponendi de aliquo: ſed hæc poteſtas non dicitur multipliciter: ergo.

2. Reſpondeo ius dici multipliciter, vt docet Sanctus Thomas 2. 2. quæſt. 57. art. 1. ad 1. Primò ius ſignificat ipſum iuſtum. In hoc

ſenſu ſumitur ius in definitione, qua iuſtitia definitur, conſtans, & perpetua voluntas ius ſuum, hoc eſt, quod iuſtum, eſt vnicuique tribuendi. Quia verò iuſtum, ſiue æquale dicitur pluribus modis, vt explicatum eſt q. 1. ideò totidem, & iiſdem modis dicitur ius, in quantum ſignificat iuſtum,

3. Secundo ſicut nomen medicinæ, licet primò ſit impoſitum ad ſignificandum medicamentum, tamen translatum deinde eſt ad ſignificandam artem medicandi, ſic nomen *ius* licet primo ſit impoſitum ad ſignificandum iuſtum, deinde translatum eſt ad ſignificandam artem, in qua agitur de iuſtis, & iniuſtis. In hoc ſenſu ſumpſit ius Celſus iuriſconſultus, dum teſte Vlpiano in digeſto veteri lib. 1. tit. 1. *de iuſtitia, & iure* definiuit ius *artem boni, & æqui*, ideoque qui nauant operam huic arti, dicuntur nauare operam iuri.

4. Tertio quia lex præcipit iuſta, & prohibet iniuſta, lex ipſa dicitur ius, ideoque capite *ius generale* diſt. 1. ex Iſidoro lib. 8. Etymol. cap. 5. dicitur; *Ius generale nomen eſt; lex autem ſcripta eſt ſpecies iuris*. In hoc ſenſu illa, quæ prohibentur lege naturali, aut diuina, dicimus prohiberi iure naturali, aut diuino.

5. Quarto non ſolùm lex dicitur ius, ſed etiam poteſtas per legem, aut præceptum, vel quomodolibet per ſuam voluntatē obligandi alterum ad aliquam actionem, vel omiſſionem, dicitur ius, & qui habet talem poteſtatem, dicitur habere ius aduerſus eum, quem per ſuam voluntatem poteſt obligare. In hoc ſenſu ſuperior dicitur habere ius aduerſus ſubditum; dominus aduerſus ſeruum &c.

6. Quinto quia Iudex per ſententiam debet decernere quod iuſtum eſt, ideo etiam ſententia prolata à iudice dicitur ius, & iudex proferens ſententiam etiam iniuſtam, aſſeritur dicere ius, vt docet Paulus iuriſconſultus, lege penultima, ff. de iuſtitia, & iure. Imo vt idem aduertit, etiam locus, in quo iudex ſententiam profert, & iudicia exercet, dicitur ius, ideoque cum quis vocatur ad locum iudicij, dicitur vocari in ius.

7. Tres igitur ſunt præcipuæ acceptiones iuris. Primo ius dicitur poteſtas per ſuam voluntatem obligandi alterum ad aliquam actionem, vel omiſſionem, & hoc poteſt vocari ius actiuum, & radicale. Secundo ius dicitur lex, vel voluntas obligans. Tertio Ius dicitur ipſa actio iuſta, hoc eſt conformis legi, vel voluntati habentis ius actiuum, & hoc poteſt vocari ius paſſiuum. De iure præſertim actiuo, & paſſiuo debemus hoc loco agere

8. Ad argumentum in contrarium patet ex dictis. Ius enim non ſolum ſignificat legitimam poteſtatem diſponendi de aliqua re, ſed plura alia, vt explicatum eſt,

QVAESTIO CLVI.

Vtrum ius actiuum benè definiatur?

1. Videtur ius actiuum non bene definiri *poteſtas legitima per ſuam voluntatem reſtringendi moraliter libertatem alterius*; primo, quia poteſt dari ius actiuum ſine hac poteſtate: ergo &c. Probatur antecedens; nam ſi vnicus homo, ac nulla alia creatura rationalis exiſteret in mundo, talis homo haberet ius actiuum ad vtendum ſuis membris, & ſuis rebus, & tamen non poſſet obligare, & ſic per obligationem moraliter reſtringere libertatem vllius alterius.

2. Secundo ad ius actiuum non ſufficit, vt ſit talis poteſtas: ergo &c. Probatur antecedens. Nam ſi quis vouerit voto ſimplici ſe obediturum Confeſſario, Confeſſarius habet poteſtatem per ſuam voluntatem obligandi, ac moraliter reſtringendi libertatem illius, & tamen non habet aduerſus illum vllum ius actiuū iuriſdictionis, vel proprietatis; ergo &c.

3. Reſpondeo creaturam rationalem ita eſſe liberam, vt ſit capax obligationis; ſed obligatio nihil aliud eſt, quam quædam moralis reſtrictio libertatis, per quam reſtrictionem creatura rationalis non poteſt moraliter, hoc eſt licitè facere id, quod poteſt facere phyſicè; Ex. gr. per obligationem non furandi reſtringitur moraliter libertas illa, vt qui phyſicè poteſt furari, non poſſit furari licitè, & ſine peccato; ergo creatura rationalis eſt capax reſtrictionis libertatis; ſed expedit etiam, vt ex perſonis rationabilibus vna poſſit per ſuam voluntatem moraliter reſtringere libertatem alterius, obligando illam ad quædam facienda, vel omittenda; ergo in perſonis rationalibus dari debuit legitima poteſtas, per quam vna poſſet per ſuam voluntatem reſtringere moraliter libertatem alterius, obligando illam ad aliqua facienda, vel omittenda; & hæc poteſtas vocatur ius, ac proindè ius benè definitur *legitima poteſtas per ſuam voluntatem reſtringendi moraliter libertatem alterius*. Confirmatur; nam allata definitio explicat eſſentiam iuris, & cum iure conuertitur, vt explicabitur in ſolutione obiectionum.

4. Infertur primò ſolam naturam rationalem eſſe capacem iuris, quia cum ſola habeat voluntatem, ſola poteſt per ſuam voluntatem moraliter reſtringere libertatem alterius. Ideo licet bruta poſſint ſponte mouere ſua membra, ambulando, currendo &c. non habent ius mouendi membra, quia non poſſunt per ſuam voluntatem obligare alios, ne ſe impediant à mouendis membris, ambulando, currendo &c. E conuerſo homo, quia non ſolum poteſt mouere membra, ſed etiam poteſt per ſuam voluntatem obligare alios, ne ſe impediant à mouendis ſuis membris, ambulando, currendo &c. non ſolum habet poteſtatem, ſed etiam ius currendi, ambulandi &c.

5. In-

5. Infertur ſecundo omne ius eſſe aduerſus aliquam perſonam rationalem. Ratio eſt, quia ius eſt poteſtas moraliter reſtringendi libertatem alterius; ergo eſt aduerſus illas perſonas rationales, quarum libertas poteſt moraliter reſtringi.

6. Ad 1. Ad ius ſufficit, vt perſona rationalis habeat legitimam poteſtatem reſtringendi libertatem alterius pro caſu, pro quo alter exiſtat, & ſit capax talis reſtrictionis; ſed ſi vnicus homo eſſet in mundo, haberet legitimam poteſtatem reſtringendi moraliter libertatem aliorum hominum, & aliarum perſonarum rationalium pro caſu, pro quo exiſterent; ergo ſi vnicus homo exiſteret in mundo, haberet ius, ſeu legitimam poteſtatem reſtringendi moraliter libertatem alterius. Dici etiam poteſt, quod ſicut ſi Deus non creaſſet vllam creaturam, eſſet dominus, non formaliter, ſed fundamentaliter, ſiquidem dominium formale eſt relatio ad terminum coexiſtentem, ſic ſi vnicus homo eſſet in mundo, haberet ius, non formale, ſed ſolum fundamentale; ſiquidem ius formale eſt relatio aduerſus aliam perſonam coexiſtentem. Sed quoad hoc eſt quæſtio de nomine.

7. Ad 2. nego antecedens. Confeſſarius in caſu poſito non habet poteſtatem per ſuam voluntatem reſtringendi moraliter libertatem alterius, qui vouerit ſe obtemperaturum Confeſſario, ſed ſolum habet poteſtatem ponendi conditionem, ſub qua qui vouit, voto ſe obligauit, ac moraliter reſtrinxit ſuam voluntatem. Ad ius autem non ſufficit, vt ſit poteſtas ponendi conditionem, ſub qua alter reſtrinxerit ſuam libertatem, ſed requiritur, vt ſit poteſtas per ſuam voluntatem reſtringendi moraliter libertatem alterius.

QVÆSTIO CLVII.

Vtrum ius proprietatis, ac iuriſdictionis benè definiantur, & inuicem diſtinguantur?

1. VIdetur ius proprietatis non benè definiri *legitima poteſtas per ſuam voluntatem reſtringendi moraliter libertatem alterius in fauorem proprium*: primo quia aliquid fauens alteri, & in bonum illius poteſt ipſi deberi, non ex iuſtitia, ſed ex charitate, pietate, fidelitate, gratitudine &c. ſed tunc is, cui debetur, non habet ius ad illud obtinendum, licet poſſit per voluntatem, qua exigit quod debetur, reſtringere libertatem alterius in fauorem proprium; ergo poteſt dari legitima poteſtas reſtringendi libertatem alterius in fauorem proprium, quæ poteſtas non ſit ius proprietatis, adeoque ius proprietatis non benè definitur definitione allata.

2. Secundo infantes habent ius proprietatis, & tamen non poſſunt per ſuam voluntatem obligare alios, & reſtringere libertatem aliorum; ergo &c.

3. Tertio Princeps, & ſuperior habent ius iuriſdictionis, non autem proprietatis in ſubditos: ſed princeps, & ſuperior per ſuam iuriſdictionem habent poteſtatem legitimam præcipiendi ſubdito, & reſtringendi libertatem illius etiam in ijs, quæ ſpectant ad fauorem, & bonum ipſius principis, & ſuperioris; ergo poteſt dari talis poteſtas, quæ non ſit ius proprietatis.

4. Reſpondeo, quod poteſtas reſtringendi libertatem alterius nulli datur, niſi vel in fauorem, & bonum illius, cui datur, vel in fauorem, & bonum illius, aduersùs quem datur, vel in fauorem, & bonum communitatis; cuius bonum debet præferri bono ſingulorum; ſed poteſtas, qua quis poteſt reſtringere libertatem alterius in fauorem proprium, vocatur ius proprietatis: poteſtas, qua quis poteſt reſtringere libertatem alterius in fauorem, & bonum illius, cuius poteſtas poteſt reſtringi, vel in fauorem, & bonum communitatis, vocatur ius iuriſdictionis; ergo ius in genere diuiditur in ius proprietatis, & in ius iuriſdictionis.

5. Ex dictis poteſt inferri primo, quid ſit ius, tum propriataris, tum iuriſdictionis. Ius proprietatis definiri poteſt *legitima poteſtas moraliter reſtringēdi per ſuam voluntatem libertatē alterius in fauorem, & bonum proprium*. Ius iuriſdictionis definiri poteſt *legitima poteſtas moraliter reſtringendi per ſuam voluntatem libertatem alterius in fauorem, & bonum illius, cuius libertas reſtringitur, vel in fauorem, & bonum communitatis*. Genus, in quo conueniunt ius proprietatis, & iuriſdictionis eſt, quod vtrumque eſt legitima poteſtas per ſuam voluntatem moraliter reſtrigendi libertatem alterius. Differentia eſt, quod ius proprietatis eſt poteſtas, qua quis poteſt reſtringere libertatem alterius in fauorem proprium: at ius iuriſdictionis eſt poteſtas, per quam quis non poteſt reſtringere libertatem alterius, niſi in fauorem illius, cuius libertas reſtringitur, vel in fauorem communitatis.

Confirmatur tradita doctrina. Nam Sanctus Thomas 1. p. quæſt. 21. art. 1. ad 3. dicit. *Dicitur autem ſuum vniuſcuiuſque, quod ad ipſum ordinatur, ſicut ſeruus eſt domini, & non è conuerſo*: ſed ſuum eſt id, ad quod vnuſquiſque habet ius proprietatis; ergo ius proprietatis eſt, quod ordinatur in fauorem illius, qui habet tale ius: & è conuerſo ius iuriſdictionis eſt, quod ordinatur in fauorem aliorum.

6. Infertur ſecundo, quod quia ius proprietatis eſt in fauorem habentis; eſt autem fauorabile habenti ius proprietatis, vt poſſit reſtringere libertatem alterius pro ſua voluntate, & placito, ita vt ſufficiens ratio reſtringendi ſit, quia ſic placet habenti ius, ac poſſit dicere *ſic volo, ſic iubeo, ſit pro ratione voluntas*;

tas; ideo qui habet ius proprietatis, ſemper aut plerumque poteſt reſtringere libertatem alterius pro ſolo ſuo placito, ita vt ſufficiens ratio reſtringendi ſit, quia illi placet. Ex. gr. dominus agri habet poteſtatem prohibendi aliis, ne tranſeant per agrum ſuum, ne aſcendant in ſuas arbores, ac decerpant fructus, quia dominus eſt, & ſic illi placet. E conuerſo quia ius iuriſdictionis eſt in fauorem ſubditi, & communitatis; eſt autem fauorabile ſubdito, & communitati, vt habens ius iuriſdictionis, non poſſit ſubditorum libertatem reſtringere pro ſolo ſuo placito, ita vt ſufficiens ratio reſtringendi ſit, quia ſic placet habenti ius iuriſdictionis; ideo habens ius ſolius iuriſdictionis non poteſt validè ſubditorum libertatem reſtringere pro ſolo ſuo placito, ſed requiritur, vt talis reſtrictio ſit in fauorem ſubditi, vel communitatis. Ideo princeps in ſuum priuatum commodum cuncta referens, ac dicens *ſic volo, ſic iubeo, ſit pro ratione voluntas*, eſt iniuſtus, & ſibi vſurpat dominum tyrannicum, cum ſolum poſſit dicere: *ſic volo, ſic iubeo, quia eſt rationabile, & immediatè, vel mediatè eſt vtile ſubditis, vel communitati*.

7. Infertur tertio, quid ſit dicendum de aliis definitionibus iuris proprietatis. Prima definitio, quæ affertur à Molina to. 1. de iuſtitia, & iure, tract. 2. diſp. 1. eſt. Ius eſt *facultas aliquid faciendi, vel obtinendi, aut in eo inſiſtendi, vel aliquo alio modo ſe habendi, cui ſi ſine legitima cauſa contraueniatur, iniuria fit eam habenti*. Explicatur. Vnuſquiſque habet facultatem vtendi rebus ſuis, e.g. comedendi ſuum cibum, induendi ſe propria veſte, decerpendi fructus ex ſuis arboribus, ambulandi in via publica, cui facultati ſi contraueniatur ſine legitima cauſa, cum ab executione eorum prohibendo, fit illi iniuria, ideoque talis facultas eſt ius proprietatis. Similiter facultas obtinendi quod alicui debetur, vel quia eſt ſuum, ſed alteri commodatum, aut furto ſublatum, vel quia licet non ſit ſuum, debetur ipſi titulo emptionis, mutui, vel quouis alio, eſt ius, quia ſi illi contraueniatur ſine legitima cauſa, illud non exhibendo, fit iniuria. Rurſus facultas, quam habet vnuſquiſque inſiſtendi in poſſeſſione rerum ſuarum, eſt ius, quia ſi ſine legitima cauſa illi contraueniatur, deturbando eum à tali poſſeſſione, fit illi iniuria. Demum facultas, quam vnuſquiſque habet accipiendi quod alius voluerit illi gratis dare, eſt ius, quia ſi tali facultati contraueniatur, aut mendaciis, & fraudibus impediendo ipſum, ne accipiat, vel dolo, aut vi impediendo, ne det, fit iniuria. Si tamen ex cauſa legitima contraueniatur illi, ad quod aliquis habet ius, non fit illi iniuria. Ex. gr. ſi quis nolit reſtituere gladium domino, quia periculum eſt, ne eo gladio vtatur ad interficiendum ſe ipſum, vel alium, non facit illi iniuriam, quia contrauenit iuri cum legitima cauſa. Similiter magiſtratus, cum ad impediendum luxum prohibet, ne ciues deferant veſtes quaſdam pretioſas &c. non facit ipſis iniuriam. Aduertit autem Molina, quod contrauenire iuri non eſt auferre ius, ſed iure perſiſtente, contra id facere, ideoque non repugnat, vt aliquis habeat ius, & ſimul accipiat iniuriam: imò catenus accipit iniuriam, quatenus patitur aliquid contra ius, quod habet. Rurſus licet ſemper qui patitur ab altero contra ius, patiatur iniuriam, tamen non ſemper qui exequitur ius, quod habet, facit actum iuſtitiæ. Ex: gr: qui comedit ſuum cibum, licèt vtatur iure ſuo, non exercet actum iuſtitiæ. Ratio eſt, quia cum iuſtitia ſit ad alterum, ad actum iuſtitiæ non ſufficit, vt quis vtatur iure ſuo, ſed requiritur, vt exerceat id, ad quod alter habet ius

8. Hæc definitio licet explicet ius per prædicata conuertibilia, tamen non explicat ius per notiora, ſed per minus nota, adeoque non eſt bona. Ratio eſt, quia iniuria definitur *per quam ſponte fit contra ius alterius, ipſo inuito*; ergo non poteſt intelligi, & explicari, quid ſit iniuria, niſi ante intelligatur, quid ſit ius; ergo ius non bene definitur per iniuriam. Confirmatur; nam quia cæcitas eſt priuatio viſus, non benè definitur viſus id, per cuius priuationem animal conſtituitur cæcum, ſed debet definiri per alia prædicata; ergo quia iniuria eſt, per quam fit contra ius, non debet definiri ius id ipſum, cui ſi contraueniatur, fit iniuria, ſed debet deſcribi per alia prædicata, vti nos deſcripſimus, dicendo, quod eſt *facultas reſtringendi libertatem alterius in fauorem proprium*. Iniuria autem eſt, *per quam quis ſine legitima cauſa facit contra facultatem, quam alter habet in fauorem proprium, ipſo inuito*. Si verò aliquis faciat contra facultatem, quam alter habet, non in fauorem proprium, ſed in fauorem eius, qui obligatur, vel in fauorem communitatis, non facit iniuriam, ſed ſolum committit inobedientiã.

9. Secunda definitio eſt, qua Cardinalis de Lugo diſput. 1. de iuſtitia, & iure ſect. 1. definit ius per hoc, quod ſit *prælatio moralis, qua vnus homo præfertur moraliter aliis in vſu alicuius rei, propter connexionem, quam habet cum ea re*.

10. Contra hanc definitionem occurrunt aliquæ difficultates. Primo enim dantur aliqua iura, quæ non conſiſtunt in hoc, vt homo debeat præferri moralitèr in vſu rei; ergo &c. Probatur antecedens: nã vnuſquiſque habet ius, ne alius vi, vel dolo impediat alterum, ne det liberalitèr aliquid ipſi; ſed per hoc ius non debet præferri in vſu vllius rei, ſiquidem non poteſt explicari, in cuius rei vſu debeat præferri; ergo &c.

11. Secundò ſi quis vouerit ſe conceſſurum pauperi vſum domus, in vſu talis domus pauper debet præferri cæteris propter votum; ſed per illud votum pauper habet aliquam connexionem cum domo; ergo debet præferri cæteris in vſu domus propter aliquam connexionem cum domo: ſed

adhuc

adhuc pauper non habet ius ad vtendum domo; ergo ad ius non ſufficit, vt ſit prælatio moralis, qua aliquis debet præferri cœteris in vſu alicuius rei propter connexionem cum illa re. Confirmatur: nam ſi aliquis donauerit pauperi domum, tunc pauper acquirit ius ad vſum domus, & tamen non apparet, quam maiorem connexionem cum domo acquirat ex donatione, quam ex voto.

12. Ad 1. nego minorem, ac dico, quod is, cui aliquid ipſi fauens debetur ex gratitudine, fidelitate, pietate &c. non habet vllam poteſtatem per ſuam voluntatem reſtringendi libertatem alterius, adeoque nullum habet ius proprietatis, vel iuriſdictionis aduerſus alterum, ſed ſolum exigendo id, quod illi debetur, poteſt ponere conditionem, qua poſita, alter obligetur lege fidelitatis, gratitudinis &c. ad dandum, quod debet.

13. Dices. Repugnat, quod ego debeam aliquid alteri, & ille non habeat aduerſus me vllum ius ad illud obtinendum, & exigendum.

Reſpondeo, negando antecedens. Nam vt ego debeam aliquid alteri, ſufficit, vt ego à lege obliger ad illud dandum, & non eſt neceſſe, vt is, cui debeo, poſſit per ſuam voluntatem me obligare; ſed vt aliquis habeat ius in me, requiritur, vt ille per ſuam voluntatem poſſit me obligare; ergo vt ego debeam aliquid alteri, non requiritur, vt ille habeat vllum ius aduerſus me.

14. Ad 2. Infans poteſt obligare alterum per voluntatem, quam licet infans de facto non habeat, quia non vtitur ratione, poteſt habere, & quam præſumitur habiturus, ſi ratione vteretur.

15. Ad 3. concedo maiorem, & diſtinguo minorem: princeps, & ſuperior poteſt præcipere ſubdito in fauorem proprium, ita vt talis fauor ſit ſufficiens ratio præcipiendi, & obligandi, nego: ita vt non ſit ſufficiens ratio præcipiendi, niſi redundet in bonum commune, concedo: & nego conſequentiam. Qui habet ius proprietatis poteſt reſtringere libertatem alterius in fauorem proprium, ita vt talis fauor ſit ſufficiens ratio obligandi alterum; at qui habet ſolum ius iuriſdictionis non poteſt reſtringere libertatem alterius in fauorem proprium, ita vt talis fauor ſit ſufficiens ratio obligandi alterum, ſed requiritur, vt fauor proprius redundet in bonum communitatis, vel eius, cuius libertas reſtringitur.

QVÆSTIO CLVIII.

Vtrum obiectum formale iuſtitiæ ſit alterius ius actiuum, vel paſſiuum?

S. Thom. qu. 57. art. 1.

1. VIdetur ius alterius actiuum eſſe obiectum formale adæquatum iuſtitiæ. Obiectum enim formale adæquatum iuſtitiæ eſt illud, à quo iuſtitia mouetur ad exercendos omnes ſuos actus; ſed iuſtitia, cum ſit habitus tribuendi vnicuique id, ad quod habet ius actiuum, à iure actiuo alterius mouetur ad exercendos omnes ſuos actus, per quos nihil aliud vult, quam tribuere vnicuique id, ad quod habet ius actiuum, ex hoc motiuo, quia habet ius actiuum ad illud; ergo &c.

2. Secundo religio, quia vult Deo dare cultum debitum ratione ſupremæ excellentiæ, habet pro obiecto formali ſupremam excellentiam Dei; gratitudo, quia vult reddere debita ratione beneficij accepti, habet pro obiecto formali beneficium acceptum: miſericordia, quia ab aliena miſeria mouetur ad ſuccurrendum alteri, habet pro obiecto formali miſeriam alienam: obedientia, quia mouetur à præcepto ad faciendam rem præceptam, habet pro obiecto formali ipſum præceptum; ergo iuſtitia, quandoquidem à iure actiuo alterius mouetur ad tribuendum illi id, quod debetur, habet pro obiecto formali ius actiuum alterius.

3. Tertiò videtur, quod obiectum formale iuſtitiæ ſit compoſitum ex iure actiuo, & paſſiuo, adeoque quod ius paſſiuum ſit obiectum formale inadæquatum iuſtitiæ. Obiectum enim formale, quod iuſtitia per ſe amat, ac ponere intendit, eſt æqualitas cum iure actiuo alterius; ſed hæc æqualitas eſt relatio proportionis, & commenſurationis cum iure actiuo: relatio autem conſtituitur intrinſecè per fundamentum, & terminum; ergo obiectum formale iuſtitiæ per ſe amatum, & intentum à iuſtitia eſt ius actiuum, & actio commenſurata iuri actiuo, quæ actio vocatur ius paſſiuum, vt dictum eſt quæſt. 55.

4. Quarto obiectum formale iuſtitiæ eſt, quod debetur ex iure actiuo, non vtcumque, ſed vt formaliter debitum ex iure actiuo; ſiquidem iuſtitia dare vult vnicuique debitum ex iure: ſed quod debetur, conſtituitur formaliter debitum per ipſum ius; ergo obiectum formale iuſtitiæ eſt non ſolum id, quod debetur ex iure, quod vocatur ius paſſiuum, ſed etiam ipſum ius actiuum alterius, per quod id, quod debetur, conſtituitur formaliter debitum.

5. Quinto ſi dicatur, quod obiectum formale iuſtitiæ eſt honeſtas ponendi actionem conformem iuri, contra eſt, quia hæc honeſtas non identificatur adæquatè cum aliquo indifferenti ad habendam, vel non habendam hanc honeſtatem: ſed actio conformis iuri eſt indifferens ad habendam, vel non habendam honeſtatem conformitatis cum iure: nam quando pecunia datur alicui, qui non habet ius ad pecuniam, talis datio pecuniæ non habet honeſtatem conformitatis cum iure; ergo honeſtas actionis conformis iuri non identificatur ſolum cum actione,

quæ

quæ eſt ius paſſiuum, ſed partialiter identificatur etiam cum iure actiuo alterius: ſed qui amat honeſtatem ponendi actionem conformem iuri, non amat ſolum id, quod eſt indifferens ad habendum, vel non habendam talem honeſtatem, ſed amat omnia ea, cum quibus identificatur talis honeſtas; ergo amat non ſolum actionem conformem iuri, quæ eſt ius paſſiuum, ſed etiam ius actiuum.

6. Reſpondeo obiectum formale adæquatum virtutis moralis eſſe illam honeſtatem, quam ita virtus moralis amat ratione ſui, vt ratione ipſius amet cætera, & ad talem honeſtatem obtinendam exerceat omnes ſuas actiones: Ex. gr. quia religio ratione ſui amat honeſtatem colendi Deum, & vt obtineat hanc honeſtatem cultus, exercet omnes ſuas actiones, honeſtas colendi Deum eſt obiectum formale religionis: quia obedientia ratione ſui amat honeſtatem obediendi præceptis ſuperioris, & ad hanc honeſtatem obtinendam exercet omnes ſuas actiones, obiectum formale obedientiæ eſt honeſtas obediendi ſuperiori. Ex proportionali ratione, obiectum formale gratitudinis eſt honeſtas reddendi gratiam pro beneficijs acceptis: obiectum formale miſericordiæ eſt honeſtas ſubueniendi alienæ miſeriæ: obiectum formale iuſtitiæ vindicatiuæ eſt honeſtas puniendi delicta pœna ipſis proportionata; ſed iuſtitia ſtricta, de qua loquimur, cum ſit virtus tribuendi vnicuique id, ad quod habet ius actiuum, ratione ſui amat honeſtatem tribuendi vnicuique id, ad quod ille habet ius actiuum, & omnes ſuas actiones exercet, vt obtineat hanc honeſtatem; ergo obiectum formale iuſtitiæ eſt honeſtas tribuendi vnicuique id, ad quod habet ius actiuum.

7. Hoc ſuppoſito, dicendum primo: obiectum formale adæquatum iuſtitiæ non eſt ius actiuum. Probatur: nam ex dictis obiectum formale adæquatum iuſtitiæ eſt id, ad quod obtinendum iuſtitia exercet omnes ſuas actiones; ſed iuſtitia non exercet omnes ſuas actiones, vt obtineat ius actiuum in alterum, ſed vt obtineat honeſtatem tribuendi vnicuique id, ad quod ille habet ius; ergo &c. Quia verò id, ad quod alter habet ius, vocatur ius paſſiuum, vt dictum eſt quæſt. 55. ideo obiectum formale adæquatum iuſtitiæ eſt honeſtas tribuendi vnicuique ius paſſiuum.

8. Dicendum ſecundo: ius actiuum neque eſt obiectum formale inadæquatum iuſtitiæ. Probatur: nam ex dictis obiectum formale adæquatum iuſtitiæ eſt honeſtas tribuendi vnicuique id, ad quod ille habet ius actiuum: ſed hæc honeſtas diſtinguitur adæquatè, & totaliter à iure actiuo; ergo obiectum formale adæquatum iuſtitiæ diſtinguitur adæquatè, & totaliter à iure actiuo, ac proindè ius actiuum neque eſt obiectum formale inadæquatum, & partiale iuſtitiæ. Probatur minor: nam honeſtas tribuendi alteri id, quod illi debetur ratione iuris actiui, ita ſe habet ad ius actiuum, ſicut honeſtas infligendi alteri pœnam debitam ratione peccati commiſſi, ſe habet ad peccatum commiſſum: ſed honeſtas infligendi alteri pœnam debitam ratione peccati commiſſi diſtinguitur totaliter à peccato commiſſo; ergo &c.

9. Confirmatur: nam ſicut curatio morbi, licet ſupponat eſſentialiter morbum, diſtinguitur totaliter à morbo: ſicut ſolutio debiti, licet ſupponat eſſentialiter debitum, diſtinguitur totaliter à debito; ſic honeſtas ſoluendi debitum, ac tribuendi id, quod alteri debetur ratione iuris actiui, licet eſſentialiter ſupponat ius actiuum, diſtinguitur totaliter à iure actiuo. Honeſtas igitur tribuendi vnicuique id, quod illi debetur ratione iuris actiui, non includit intrinſecè, & conſtitutiuè ius actiuum, ſed ſolum illud connotat extrinſecè, & præſuppoſitiuè, tanquam eſſentialiter prærequiſitum ad talem honeſtatem, eo pacto, quo curatio vulneris non includit intrinſecè, & conſtitutiuè vulnus, ſed ſolum connotat vulnus, tanquam terminum extrinſecum curationis eſſentialiter prærequiſitum ad curationem.

10. Dicendum tertio: ius actiuum non amatur à iuſtitia, tanquam obiectum formale: poteſt tamen amari à iuſtitia, tanquam obiectum aliquo pacto materiale.

11. Probatur prima pars: nam illud ſolum amatur à iuſtitia, tanquam obiectum formale, quod eſt obiectum formale adæquatum, vel inadæquatum iuſtitiæ: ſed ius actiuum non eſt obiectum formale adæquatum, neque inadæquatum iuſtitiæ; ergo &c.

12. Probatur iam ſecunda pars: nam iuſtitia amat vt obiectum formale honeſtatē tribuendi vnicuique id, ad quod habet ius; ergo quia talis honeſtas obtineri non poteſt, niſi alter habeat ius, poteſt velle, vt alter habeat ius actiuum, & poteſt velle dare alteri ius actiuum, vt deindè obtineat honeſtatem tribuendi alteri id, ad quod habet ius. Confirmatur exemplo obedientiæ. Nam quia obiectum formale obedientiæ eſt honeſtas obediendi præcepto ſuperioris habentis ius actiuum iuriſdictionis, poteſt aliquis ad obtinendam hanc honeſtatem velle, vt alter habeat in ſe ius actiuum iuriſdictionis, ac ſibi præcipiat, vt ſic deindè obtineat honeſtatem obediendi præcepto; ergo à pari.

13. Dices: ergo iudex per iuſtitiam vindicatiuam, vt obtineat honeſtatem puniendi delicta, poteſt velle, & optare, vt fiant delicta.

Di-

Reſpondeo, negando conſequentiam. Diſparitas eſt, quia per virtutem non poſſumus amare, & velle id, quod non eſt licitè, & honeſtè amabile, ac volibilè; ſed delicta, & peccata non ſunt honeſtè, & licitè amabilia, & volibilia etiam ad finem illa puniendi; ergo per iuſtitiam vindicatiuam, quæ eſt virtus, non poteſt iudex amare, & velle, vt fiant delicta, vt poſſit deinde obtinere honeſtatem ipſa puniendi. Sicut enim virtus non poteſt facere mala, vt eueniant bona, ſic non poteſt amare, & velle mala, vt eueniant bona. At per virtutem poſſumus, vt obtineamus eius honeſtatem, amare, & velle ea, quæ ita prærequiruntur ad talem honeſtatem, vt ſint licitè, & honeſtè amabilia, & volibilia; ſed aliquod ius actiuum ita prærequiritur ad honeſtatem iuſtitiæ, vt ſit licitè, & honeſtè amabile, ac volibile; ergo vt obtineamus honeſtatem, quæ eſt obiectum formale iuſtitiæ, poſſumus per iuſtitiam amare, & velle ius actiuum alterius. Idem proportionaliter dic de obedientia.

14. Dicendum quarto: poteſt aliquis eſſe iuſtus, abſque eo quod amet, ac velit ius actiuum alterius, imò ita vt illud oderit, ac velit deſtruere. Probatur, & explicatur. Poteſt enim ſeruus eſſe iuſtiſſimus, ac velle domino tribuere omnia, quæ illi debentur iure dominij, & tamen poteſt odiſſe, ac nolle ſuam ſeruitutem, ac dominium domini, & curare, vt ſe rediniat à domino, ac per legitimam redemptionem deſtruat ius domini in ſe; ergo &c.

Ex eo, quod aliquis poſſit eſſe iuſtus, & exercere actum iuſtitiæ, & tamen non amare, ſed odiſſe ius actiuum alterius, infertur à fortiori, quod poteſt exercere actum iuſtitiæ, & tamen ius actiuum alterius neque amare, neque odiſſe, ſed præciſiuè ſe habere: ex: gr: poteſt ſeruus velle tribuere domino omnia, quæ illi debentur iure dominij, & tamen neque amare, neque odiſſe ius dominij.

15. Dices: actus iuſtitiæ, quo quis vult tribuere alteri id, ad quod habet ius actiuum, tendit in ipſum ius actiuum, tanquam in obiectum: ſed actus voluntatis non poteſt tendere in aliquod obiectum, niſi illud amando, vel odio habendo; ergo &c.

Reſpondeo, diſtinguo minorem: actus voluntatis non poteſt tendere in aliquod obiectum, tanquam in purum obliquum, niſi illud amando, vel odio habendo, nego: tanquam in non purum obliquum, tranſeat. Certum videtur, quod per actum voluntatis poſſumus tendere in aliquod obiectum, vt purè obliquum, illud neque amando, neque odio habendo, ſed præſcindendo ab amore, vel odio: ex. gr. dum quis amat filium Franciſci, quia per illum actum tendit in Franciſcum, tanquam in purum obliquum, ac terminum relationis, poteſt Franciſcum neque amare, neque odiſſe. In caſu noſtro, quia per actum, quo volumus alteri tribuere id, ad quod habet ius actiuum, tendimus in ius actiuum, tanquam in purum obliquum rei voliæ, & amatæ, poſſumus tendere in ius actiuum, illud neque amando, neque odio habendo, ſed præſcindendo ab amore, & odio.

16. Ad 1. Diſtinguo maiorem: obiectum formale adæquatum iuſtitiæ eſt illud, à quo iuſtitia mouetur ad exercendos omnes ſuos actus, tanquam à motiuo intrinſeco, primo, & per ſe amato, concedo: tanquam à motiuo extrinſeco, ſeu medio termino ſyllogiſmi practici, nego: diſtinguo eodem pacto minorem: & nego conſequentiam. Obiectum formale virtutis eſt illud, à quo virtus mouetur ad exercendos omnes ſuos actus, tanquam à motiuo intrinſeco, primo, & per ſe amato: ſed iuſtitia mouetur ad exercendos omnes ſuos actus, per quos vult tribuere vnicuique id, ad quod habet ius, ab honeſtate reddendi vnicuique id, ad quod habet ius, quam honeſtatem primo, & per ſe amat: ergo honeſtas tribuendi vnicuique id, ad quod habet ius, eſt obiectum formale iuſtitiæ; ipſum autem ius actiuum, cum non moueat vt obiectum primo, & per ſe amatum, ſed purè moueat, vt medius terminus ſyllogiſmi practici præſuppoſiti ad actum iuſtitiæ, non eſt obiectum formale iuſtitiæ. Syllogiſmus autem practicus præſuppoſitus ad actum iuſtitiæ, cuius medius terminus eſt ius actiuum, eſt hic: *Honeſtum eſt reddere vnicuique id, ad quod ille habet ius actiuum; ſed Petrus habet ius actiuum ad hoc: ergo honeſtum eſt Petro tribuere hoc.* Cum ergo dicitur, quod per iuſtitiam volumus tribuere vnicuique id, ad quod habet ius actiuum, ex hoc motiuo, quia habet ius actiuum ad illud, ſignificamus ius actiuum eſſe motiuum, non intrinſecum, ſed purè extrinſecum iuſtitiæ, vt explicatum eſt.

17. Ad 2. Retorqueo argumentum, ac dico, quod ſicut obiectum formale religionis non eſt diuina excellentia, ſed honeſtas tribuendi Deo cultum debitum ratione ſupremæ excellentiæ: obiectum formale gratitudinis non eſt beneficium acceptum, ſed honeſtas reddendi gratiam pro beneficio accepto: obiectum formale obedientiæ non eſt ius præcipiendi, neque præceptum, ſed honeſtas obediendi præcepto: obiectum formale miſericordiæ non eſt aliena miſeria, ſed honeſtas ſuccurrendi alienæ miſeriæ: ſic obiectum formale iuſtitiæ non eſt ius actiuum alterius, ſed honeſtas tribuendi vnicuique id, ad quod ille habet ius. Addo, quod ſicut ius actiuum alterius eſt motiuum extrinſecum iuſtitiæ, in quantum eſt medius terminus ſyllogiſmi practici præſuppoſiti ad actum iuſtitiæ: ſic diuina excellentia eſt motiuum extrinſecum religionis, quatenus eſt medius terminus ſyllogiſmi practici præſuppoſiti ad

actum religionis, qui ſyllogiſmus practicus eſt: *Honeſtum eſt ſupremæ excellentiæ tribuere cultum proportionatum: ſed Deus habet ſupremam excellentiam: ergo &c.* In eodem ſenſu beneficium acceptum eſt motiuum extrinſecum gratitudinis: præceptum eſt motiuum extrinſecum obedientiæ: aliena miſeria eſt motiuum extrinſecum miſericordiæ: delictum commiſſum eſt motiuum extrinſecum iuſtitiæ vindicatiuæ.

18. Ad 3. concedo maiorem, & primam partem minoris, ac nego ſecundam partem minoris, & retorqueo argumentum. Obiectum enim formale adæquatum iuſtitiæ eſt æqualitas cum iure actiuo alterius; ſed hæc æqualitas nihil aliud eſt, quam quædam relatio proportionis, & commenſurationis inter actionem, & ius: relatio autem diſtinguitur à fundamento, ac termino, vt dixi in logica, qu. 54. ergo obiectum formale iuſtitiæ, quod per ſe amatur à iuſtitia, non eſt ius actiuum, ſed eſt ſola honeſtas actionis commenſuratæ iuri actiuo, quæ honeſtas vocatur ius paſſiuum.

19. Ad 4. concedo maiorem, ac nego minorem, ac retorqueo argumentum. Obiectum formale iuſtitiæ eſt, quod debetur ex iure actiuo: ſed quod debetur ex iure actiuo conſtituitur formaliter debitum, non per ipſum ius actiuum, ſed per relationem commenſurationis, & proportionis cum iure actiuo, quæ relatio diſtinguitur à iure actiuo: ergo obiectum formale iuſtitiæ non eſt ius actiuum, ſed ſola honeſtas faciendi actionem debitam ex iure actiuo, quæ actio vocatur ius paſſiuum, & conſtituitur formaliter debita, non per ius actiuum, ſed per relationem commenſurationis cum iure actiuo.

20. Ad 5. concedo obiectum formale adæquatum iuſtitiæ eſſe honeſtatem ponendi actionem, vel omiſſionem conformem iuri actiuo. Concedo etiam talem honeſtatem non identificari adæquatè cum actione, quæ denominatur conformis iuri actiuo: ſiquidem talis actio externa eſt indifferens ad hoc, vt habeat, vel non habeat honeſtatem conformitatis cum iure actiuo, vt efficaciter probatur in argumento, quod ſoluimus. Sed nego honeſtatem actionis conformis iuri actiuo partialiter identificari cum ipſo iure actiuo, ſiquidem identificatur cum relatione conformitatis cum iure actiuo, quæ relatio diſtinguitur à iure actiuo, vt explicatum eſt.

21. Addo in ſententia, quæ dicit relationem identificari cum fundamento, & termino, difficilè ſaluari, quo pacto qui amat honeſtatem ponendi actionem conformem iuri actiuo, eo ipſo non amet ipſum ius actiuum. Ratio eſt, quia qui amat honeſtatem ponendi actionem conformem iuri actiuo, non amat ſolùm aliquid indifferens ad habendam, vel nõ habendã hanc honeſtatem; ſed actio conformis iuri, prout diſtincta à iure actiuo, eſt indifferens ad habendam, vel non habendam honeſtatem conformitatis cum iure actiuo, & conſtituitur habens talem honeſtatem conformitatis partialiter per ipſum ius actiuum; ergo qui amat honeſtatem ponendi actionem conformem iuri, non ſolum amat actionem, ſed etiam amat ipſum ius actiuum, adeoque ius actiuum eſt obiectum formale partiale iuſtitiæ. Hinc ſequitur vlterius, quod quia pœna per ſe ipſam eſt indifferens ad hoc, vt ſit proportionata, vel improportionata culpæ, adeoque vt ſit iuſta, vel iniuſta, conſtituitur autem proportionata per ipſam culpam; qui per iuſtitiam vindicatiuam amat pœnam vt iuſtam, & vt proportionatam culpæ, non ſolum amat pęnam, ſed etiam ipſam culpam. Si enim amaret ſolam pœnam, prout contradiſtinguitur à culpa, amaret ipſam pęnam ſolum inquantum eſt indifferens ad hoc, vt ſit proportionata, vel improportionata culpæ, quod eſt abſurdum.

22. Dices: poſito, quod ſupponatur culpa homicidij, vel furti ex. gra. pœna *ſuſpendij* non eſt amplius indifferens ad habendam, vel non habendam honeſtatem proportionis cum culpa: ergo ſuppoſita culpa, qui amat honeſtatem ponendi pœnam proportionatam culpæ, amat ſolum pœnam præſupponentem ipſam culpam, culpam autem non amat, ſed purè præſupponit.

23. Sed contra: nam *ſuſpendium* ex. gra. ſecundum ſe eſt indifferens ad hoc, vt ſupponat, vel non ſupponat culpam homicidij, vel furti; ſed ſuſpendium habet honeſtatem iuſtitiæ, & proportionis cum culpa ſolum inquantum præſupponit culpam; ergo ſuſpendium eſt indifferens ad habendam, vel non habendam honeſtatem proportionis cum culpa, & conſtituitur formaliter habens hanc honeſtatem per ipſam præſuppoſitionem culpæ; ſed qui amat honeſtatem ſuſpendij non amat ſolum aliquid indifferens ad habendam, vel non habendam talem honeſtatem, ſed amat etiam id, per quod ſuſpendium conſtituitur iuſtum, & habens talem honeſtatem; ergo qui per iuſtitiam vindicatiuam amat honeſtatem ſuſpendij, non ſolum amat ſuſpendium, ſed etiam ſuppoſitionem culpæ: ſed per aduerſarios ſuppoſitio culpę ſupra ſuſpendium non addit aliquam relationem diſtinctam, ſed ſolum addit ipſam culpam; ergo qui amat honeſtatem ſuſpendij, non ſolum amat ſuſpendium, ſed etiam ipſam culpam, quod eſt abſurdum. At in mea ſententia de relatione, quam explicaui queſt. 54. logicæ, cum ſuſpendium conſtituatur honeſtum per hoc, quod ſupponat culpam; talis autem ſuppoſitio ſit relatio diſtincta à ſuſpendio, & à culpa; qui amat honeſtatem ſuſpendij amat ſolum honeſtatem contradiſtinctam à culpa, ac non amat ipſam culpam. Videri poteſt Cardinalis de Lugo de Pœnitentia diſp. 2. ſect. 3. num. 36.

QVÆ-

QVÆSTIO CLIX.

Vtrum ius benè diuidatur in naturale, & poſitiuum?

S. Thom. quæſt. 57. art. 2.

1. VIdetur non benè diuidi. Ius enim diuinum neque eſt naturale, cum quoad multa ſit ſupra naturam, neque eſt poſitiuum, cum non ſit poſitum ab hominibus, prout requiritur ad ius poſitiuum: ergo diuiſio iuris in naturale, & poſitiuum non eſt adæquata, ac proindè non eſt bona.

2. Reſpondeo ex Ariſtotele 5. ethic. cap. 7. quem ſequuntur omnes, ius diuidi in naturale, ac legitimum, ſiue poſitiuum. Ius naturale eſt, quod quia pendet ex ipſa natura rerum, non autem ex decreto, vel opinione hominum, vbique gentium habet eamdem vim, ideoque eſt vbique ſeruandum. Ex. gra. eſt ius naturale, vt neminem lædamus; vt depoſitum reddamus &c. Quod enim hæc ſint facienda, pendet ex ipſa natura, non autem ex decreto, vel opinione hominum, ideoque vbique gentium homines habent ius actiuum, ne lædantur ſine cauſa, vt depoſitum reddatur &c. & vbique tenentur neminem lædere, depoſitum reddere &c. Ius legitimum, ſeu poſitiuum eſt, quod quia non pendet ex ipſa natura, ſed ex decreto, & opinione hominum, non vbique, neque ſemper habet eandem vim, nec eſt vbique ſeruandum, imò tale eſt, vt antequam aliquid ſtatuatur, nihil referat, an operemur vno, vel alio modo; poſtquam verò fuerit ſtatutum, referat. Tria exempla iuris poſitiui affert Ariſtoteles. Primum eſt. Apud Lacedæmonios lata fuit lex, vt captiui redimerentur vna mina, ſeu libra argenti. Poſita hac lege, Lacedæmones tenebantur redimere captiuos vna mina, ſed hæc obligatio non fundabatur in ipſa natura, ſed in decreto Lacedæmonum, ideoque apud alias gentes non dabatur talis obligatio. Secundum exemplum eſt Thebæorum in Ægypto, qui ſtatuerunt, vt Dijs ſacrificaretur vna capra, non autem duæ oues. Tertium exemplum eſt amphibolitarum, qui ſtatuerunt diuinos honores Braſidæ Imperatori Lacedæmonio, qui in bello fortiſſimè pugnans occubuerat. Sunt autem de iure poſitiuo, quæ publicis decretis ſtatuuntur.

Verum, quia ex dictis quæſt. 155. ius ſumitur tripliciter: primò pro iure actiuo: ſecundò pro ipſa lege: tertiò pro iure paſſiuo, inductione exemplorum probandum eſt Ius in omnibus iſtis tribus acceptionibus diuidi in naturale, & poſitiuum.

3. Primo pater ex natura rei habet poteſtatem gubernandi filios, eiſque præcipiendi in bonum ipſorum filiorum; ſed hæc poteſtas eſt quoddam ius actiuum ſaltem imperfectæ iuriſdictionis: ergo datur aliquod ius actiuum naturale ſaltem imperfectæ iuriſdictionis. Reges, Principes, Magiſtratus &c. poteſtatem iuriſdictionis obligandi ſubditos in bonum ſubditorum habent, non ex ipſa natura rei, ſed ex libera Dei, vel hominum voluntate, & electione, qua conſtituuntur: ergo ius iuriſdictionis, quod datur in Regibus, ac Magiſtratibus &c. non eſt naturale, ſed poſitiuum. Proportionaliter vnuſquiſq; in fauorem proprium habet poteſtatem obligandi alios, ne ſibi auferant vitam, vel famam, ne ſe mutilent, ne impediant à motu membrorum, à ſumendo cibo, & potu &c. ſed hæc poteſtas obligandi alterum in fauorem obligantis eſt ius proprietatis: ergo datur ad hæc ius naturale proprietatis. Dominus agri habet poteſtatem obligandi alios, ne tranſeant per ſuum agrum &c. ſed hanc poteſtatem non habet ex natura rei, ſed ex libera voluntate hominum, qui diuiſerunt agros, & alias res corporeas: ergo dominus agri habet ius proprietatis, non naturale, ſed poſitiuum in ſuum agrum: ergo ius actiuum, tùm proprietatis, tùm iuriſdictionis diuiditur in naturale, & poſitiuum.

4. Secundò ex ipſa natura rerum, & obiectorum datur lex obligans homines ad colendum Deum, ad non blaſphemandum, non peierandum, ad honorandos parentes, ad non committenda homicidia, adulteria, furta &c. ſed lex obligans ex ipſa natura rerum, & obiectorum, eſt ius naturale: ergo &c. Rurſus leges obligantes ad audiendum ſacrum in die feſto, ad comedendas carnes tempore quadrageſimæ &c. obligant, non ex ipſa natura rerum, ſed ex libera voluntate hominum; ergo ſpectant ad ius, non naturale, ſed poſitiuum, ac proindè ius, in quantum ſumitur pro lege, diuiditur in naturale, & poſitiuum.

5. Tertiò quædam dicuntur legaliter iuſta, quia ſunt æqualia, & conformia legi, ſeu iuri naturali: quædam dicuntur legaliter iuſta, quia ſunt æqualia, & conformia legi poſitiuæ: ſed quæ ſunt legaliter iuſta, quia ſunt æqualia, & conformia legi naturali, ſunt iuſta naturalia: quæ ſunt legaliter iuſta, quia ſunt conformia, & æqualia legi poſitiuæ, ſunt iuſta poſitiuè; ergo etiam ius paſſiuum, in quantum ſumitur pro legaliter iuſto, diuiditur in naturale, & poſitiuum. In hoc ſenſu qui colit Deum, & honorat parentes, & obſeruat alias leges naturales exequitur ius, ſeu legaliter iuſtum naturale: qui audit ſacrum diebus feſtis exequitur ius, ſeu legaliter iuſtum poſitiuum. Proportionaliter qui dat alteri id, quod debet iure ſtricto naturali, exequitur ius paſſiuum, ſeu iuſtum naturale: qui dat quod debet iure ſtricto poſitiuo, exequitur iuſtum poſitiuum. Rurſus iuſtum naturale dicitur, quod ex natura rei eſt æquale illi, quod debetur iure ſtricto: iuſtum poſitiuum dicitur, quod non ex natura

rei, ſed ex libera hominum inſtitutione eſt æquale ei, quod debetur iure ſtricto: ex. gra. ſi quis debet modium frumenti, & dat modium frumenti, dat iuſtum, & æquale naturaliter: at qui debet modium frumenti, & dat pecuniam, quæ non ex natura rei, ſed ex libera hominum inſtitutione eſt æqualis modio frumenti, dat iuſtum, non naturaliter, ſed poſitiuè.

6. Infertur primo, quid ſit ius naturale, quid poſitiuum. Ius naturale eſt, quod oritur ex ipſa natura rerum, ſiaut poſita natura rerum, naturaliter reſultet. Ius poſitiuum eſt, quod non oritur ex natura rerum, ſed ex libera voluntate Dei, vel creaturarum rationalium.

7. Infertur ſecundo, quod ea, quæ prohibentur lege naturali, non ſunt indifferentia ad hoc, vt prohibeantur, vel non prohibeantur, ſed exigunt prohiberi. E conuerſo quæ prohibentur lege poſitiua, ſunt indifferentia ad hoc, vt prohibeantur, vel non prohibeantur. Ratio eſt, quia lex naturalis prohibens aliquod obiectum naturaliter reſultat ex natura talis obiecti; ſed ſi obiectum ex natura ſua eſſet indifferens, vt prohiberetur, vel non prohiberetur, prohibitio non reſultaret naturaliter ex natura obiecti, ſed ex libera voluntate prohibentis: ergo obiectum, quod prohibetur lege naturali, non eſt indifferens, ſed exigit prohiberi. E conuerſo lex purè poſitiua prohibens obiectum non reſultat ex natura obiecti, ſed ponitur ex libera voluntate prohibentis; ſed ſi obiectum non eſſet indifferens, ſed exigeret prohiberi, prohibitio reſultaret ex natura obiecti: ergo &c. Ex proportionali ratione quæ præcipiuntur lege naturali, non ſunt indifferentia, ſed exigunt præcipi: quæ præcipiuntur lege purè poſitiua, ſunt indifferentia. Dixi, quæ prohibentur lege purè poſitiua eſſe indifferentia; nam aliquando lege poſitiua prohibentur noua prohibitione, quæ iam prohibita ſunt lege naturali, ex. gra. homicidia, furta &c. quæ proindè non ſunt indifferentia.

8. Infertur tertiò, quæ prohibentur lege naturali eſſe intrinſecè mala: quæ prohibentur lege purè poſitiua, non eſſe intrinſecè mala. Ratio eſt, quia intrinſecè malum dicitur, quod non eſt indifferens, ſed exigit prohiberi: quæ autem ſunt indifferentia, non ſunt intrinſecè mala: ſed ex dictis quæ prohibentur lege naturali non ſunt indifferentia, ſed exigunt prohiberi; quæ prohibentur lege poſitiua ſunt indifferentia: ergo &c. Proportionaliter quæ præcipiuntur lege naturali ſunt bona intrinſecè, & moraliter neceſſaria, vt fiant: quæ præcipiuntur lege poſitiua, non ſunt intrinſecè moraliter neceſſaria, vt fiant.

9. Infertur quarto, quod quæ prohibentur lege naturali, ideo prohibentur, quia ante prohibitionem ſunt intrinſecè mala, vt fiant, non ideo ſunt primò mala, vt fiant, quia ſunt prohibita. At quæ prohibentur lege purè poſitiua, non ideo prohibentur, quia antecedenter ſint intrinſecè mala, vt fiant, cum potius ſint intrinſecè indifferentia, ſed ideo ſunt primo mala, vt fiant, quia ſunt prohibita. Probatur: nam quæ non ſunt indifferentia, ſed antecedenter ad prohibitionem exigunt prohiberi, antecedenter ad prohibitionem ſunt intrinſecè mala, vt fiant, & ideo prohibentur, quia ſunt intrinſecè mala, ac proindè non ideo ſunt primo mala, vt fiant, quia ſunt prohibita; ſed quæ prohibentur lege naturali non ſunt indifferentia, ſed exigunt prohiberi: ergo &c. At quæ ſunt indifferentia, vt prohibeantur, vel non prohibeantur, antecedenter ad prohibitionem non ſunt intrinſecè mala, vt fiant, ſed ideo primo ſunt mala, vt fiant, quia ſunt prohibita; ſed quæ prohibentur lege purè poſitiua, ſunt indifferentia: ergo &c.

10. Infertur quinto, quod licèt quæ prohibentur lege naturali, antecedentèr ſint intrinſecè mala malitia, qua exigunt prohiberi, tamen per hoc ipſum, quod prohibeantur, acquirunt nouam malitiam moralem, quæ ſola eſt inhoneſtas formalis, cum illa alia antecedens ſit inhoneſtas ſolùm fundamentalis, vt dixi quæſt. 18. de actibus humanis.

11. Ad argumentum in contrarium: ius diuinum, in quantum præcipit, ac prohibet ea, quæ non ſunt indifferentia, ſed naturalitèr exigunt præcipi, ac prohiberi, eſt ius naturale; in quantum prohibet, ac præcipit quædam indifferentia, eſt ius poſitiuum; ſiquidem ad ius poſitiuum non requiritur, vt ſit poſitum ab hominibus, ſed ſufficit, vt ſit liberè poſitum vel à creaturis, vel à Deo, dummodo præcipiat, ac prohibeat indifferentia. Vt igitur aduertit Sanctus Thomas 2.2. quæſt. 57. artic. 2. ad 3. ius diuinum dicitur, quod eſt promulgatum à Deo, ac diuiditur in naturale, quo præcipiuntur, ac prohibentur, quæ non ſunt indifferentia, ſed exigunt prohiberi, vel præcipi, & in poſitiuum, quo præcipiuntur, vel prohibentur indifferentia. Ex. gra. ius diuinum, quo Deus præcepit Iudæis, ne comederent carnes porcinas, fuit merè poſitiuum, ſicut de facto eſt merè poſitiuum ius, quo præcepit Chriſtianis, ne offerant aliud ſacrificium, quam Euchariſticum. Hinc ſequitur ius diuinum eſſe genus ad ius naturale. Ratio eſt, quia omne ius naturale eſt ſimùl diuinum, at non omne ius diuinum eſt etiam naturale, cum aliquod ius diuinum non ſit iuxta, ſed ſupra exigentiam naturæ.

QVÆ

QVÆSTIO CLX.

Vtrum ius naturale poſſit mutari, abrogari, diſpenſari, vel per epicheiam corrigi?

1. PRimò videtur ius naturale poſſe mutari. Multa enim, quæ erant de iure naturæ, mutata ſunt per ius poſitiuum; ergo, &c. Probatur antecedens: nam de iure naturæ eſt, vt res ſint communes; vt omnes homines ſint liberi; vt nemo acquirat dominium rei alienæ, inuito domino; vt per conſenſum mutuum maris, ac fœminæ fiat matrimonium; vt vnuſquiſque poſſit liberè diſponere de re ſua per teſtamentum, vel donationem; ſed omnia hæc iura mutata, vel limitata fuerunt per leges poſitiuas de diuiſione dominiorum, de ſeruitute, de præſcriptione, de inualiditate matrimonij celebrati abſque præſentia Parochi, ac teſtium, ac de inualiditate teſtamenti non ſolemnis: ergo, &c.

2. Secundò videtur Deus poſſe ſaltem de potentia abſoluta diſpenſare in lege naturæ, imò illam totalitèr abrogare. Præcepta enim de non occidendo innocente; de non adulterando, vel fornicando; de non exigendis vſuris; de non furando; de non ducendis pluribus vxoribus, ſunt naturalia; ſed Deus diſpenſauit in præcepto homicidij Geneſ. 17. præcipiens Abrahamo, vt interficeret filium innocentem: in præcepto adulterij, vel fornicationis, Oſeæ 1. præcipiens ipſi Oſeæ, vt ingrederetur ad mulierem fornicariam; in præcepto furti Exodi 12. præcipiens Iudæis, vt mutuata Ægyptiorum vaſa aurea, & argentea, veſteſque pretioſas ſubriperent; in præcepto fœnerandi, permittens Iudæis, vt fœnerarentur alienigenis; in præcepto prohibente poligamiam, permittens Abrahamo, alijſque Patriarchis, vt ducerent plures vxores: ergo, &c. Quia verò videtur eadem ratio iſtorum præceptorum naturalium, ac aliorum, videtur, quod Deus potuerit diſpenſare in omnibus præceptis naturalibus, imò totam legem naturalem penitùs abrogare.

3. Tertiò videtur, quod etiam Principes humani, ac præſertim Summus Pontifex poſſint diſpenſare in aliquibus præceptis naturalibus. Summus enim Pontifex poteſt diſpenſare in votis, ac iuramentis; in matrimonio inter fratrem, & ſororem; in reſidentia Epiſcoporum; poteſt etiam diſſoluere matrimonium ratum, non conſummatum; ſed præcepta de indiſſolubilitate matrimonij rati, de reſidentia Epiſcoporum, de implendis votis, iuramentis &c. ſunt naturalia: ergo, &c.

4. Quarto videtur lex naturalis poſſe per Epicheiam in caſibus particularibus corrigi, ſicut lex poſitiua. Correctio enim legis per Epicheiam conſiſtit in hoc, vt lex generalis in aliquo caſu ſingulari, in quo deficit propter quaſdam circumſtantias, trahatur in partem contrariam; ſed quædam præcepta naturalia generalia deficiunt in quibuſdam caſibus ſingularibus, ac debent trahi in partem contrariam: ergo, &c. Probatur minor. Lex enim naturalis de reddendo depoſito eſt generalis, & tamen ſi quis repoſcat depoſitum, vt eo vtatur contra patriam, corrigimus legem, ac ſtatuimus tunc depoſitum non eſſe reddendum. Lex non reuelandi quod accepimus ſub ſecreto, eſt naturalis, & tamen, ſi ſecretum vergat in damnum Reipublicæ, corrigimus legem, ac ſtatuimus ſecretum eſſe reuelandum. Lex prohibens matrimonia fratrum cum ſororibus eſt naturalis, & tamen ſi talia matrimonia ſint neceſſaria ad conſeruationem generis humani, ſicut contigit initio mundi, corrigimus legem, ac ſtatuimus talia matrimonia fuiſſe contrahenda; ergo.

5. Reſpondeo plures poſſe fieri quæſtiones. Prima eſt, vtrùm ius actiuum naturale poſſit mutari, ita vt qui habet ius naturale ad aliquid, amittat tale ius?

6. Dicendum primò. Multa iura naturalia poſſumus amittere ex eo, quod illis priuemur lege poſitiua, vel ex eo, quod ijs liberè renunciemus.

7. Probatur primò à poſteriori. Nam vnuſquiſque à natura habet ius ad hoc, vt ſit liber, & non ſeruus, & tamen qui capiuntur, & ſeruantur in bello iuſto, lege gentium priuantur iure libertatis, & rediguntur in ſeruitutem cum filijs, qui ex ipſis naſcuntur tempore ſeruitutis. Poteſt etiam aliquis liberè ſe dare, & vendere alteri in ſeruum, & ſic donatione, vel venditione priuare ſe ipſum iure libertatis. Vnuſquiſque habet ius naturale ad ducendam vxorem, & tamen religioſi, & qui ſuſcipiunt ſacros ordines, per votum caſtitatis ita priuant ſe hoc iure, vt neque licitè, neque validè poſſint ducere vxorem. Vnuſquiſque habet ius naturale acquirendi dominium eorum, quod ijs donantur, & tamen religioſi per votū paupertatis renunciant huic iuri. Pater habet ius naturale educandi filios, & tamen poteſt à Principibus, vel Magiſtratibus, iuſtis de cauſis priuari hoc iure: ergo, &c.

8. Probatur ſecundò à priori. Nam licet natura dederit ſingulis ſua priuata iura, tamen communitati, cuius bonum præferri debet bono ſingulorum, dedit ius altius: ergo non eſt mirum, quod communitas, & Principes, ac Magiſtratus, poteſtate accepta à communitate, poſſint diſponere de pluribus iuribus naturalibus priuatorum, eaque iura reſtringere, prout expedit ad bonum commune, & ad bonum priuatum ipſorum. Rurſus natura ita dedit ſin-

gulis ſua iura in fauorem proprium ipſorum, vt ipſis in fauorem ſimilitèr proprium dederit altius ius reflexum ad diſponendum de quibuſdam iuribus naturalibus, illiſque renunciandum: ergo non eſt mirùm, quod poſſimus per renunciationem priuare nos aliquibus iuribus naturalibus, præſertim cum talis renunciatio conducit ad conſequenda bona maiora. Ex. gra. poteſt vnuſquiſque per votum ſolemne caſtitatis priuare ſe iure naturali ad contrahendum matrimonium, vt conſequatur maius bonum virginitatis, vel cœlibatus. Poteſt per votum paupertatis priuare ſe iure naturali acquirendi dominium bonorum externorum, vt conſequatur maius bonum vacandi ſibi, ac Deo, ſine vlla ſollicitudine rerum temporalium.

9. Dicendum ſecundò: dantur aliqua iura naturalia, quibus non poſſumus priuari, neque per legem poſitiuam humanam, neque per voluntariam renunciationem.

Probatur: nam eatenus poſſumus priuari aliquibus iuribus naturalibus, illiſque validè renunciare, quatenus ſpectat ad bonum commune, vel ad bonum priuatum, vt poſſimus illis priuari, vel auctoritate publica, vel à nobis ipſis per renunciationem; ſed ad bonum tùm commune, tùm priuatum ſpectat, vt nemo poſſit priuari quibuſdam alijs iuribus naturalibus: ergo, &c. Probatur minor: nam vnuſquiſque habet ius naturale, ne innocens occidatur, mutiletur, &c. Ad bonum autem tùm commune, tùm priuatum ſpectat, vt innocens nunquam poſſit priuari hoc iure. Maritus habet ius, ne vxor det corpus ſuum alteri, & ſimile ius habet vxor in virum. Spectat autem ad bonum commune, vt coniuges, dum viuunt, non poſſint neque per publicam auctoritatem, neque per renunciationem priuatam ſpoliari hoc iure, ex proportionali ratione, ex qua ſpectat ad bonum commune, vt vinculum matrimonij conſummati non poſſit vlla humana auctoritate diſſolui. Si verò quæratur, quibus iuribus naturalibus poſſimus priuari, dicendum, hoc eſſe examinandum, cum agitur de particularibus materijs.

10. Addo, quod licet iſtis iuribus non poſſit homo priuari vlla humana auctoritate, poteſt tamen priuari auctoritate Dei, qui eſt ſupremus dominus vitæ, & mortis, atque omnium iurium. Ex. gra. Deus præcipiens Abrahæ, vt occideret Iſaac innocentem, priuauit Iſaac iure naturali, quod hebebat, ne occideretur à patre, & in lege veteri permittens viris, vt ducerent plures vxores, priuauit vxores iure naturali, quod habebant ad hoc, ne ipſarum mariti ducerent alias vxores.

11. Secunda quæſtio eſt, vtrùm ius paſſiuum naturale poſſit ita mutari, vt quæ naturalitèr ſunt iuſta, poſſint per legem poſitiuam mutari in non iuſta, & quæ naturalitèr ſunt iniuſta poſſint per legem poſitiuam mutari in non iniuſta?

12. Reſpondeo affirmatiuè. Probatur: nam eſt conforme iuri actiuo naturali, adeoque eſt naturalitèr iuſtum, vt vnuſquiſque ſinatur ducere vxorem: eſt contra ius actiuum naturale, adeoque naturalitèr iniuſtum, vt aliquis prohibeatur ducere vxorem: & tamen quia religioſi, & qui ſunt in ſacris ordinibus conſtituti, poſt votum caſtitatis emiſſum, lege eccleſiaſtica priuati ſunt iure actiuo naturali ducendi vxorem, & eccleſia acquiſiuit ius actiuum ad hoc, vt non ducant vxorem, non eſt amplius iuſtum, ſed eſt iniuſtum, vt religioſi, & in ſacris ordinibus conſtituti permittantur ducere vxorem. Ratio eſt, quia ius, ſeu iuſtum paſſiuum dicitur, quod eſt conforme iuri actiuo: ſed vt probatum eſt concluſione prima quædam iura actiua naturalia poſſunt mutari: ergo, &c.

13. Tertia quæſtio eſt, vtrùm ius naturale, in quantum ſumitur pro lege naturali, poſſit mutari?

Reſpondeo duplicitèr poſſe aliquam legem mutari; primò per puram additionem, per quam remanentibus omnibus legibus, & præceptis antiquis, addantur nouæ leges, & noua præcepta: ſecundò per abrogationem omnium, vel aliquarum legum, & præceptorum.

14. Certum eſt primò, vt cum Sancto Thoma 1.2. quæſt. 94. artic. 5. docent omnes, legem naturalem poſſe mutari, & quotidiè mutari de facto per puram additionem, per quam remanentibus omnibus legibus, & præceptis naturalibus, addantur leges, & præcepta poſitiua, quibus præcipiuntur, & prohibentur aliqua, quæ lege naturali neque præcipiuntur, neque prohibentur. Ratio eſt, quia ipſa lex naturalis dat hominibus poteſtatem conueniendi in vnam ſocietatem perfectam, & addendi legibus naturalibus leges poſitiuas vtiles ad melius, & facilius obſeruandas ipſas leges naturales; imò lex naturalis obligat ſingulos ad obtemperandum legibus poſitiuis auctoritate publica ſancitis: ergo cum ipſa lex naturalis det hominibus poteſtatem ſuperaddendi leges poſitiuas, & obliget ad ipſas obſeruandas, lex naturalis poteſt mutari per puram additionem legum poſitiuarum.

15. Certum eſt ſecundo ex Ariſtotele 5. Ethicorum, cap. 6. & ex S. Thoma 2. 2. quæſt. 57. artic. 2. ad 1. aliquas leges naturales poſſe mutari ex parte materiæ, & conſequentèr quoad obligationem, ita vt licet per ſe, & plerumque obligent, per accidens in aliquo caſu rarò propter aliquod impedimentum non obligent. Ex. gr. lex naturalis reddendi depoſitum domino petenti, per ſe, & plerumque obligat, & ſi dominus depoſitum repetens non poſſet ponere impedimentum, ex parte ſua ſemper obligaret. Sed

quia

quia dominus poteſt ponere impedimentum, puta ſi repetat depoſitum, vt eo vtatur contra patriam, ideò per accidens, & propter impedimentum poteſt aliquando non obligare. Confirmatur: nam ex cauſis naturalibus aliquæ nunquam, ne per accidens quidem poſſunt impediri à producendis ſuis effectibus: ex: gr: Sol nunquam poteſt impediri à ſuo motu. Aliæ per accidens poſſunt impediri à ſuis effectibus. Ex: gr: homo, licèt naturalitèr generet hominem, poteſt per accidens impediri à generando homine, & determinari ad generandum monſtrum: ergo proportionalitèr ex legibus naturalibus aliquæ nunquam poſſunt impediri à ſuo effectu obligandi, aliquæ poſſunt impediri per accidens.

16. Supereſt igitur quęſtio celebris, vtrùm lex naturalis poſſit ſaltem de potentia abſoluta Dei mutari per abrogationem omnium, aut aliquorum præceptorum, vel per diſpenſationem ex parte relaxari, vel per Epicheiam corrigi.

17. Plures ſunt ſententiæ. Prima Ochami, Gerſonis, Antonij de Corduba, & Andreæ de Caſtro nouo, quos referunt Suarius lib. 2. de legibus cap. 15., & Vaſquez 1. 2. diſput. 179. cap. 2. docet Deum poſſe diſpenſare in omnibus præceptis naturalibus, imò illa totalitèr abrogare, & contrarium præcipere; adeoque concedit Ocham, potuiſſe, Deum præcipere odium ipſius Dei, & tunc tale odium futurum honeſtum, & meritorium. Antonius verò de Corduba admittit vt probabile, Deum poſſe diſpenſare etiam in præcepto non operandi contra conſcientiam, ac poſita tali diſpenſatione, operari contra conſcientiam non fore peccatum.

18. Secunda ſententia Sancti Bonauenturæ in 1. diſtinct. 47. quæſt. 4 docet Deum non poſſe diſpenſare in tribus primis præceptis primæ tabulæ, quæ ſpectant ad Deum, ſed poſſe diſpenſare in reliquis ſeptem præceptis ſecundæ tabulæ, quæ ſpectant ad proximum. Idem docet Scotus in 3. diſtinct. 47. quæſt. 1. & Gabriel eadem diſtinct. quæſt. 1. artic. 2. niſi, quod Scotus dubitat, an poſſit Deus etiam diſpenſare in præcepto affirmatiuo primæ tabulæ de ſanctificatione Sabbati, quatenus eſt præceptum naturale colendi Deum.

19. Tertia ſententia Durandi in 1., & Maioris in 2. diſtinct. 17. quæſt. 10. docet omnia præcepta naturalia negatiua eſſe indiſpenſabilia, excepto præcepto non occidendi, quod in aliquo ſenſu eſt diſpenſabile. De præceptis affirmatiuis Maior aſſerit vniuerſim eſſe diſpenſabilia. Durandus autem in 1. diſtinct. 47. quæſt. 4. vtitur diſtinctione, ac docet, præcepta affirmatiua ſpectantia ad Deum eſſe indiſpenſabilia; præcepta affirmatiua ſpectantia ad proximum eſſe diſpenſabilia.

20. Quarta ſententia Soti lib. 2. de Iuſtitia, quæſt. 4. artic. 8. quem ſequuntur plures Thomiſtæ, docet, nulla præcepta decalogi diſpenſari poſſe, ſed aliqua præcepta naturalia, quæ neque implicitè continentur in decalogo, cuiuſmodi ſunt præcepta de reddendo depoſito, de non ducendis pluribus vxoribus, poſſe diſpenſari.

21. Quinta ſententia plurium Canoniſtarum, ac Iuriſtarum, quos refert, & ſequitur Sanchez lib. 8. de Matrim. diſp. 6. docet etiam humanam poteſtatem poſſe diſpenſare in quibuſdam præceptis naturalibus minus præcipuis.

22. Sexta ſatis communis docet poſſe aliqua præcepta legis naturalis per Epicheiam corrigi in aliquo caſu particulari. Aliqui ex auctoribus huius ſententiæ, quos refert Suarius lib. 2. de Legibus cap. 16. docent hanc Epicheiam, ſeu correctionem à ſolo Deo fieri poſſe. At Caietanus 2. 2. diſput. 120. artic. 5., & alij apud eumdem Suarium docent poſſe aliquando talem Epicheiam fieri etiam ab homine, puta à Summo Pontifice, vel alio, qui talem poteſtatem à Deo acceperit.

23. Septima demùm ſententia docet vniuerſalitèr legem naturalem quoad nullum ipſius præceptum poſſe abrogari, vel diſpenſari, vel per veram Epicheiam corrigi, ſed ſolum poſſe aliquando mutari quoad materiam, & explicari, in quo ſenſu ſit intelligenda. Hanc ſententiam, pluribus auctoribus relatis, docent Suarius lib. 2. de Legibus, cap. 33 & tribus ſequentibus, & Vaſquez 1. 2. diſp. 176. cap. 1., & diſput. 179. cap. 2., & hanc ſententiam exiſtimo veram.

24. Dicendum igitur primò contra primas quinque ſententias: nullum præceptum naturale, remanente eadem materia, poteſt per vllam potentiam abſolutam Dei abrogari, vel per diſpenſationem ex parte relaxari; poteſt tamen non ſolùm diuina, ſed etiam humana auctoritate mutari materia quorumdam præceptorum, qua mutatione facta, præceptum non obligat, quia circa talem materiam, vt veſtitam talibus circumſtantijs, nullum datur præceptum naturale.

25. Probatur prima pars concluſionis. Vt cum dictum eſt quæſt. 159., quæ prohibentur per præcepta negatiua legis naturalis ſunt intrinſecè mala, ita vt non poſſint non prohiberi: ergo remanente materia, & obiecto, propter quæ habent malitiam intrinſecam, non poſſunt non eſſe prohibita, adeoque prohibitio non poteſt abrogari, nec per diſpenſationem relaxari. Rurſus quæ præcipiuntur præceptis affirmatiuis legis naturalis talia ſunt, vt eorum omiſſio pro circumſtantijs, pro quibus naturalitèr præcipiuntur, ſit intrinſecè mala: ergo præceptum pro talibus circumſtantijs non poteſt abrogari, nec relaxari.

26. Confirmatur: nam quæ per legem naturalem prohibentur, vel præcipiuntur, ſunt ita intrinſecè decentia, vel dedecentia, vt ex tali decentia, ac dedecentia naturale lumen rationis inferat tanquam conſequen-

tiam

tiam neceſſariam, illa eſſe præcepta, vel prohibita: ergo ſtante materia, & obiecto intrinſecè decente, vel dedecente, non poſſunt non eſſe prohibita, vel præcepta. Ex oppoſita ratione præcepta non naturalia, ſed poſitiua, poſſunt abrogari, vel per diſpenſationem relaxari, cum verſentur circa obiecta indifferentia ad hoc, vt prohibeantur, vel non prohibeantur, præcipiantur, vel non præcipiantur.

27. Probatur iam ſecunda pars concluſionis. Nam licet aliqua præcepta negatiua verſentur circa obiectum, & materiam principalem indecentem inuariabiliter, præſcindendo à circumſtantijs, tamen alia præcepta naturalia verſantur circa materiam principalem, quæ non eſt indecens, præſcindendo à circumſtantijs, ſed ſolùm propter circumſtantias, ideoque non prohibent tale obiectum, ac talem materiam vtcumque, ſed ſolùm pro certis circumſtantijs: ergo licèt, ſi remaneat obiectum, & materia principalis priorum præceptorum, propter nullam mutationem circumſtantiarum poſſit euadere licita, tamen etiamſi remaneat materia principalis ſecundorum præceptorum, poteſt euadere licita propter mutationem circumſtantiarum. Probatur, & explicatur, antecedens. Præcepta non habendi odio Deum, non peierandi, non blaſphemandi, verſantur circa materiam principalem indecentem, præſcindendo à circumſtantiis, ideoque per nullam mutationem circumſtantiarum odiũ Dei, periuria, blaſphemiæ, &c. poſſunt eſſe licita. E conuerſò præcepta non furandi, non occidendi, non fornicandi, non adulterandi, non fœnerandi, non ducendi plures vxores, verſantur circa obiectum, & materiam principalem dedecentem propter circumſtantias. Præceptum enim non furandi prohibet ablationem alieni, non permittente domino: ergo ſi Deus, qui eſt ſupremus dominus, permittat, vel præcipiat ablationem alieni, ablatio alieni non cadit ſub præceptum: ſed Deus vt ſupremus dominus permiſit, ac præcepit Iudæis, vt ſurriperent vaſa Ægyptiorum, & permiſit, vt per vſuras auferrent pecunias alienigenarum: ergo ita mutauit materiam, vt ablatio vaſorum, & vſurarum non caderet ſub naturale præceptum furti, quod præceptum ſolùm prohibet ablationem alieni, inuitò domino, quæ ablatio eſt intrinſecè, & indiſpenſabiliter mala.

28. Præceptum non occidendi innocentem prohibet ſolùm interfectionem factam ſine auctoritate eius, qui eſt dominus vitæ, & mortis; ſed ſi Deus permittat, vel præcipiat interfectionem innocentis, vt præcepit Abrahamo, iam talis interfectio fiet auctoritate eius, qui eſt dominus vitæ, & mortis: ergo non cadet ſub præceptum homicidij, ac proindè occiſio innocentis ſine auctoritate domini eſt intrinſecè mala, ita vt præceptum illam prohibens ſit indiſpenſabile. Præceptum non fornicandi, ac non adulterandi prohibet ingreſſum ad mulierem non ſuam; ſed Deus vt ſupremus dominus corporum poteſt quamcumque mulierem, etiam alienam, facere ſuam cuiuſque, ac de facto præcipiens Oſeæ, vt ingrederetur ad mulierem fornicariam, ſeu meretricem, fecit illam Oſeæ; ergo ità mutauit materiam, vt ingreſſus ad illam mulierem non fuerit fornicatio, neque adulterium, ſed ingreſſus ad ſuam vxorem: ergo fornicatio, & adulterium, hoc eſt ingreſſus ad non ſuam, remanent intrinſecè mala, ita vt non poſſit diſpenſari præceptum non ingrediendi ad mulierem non ſuam. Præceptum non ducendi plures vxores fundatur in hoc, quod non poteſt quis humana auctoritate validè tradere corpus ſuum pluribus: ergo ſi quis humana auctoritate ducat plures vxores, eo ipſo facit contractum ingrediendi ad non ſuam, qui contractus eſt intrinſecè malus. At poteſt quis auctoritate Dei, qui eſt ſupremus dominus, validè tradere corpus ſuum pluribus: ergo accedente diuina auctoritate, poteſt quis ducere plures vxores. Ergo præceptum non ducendi plures vxores, niſi diuina auctoritate poſſit quis illas facere ſuas, prohibet aliquid intrinſecè malum, & eſt indiſpenſabile.

29. Addo, quod materia quorumdam præceptorum naturalium poteſt etiam humana poteſtate mutari, itaut præceptum non obliget. Probatur primo, & explicatur, Quia enim præceptum prohibens furtum, obligat ad non accipiendum alienum, inuito domino, ſi dominus conſentiat, materia mutatur ità, vt poſſit quis etiam clàm accipere alienum, & tamen tunc non diſpenſatur in præcepto prohibente furtum. Quia præceptum naturale fidelitatis, vel iuſtitiæ obligat ad ſeruanda promiſſa, niſi promiſſarius cedat iure ſuo, ſi promiſſarius cedat iure ſuo, ceſſat obligatio fidelitatis, ac iuſtitiæ propter mutationem materiæ, & tamen non diſpenſatur præceptum. Proportionaliter poteſt à Deo, vel à Summo Pontifice vices Dei gerente diſpenſari in voto, ac iuramento, abſque eò quod diſpenſetur in præcepto naturali implendi votum, & iuramentum. Sicut enim promiſſio facta homini obligat ad faciendum id, quod promiſimus homini, niſi promiſſarius cedat iure ſuo, ſic votum, ac iuramentum factum Deo obligat ad faciendum id, quod promiſimus, ac iurauimus, niſi Deus cedat iure ſuo: ergo ſicut homine cedente iure ſuo, mutatur materia, non autem diſpenſatur in præcepto naturali fidelitatis, ac iuſtitiæ, ità Deus, ſi per ſe ipſum, vel per Prælatum Eccleſiæ vices Dei gerentem cedat iure ſuo, mutatur materia, non autem diſpenſatur in præcepto naturali obſeruandi votum, aut iuramentum, quod præceptum obligat ſolùm ad obſeruandum quod promiſimus,

ſimus, aut iurauimus, ſi Deus acceptet, aut iure ſuo non cedat. Præceptum de non diſſoluendo matrimonio rato nihil aliud eſt, quàm impotentia, quàm habet creatura auferendi vinculum, & obligationem ortam ex contractu, qua impotentia ſuppoſita, non poteſt tranſire ad alias nuptias: ergo licet Deus, vt ſupremus dominus poſſit auferre illud vinculum, & communicauerit talem poteſtatem ſummo Pontifici, non diſpenſauit in præcepto naturali non diſſoluendi matrimonium humana tantùm auctoritate. Præceptum reſidentiæ Epiſcoporum, ſi eſt naturale, de quo dubitatur, fundatur in eo, quod hoc ipſum, quod eſt acceptare Epiſcopatum, eſt obligare ſe alicui Eccleſiæ ad gerendam perſonaliter curam illius: ergo ſicut ſi talis Eccleſia poſſet validè cedere iuri ſuo, ac de facto cederet, ceſſaret in Epiſcopo obligatio reſidendi, abſque eo quod diſpenſaretur præceptum, ſic ſummo Pontifice, qui eſt principalis paſtor omnium Eccleſiarum, remittente ius acquiſitum Eccleſiæ ceſſat in Epiſcopo obligatio reſidendi, & tamen non diſpenſatur in præcepto naturali. Demum ſi poteſt Pontifex diſpenſare in matrimonio fratrum cum ſororibus, præceptum prohibens tale matrimonium fundatur in eo, quod fratres, & ſorores non poſſunt validè humana auctoritate extra caſum neceſſitatis ſua corpora mutuo tradere. At hoc non impedit, quominus poſſit Deus vt ſupremus dominus omnium corporum validè tradere corpus fratris ſorori; ergo licet diuina auctoritate communicata ſummo Pontifici frater poſſet tradere corpus ſuum ſorori, tamen præceptum naturale prohibens, ne frater humana auctoritate matrimonium contrahat cum ſorore, remanet indiſpenſabile.

30. Dicendum ſecundo contra ſextam ſententiam: lex naturalis, vt naturalis, non poteſt per propriam Epicheiam corrigi. Probatur: nam propria Epicheia eſt, cum datur lex generalis, & occurrit caſus particularis omiſſus à lege, in quo propter ſpeciales, circumſtantias corrigimus legem, & ſtatuimus faciendum contra legem generalem. Exempli gratia Epicheia eſſet, ſi daretur lex generalis prohibens, ne peregrini aſcenderent muros ciuitatis, & hoſtes inuaderent ciuitatem, itaut periculum eſſet, ne ciuitas caperetur, niſi peregrini aſcenderent muros, vrbemque defenderent. In hoc caſu interpretamur, quod peregrini debent aſcendere muros, & per Epicheiam corrigimus legem generalem. At verò ſi in ipſa lege exprimatur caſus particularis, & ſtatuatur, quid in eo caſu ſit faciendum, tunc lex non corrigitur per Epicheiam, eo pacto, quo lex prohibens, ne peregrini aſcendant muros ciuitatis, excepto caſu, in quo talis aſcenſus ſit neceſſarius ad vrbis defenſionem, occurrente tali caſu, non deberet lex corrigi per Epicheiam. Sed lex naturalis ſcripta eſt in cordibus noſtris cum omnibus exceptionibus, quibus indiget; ergo &c. Probatur minor: ſicut enim per lumen rationis legimus ſcriptum in cordibus, quod depoſitum eſt reddendum, ſic per idem lumen legimus exceptionem, quod depoſitum non eſt reddendum ei, qui velit vti depoſito contra patriam. Sicut legimus legem, quòd ſecretum non eſt reuelandum, ſic legimus exceptionem, quod ſecretum eſt reuelandum in caſu, in quo ex non reuelatione ſecreti ſequeretur damnum Reipublicæ. Sicut legimus legem non contrahendi matrimonium cum ſorore, ſic legimus exceptionem, quod matrimonium cum ſorore eſt contrahendum in caſu, in quo ſit neceſſarium ad conſeruationem generis humani.

31. Dixi in concluſione, quòd lex naturalis, in quantum naturalis, hoc eſt in quantum ſcripta in cordibus, non eſt capax Epicheiæ, quia lex naturalis, in quantum diminutè eſt ſcripta in tabulis, eſt capax Epicheiæ, per quam corrigatur per exceptiones ſcriptas in cordibus, & omiſſas in paginis. Exempli gratia, hæc lex *depoſitum eſt reddendum*, ſcripta in paginis diminutè, & ſine exceptione, corrigenda eſt per exceptionem ſcriptam in cordibus, per quam exceptionem ſtatuitur, quod cum aliquis repoſcit depoſitum in damnum patriæ, non eſt reddendum. Diſparitas legis naturalis à poſitiua patet ex dictis. Nam quia ſæpè lex poſitiua ſcribitur in paginis ſine debitis exceptionibus, corrigenda eſt per exceptiones ſcriptas in cordibus. E conuerſo quia lex naturalis à Deo ſcripta eſt in cordibus cum omnibus debitis exceptionibus, nunquam indiget correctione: ſiquidem nulla exceptio eſt omiſſa.

32. Ad argumenta contraria patet ex dictis.

QVÆSTIO CLXI.

Vtrum ius gentium totalitèr diſtinguatur à iure naturali?

S. Tho. quæſt. 57. art. 3.

1. Videtur ius gentium totalitèr diſtingui à iure naturali. Iſidorus enim lib. 5. etymol. cap. 4. & refertur cap. *ius autem*, diſtinct. 1. diuidit ius in naturale, gentium, & ciuile, eademque diuiſio affertur inſtitutis *de iure naturali gentium, & ciuili*, & communitèr admittitur ab omnibus theologis, ac iuris peritis: ſed diuiſio debet eſſe in membra totaliter diſtincta, & quorum vnum non includatur in alio: ergo &c.

2. Reſpondeo quatuor eſſe præcipuas opiniones. Prima, quam ex iuriſperitis docuit Franciſcus Conanus in commentario iuris ciuilis, lib. 2. cap. 6. & quam ex Theologis ſequitur Vaſquez 1. 2. diſput. 157. cap. 2. docet

docet ius gentium non continere vlla præcepta obligantia, ſed continere ſolum quaſdam permiſſiones rerum vtilium, & conuenientium naturæ rationali in ciuili ſocietate congregatæ, in quibus conuenerunt omnes, vel penè omnes gentes, quales ſunt permiſſiones, vt agri diuidantur, vt legati aliarum gentium admittantur, vt fiant contractus emptionis, & venditionis, vt per bella ſumatur vindicta de iniurijs, vt tempore belli fiant induciæ &c. Iuxta hanc opinionem ius gentium diſtinguitur totaliter à iure naturæ. Ius enim naturæ continet omnia præcepta naturalia obligantia: ius autem gentium continet ſolas permiſſiones non obligantes, in quibus conuenerunt omnes, vel penè omnes gentes.

Hæc opinio reijcitur à Suario lib. 2. de legibus, cap. 18. & poteſt impugnari. Nam communitèr dicitur iure gentium omnes populos obligari ad non violandam immunitatem legatorum, ad non lædendos hoſtes tempore induciarum, ideoque cap. *ius gentium* diſtinct. 1. ex Iſidoro lib. 4. etymolog. cap. 6. inter iura gentium recenſetur legatorum non violandorum religio: ſed iura, quibus omnes populi obligantur ad non violandam immunitatem legatorum, & ad non lædendos hoſtes tempore induciarum, ſunt præcepta obligantia, ac non ſunt meræ permiſſiones: ergo ius gentium continet, non ſolas permiſſiones, ſed etiam præcepta obligantia.

3. Secunda ſententia Suarij lib. 2. de legibus, cap. 19. num. 5. docet ius gentium continere ſolùm præcepta poſitiua communia omnibus gentibus. Iuxta hanc etiam opinionem ius gentium totalitèr diſtinguitur à iure naturali, quod continet ſola præcepta naturalia.

Reijcitur hæc opinio. Nam ex dictis quæſt. 6. præcepta poſitiua ſunt, quæ præcipiunt, vel prohibent actiones intrinſecè indifferentes ad hoc, vt præcipiantur, vel non præcipiantur: ſed præcepta non violandi legatos, non lædendi hoſtes tempore induciarum, ſunt de iure gentium, & tamen prohibent actiones intrinſecè malas, & non indifferentes, vt prohibeantur, vel non prohibeantur: ergo ius gentium non continet ſola præcepta poſitiua.

Reijcitur ſecundo. Nam vix inuenitur vllum præceptum poſitiuum humanum commune omnibus gentibus. Et ratio eſt; quia moralitèr eſt impoſſibile, vt omnes, vel penè omnes gentes conueniant in ſtatuenda lege de re indifferenti.

4. Tertia ſententia communis Iuriſtarum docet ius naturale eſſe, quod aliquo pacto eſt commune omnibus animalibus, etiam brutis, quia ordinat actiones, quas etiam bruta instinctu naturæ cognoſcunt eſſe faciendas, quales ſunt coniunctio maris cum fœmina, quam vocamus matrimonium, filiorum generatio, & educatio &c. ius gentium, eſſe, quod eſt proprium hominum, quia ordinat actiones hominis proprias, ex. gr. ſpectantes ad religionem in Deum, pietatem in parentes &c. quas actiones ſoli homines lumine rationis cognoſcunt eſſe faciendas, ideoque in eo omnes gentes humanæ conuenerunt.

5. Hanc ſententiam ſatis expreſsè docuit ius ciuile. ff. enim de iuſtitia, & iure §. *Cuius ſtudij* ex Vlpiano dicitur: *ius naturale eſt, quod natura omnia animalia docuit. Nam ius iſtud non humani generis proprium, ſed omnium animalium, quæ in terra, marique verſantur, auium quoque commune eſt. Hinc deſcendit maris, atque fœminæ coniugatio, quam nos matrimonium appellamus; hinc liberorum procreatio, hinc educatio. Videmus enim cætera quoque animalia, feras etiam huius iuris peritia cenſeri.*

Ius gentium eſt, quo gentes humanæ vtuntur, quod à naturali recedere licet facilè intelligere, quia illud omnibus animalibus, hoc ſolis hominibus inter ſe commune eſt, veluti erga Deum religio, vt parentibus, & patriæ pareamus. Idem habetur inſtitutis de iure naturali gentium, & ciuili §. *Ius naturale*

6. Hanc ſententiam præter aliquos Iuriſtas, ac præſertim Franciſcum Conanum in comment. iuris ciuilis lib. 1. cap. 6. & Laurentium Vallam lib. 4. Elegantiarum, cap. 48. ex Theologis reijciunt Sotus lib. 1. de iuſtitia, & iure, quæſt. 1. art. 3. Suarius lib. 2. de Legibus, cap. 17. Vaſquez 1. 2. diſp. 157. cap. 1. & alij: ac duo præſertim contra ipſam poſſunt opponi. Opponi poteſt primo, quia bruta ſunt incapacia iuris, ac legis: ergo abſurdè dicitur ius naturale eſſe, quod eſt commune omnibus animalibus.

7. Reſponderi poteſt, quod ius naturale dicitur eſſe commune omnibus animalibus, non propriè, ſed per quamdam ſimilitudinem, & proportionem, quia nimirum ordinat actiones, quas etiam bruta animalia per inſtinctum naturæ cognoſcunt eſſe faciendas. Quia tamen bruta, dum inſtinctu naturæ cognoſcunt filios eſſe educandos &c. non cognoſcunt ſe obligari aliquo iure, vel lege ad educandos filios, ſunt incapacia iuris, ac legis propriæ. Homines è conuerſo, quia dum per rationem cognoſcunt filios eſſe educandos, cognoſcunt ſe obligari aliquo iure, & aliqua lege ad filios educandos, ſunt capaces iuris proprij.

8. Opponi poteſt ſecundo, quia ſequeretur præcepta, quibus præcipitur, vt colamus Deum, vt parentibus, & patriæ pareamus, vt non colamus idola, vt non blaſphememus, non peieremus, non mentiamur, & vniuerſim omnia, vel penè omnia præcepta decalogi, non eſſe de iure naturæ, ſed ſolum de iure gentium, quod eſt contra Sanctos Patres, Theologos, & Philoſophos morales, & contra communem ſenſum omnium hominum.

9. Reſponderi poteſt, diſtinguendo antecedens; ſequeretur, quod enumerata præ-

cepta

cepta non eſſent de iure naturæ genericè ſumpto, de quo agunt Patres, Theologi, ac Philoſophi morales, nego: non eſſent de iure naturæ ſpecificè ſumpto, concedo. Sicut nomen Angelus ex.gr. ſumitur dupliciter, genericè nimirum pro ratione communi, in qua conueniunt omnes Angeli cuiuslibet chori, & ſpecificè pro ſolis Angelis vltimi chori, ſic ius naturale ſumitur tum genericè, tum ſpecificè. ius naturale genericè eſt, quod oritur ex ipſa natura rerum, adeoque continet præcepta, quibus præcipiuntur, & prohibentur actiones, quæ ex ſua natura exigunt præcipi, vel prohiberi. Ius naturale diuiditur in commune brutis, & proprium gentium humanarum. Commune brutis eſt, quod ordinat actiones, quas etiam bruta inſtinctu naturæ cognoſcunt eſſe faciendas, vel non eſſe faciendas; & hoc retinet nomen generis, & ad vitandas æquiuocationes vocari poteſt ius naturale ſpecificè. Proprium gentium humanarum eſt, quod ordinat actiones, quas ſoli homines lumine rationis cognoſcunt eſſe faciendas, vel non faciendas. Et hoc, quia per illud gentes humanæ conueniunt inter ſe, & diſconueniunt à brutis, vocatur ius gentium. Ariſtoteles, dum diuidit ius in naturale, & poſitiuum, agit de iure naturali genericè, ac de eodem nos egimus quæſt. 159. Patres, Theologi, & Philoſophi morales, dum dicunt præcepta colendi Deum, honorandi parentes, & vniuerſim omnia præcepta decalogi eſſe de iure naturæ, aſſerunt illa eſſe de iure naturæ genericè ſumpto. Iuriſperiti dum dicunt præcepta religionis in Deum &c. non eſſe de iure naturæ, ſed de iure gentium, non negant hæc præcepta eſſe de iure naturæ genericè, ſed ſolùm negant eſſe de iure naturæ ſpecificè ſumpto. Licet autem ſit abſurdum præcepta decalogi non eſſe de iure naturæ genericè ſumpto, non eſt abſurdum non eſſe de iure naturæ ſpecificè ſumpto. Addo ipſos Iuriſconſultos non ignoraſſe ius gentium eſſe ius naturale genericè, licèt differat à iure naturali ſpecificè. Iuſtinianus enim Imperator inſtitutis *de rerum diuiſione* §. *Singulorum* dicit. Quarundam rerum dominium nanciſcimur iure naturali, quod appellatur ius gentium. Et Caius iuriſconſultus, l. leg. *omnes populi* ff. de iuſtitia, & iure, dicit. Quod verò naturalis ratio inter omnes homines conſtituit, id apud omnes peræquè cuſtoditur, vocaturque ius gentium, quaſi quo iure omnes gentes vtuntur: quibus conſonat Cicero lib. 3. de Officijs dicens: neque verò hoc ſolum naturæ, ideſt iure gentium &c: ergo cognouerunt ius gentium eſſe ius naturale genericè, ac ratione naturali inter homines conſtitutum. Ex dictis patet hanc tertiam ſententiam communem Iuriſtarum probabiliſſimè defendi, eamque ex Theologis defendit Molina to. 1. de iuſtitia, & iure, tract. 1. diſp. 6. & Azor par. 3. lib. 1. cap. 4.

10. Quia tamen videtur repugnare cõmuni modo loquendi, quod præcepta decalogi non ſint de iure naturali ſpecificè ſumpto, in quantum differt à iure gentium, ſed ſolum ſint de iure gentium, ideo quarta ſententia, quæ vt fatetur Vaſquez 1.2. diſp. 157. videtur S. Thomæ 2.2. quæſt. 57. art. 3. & quam ſequitur Sotus, & Couarruuias in regula *peccatum*, 2. par. docet ius naturale continere præcepta, quæ ex principijs naturalibus abſoluta neceſſitate deducuntur, etiam non ſuppoſita ſocietate gentium humanarum, & non ſuppoſitis conſuetudinibus à gentibus introductis: ius gentium continere præcepta, quæ ex iiſdem principijs naturalibus inferuntur, non abſoluta neceſſitate, ſed ſuppoſita neceſſitate, & conſuetudinibus gentium. Hanc ſententiam abſolutè ego ſequor, licet defendam etiam vt probabilem tertiam ſententiam communem Iuriſtarum.

11. Dicendum igitur, explicando quartam ſententiam. Lex naturalis eſt, quæ proximè obligat homines ab ipſa conditione naturæ: lex gentium eſt, quæ proximè obligat, non ab ipſa conditione naturæ, ſed poſitis quibuſdam, quæ ab omnibus ferè gentibus fuerunt introducta, præſertim in ordine ad ſocietatem humanam.

12. Explicatur. Poſita conditione naturæ, homines ſtatim obligati ſunt ad colendum Deum, ad honorandos parentes, ad non fornicandum, non furandum, non mentiendum, & vniuerſim ad obſeruanda omnia præcepta decalogi, ideoque præcepta decalogi ſpectant ad legem naturalem. At initio non erat vlla diuiſio agrorum, atque terrarum, adeoque nulli termini poſſeſſionum, & gentium: nullæ fuerant introductæ legationes, nulla commercia, nullæ emptiones, aut venditiones, nulla bella, fœdera, aut induciæ, nullæ ſeruitutes, & ſic neque manumiſſiones, & poſtliminia: non fuerant adhuc occupatæ certæ ſedes, non conditæ ciuitates, nec vlla loca munita, non introducta pecunia: ergo tunc nulla erant præcepta proximè obligantia ad non mutandos terminos poſſeſſionum, ad obſeruandam immunitatem legatorum, ad ponendam æqualitatem in contractibus, emptionibus, & venditionibus, ad non adulterandas pecunias, ad ſeruanda iura bellorum, fœderum, induciarum, ſeruitutum, manumiſſionum, & poſtliminiorum, ad non turbandos eos, qui ſedes occuparant, ciuitates conſtruxerant, & loca munierant. Omnia igitur hæc præcepta dicimus ſpectare ad ius, & legem gentium. Præcipuè verò ſpectant ad ius, & legem gentium ea, quæ poſita diuiſione terrarum, & gentium, vnaquæque gens ſeruare debet cum alijs gentibus, qualia ſunt immunitates legatorum, non lædere hoſtem tempore induciarum &c. ideoque qui hæc præcepta violant propriiſſimè dicuntur violare ius, & legem gentium.

13. Probatur hæc explicatio. Nam cõſonat

nominibus explicatis, & diſtinguit inter ſe omnia, quæ iuxta communem modum loquendi dicuntur eſſe de lege naturali, ac de lege gentium. Primò eſt conformis nominibus explicatis. Nam congruè lex naturalis vocatur, quæ obligat proximè, poſitis puris naturalibus; lex gentium dicitur, quæ proximè obligat ſolum poſt introductas conſuetudines gentium. Secundo diſtinguit inter ſe omnia, quæ iuxta communem modum loquendi dicuntur eſſe de iure, ſeù lege naturali, ac de iure, ſeù lege gentium. Communiter enim dicitur omnia præcepta decalogi eſſe de iure, ſeù lege naturali; præcepta verò non violandi immunitates legatorum, non mutandi terminos poſſeſſionum, non adulterandi pecunias &c. eſſe de iure, ſeù lege gentium, & non ex alia ratione, niſi quia eorum proxima obligatio ſupponit conſuetudines gentium.

14. Infertur primò ſolutio quæſtionis in titulo propoſitæ, in qua quæritur, vtrum ius gentium diſtinguatur totaliter à iure naturali. Dicendum, quod diſtinguitur totaliter à iure naturali ſpecificè ſumpto, ſed non diſtinguitur totaliter à iure naturali genericè ſumpto, cum in illo magna ex parte includatur; ſiquidem ius gentium continet multa præcepta naturalia genericè, cum ſit de rebus non indifferentibus, ſed quæ exigunt prohiberi, vel præcipi.

15. Infertur ſecundo ius naturale genericè, non ſolum in quantum ſignificat legem, ſed etiam in quantum ſignificat ius actiuum, atque paſſiuum, diuidi in ius naturale ſpecificè, & in ius gentium. Probatur; nam ius, quod habet vnuſquiſque ad vim vi repellendam eſt commune omnibus animalibus, cum omnia animalia naturali inſtinctu cognoſcant vim eſſe repellendam: ergo eſt naturale ſpecificè iuxta tertiam ſententiam. E conuerſo ius, vt ſeruetur æqualitas in commutationibus, & contractibus, eſt proprium gentium humanarum; ergo eſt ius gentium. Rurſus ius, quod habet vnuſquiſque, ne lædatur in vita, in fama, & in membris corporis, ne impediatur à mouendis ſuis membris &c. conuenit proximè hominibus ab ipſa conditione naturæ antecedenter ad conſuetudines introductas à gentibus: ergo eſt ius naturale ſpecificè iuxta quartam ſententiam. At iura, quæ habet vnuſquiſque ad hoc, vt ſeruetur æqualitas in contractibus emptionis, venditionis &c. obligant proximè ſolum, poſita conſuetudine à gentibus introducta faciendi tales contractus; ergo iuxta quartam opinionem ſunt de iure gentium. Plura, quæ ſunt de iure gentium enumerat Iuriſconſultus ff. de iuſtitia, & iure, dicens. *Ex hoc iure gentium introducta ſunt bella, diſcreta gentes, regna condita, dominia diſtincta, agris termini poſiti, ædificia collocata, commercium, emptiones, venditiones, locationes, conductiones, obligationes conſtitutæ, exceptis quibuſdam, quæ à iure ciuili introducta ſunt.*

16. Infertur tertio, quid ſit ius ciuile, & quo pacto ſe habeat ad ius gentium. Dicendum, quod ſicut ius naturale, & ius gentium eſt, quod eſt commune omnibus gentibus, ſic ius ciuile eſt, quod non eſt commune omnibus gentibus, ſed eſt proprium alicuius tantum gentis, vel ciuitatis. Hinc ſequitur ius ciuile totaliter diſtingui à iure naturali genericè, & eſſe totaliter poſitiuum. Ratio eſt, quia ius naturale genericè obligat vbique, & eſt commune omnibus gentibus; ius ciuile non obligat vbique, nec eſt commune omnibus gentibus; ergo &c. Licet autem omnes gentes, & ciuitates habeant ſingulæ ſuum ius ciuile, tamen ius ciuile per antonomaſiam vocatur ius commune populi Romani, vt dicitur inſtitutis de iure naturali, gentium, & ciuili §. *ſed ius quidem.*

17. Infertur quarto ius primo poſſe diuidi in naturale, & poſitiuum, diuinum, & humanum. Ius naturale poteſt ſubdiuidi in naturale ſpecificè, & in ius gentium; ius poſitiuū humanum poteſt ſubdiuidi in ius gentium (datur enim aliquod ius gentium poſitiuum) in ius ciuile, & ius canonicum. Eſt autem ius canonicum, quod Eccleſia ſtatuit in ordine ad finem ſupernaturalem.

18 Ad argumentum in contrarium patet ex dictis. Ius enim diuiditur in naturale ſpecificè, gentium, & ciuile; ſed ius gentium totaliter diſtinguitur à iure naturali ſpecificè, licet non totaliter diſtinguatur à iure naturali genericè: ergo &c.

QVÆSTIO CLXII.

Vtrum ius debeat ſpecialiter diuidi in paternum, dominatiuum, & coniugale?

S. Th. quæſt. 57. art. 4. 2. 2.

1. Videtur, quod non: primo quia ſi ius ſpecialiter diuideretur in paternum, quod intercedit inter patrem, & filium; dominatiuum, quod intercedit inter dominū, & ſeruum; & coniugale, quod intercedit inter maritum, & vxorem, deberet etiam ſpecialiter diuidi in militare, quod intercedit inter milites, ſacerdotale, quod intercedit inter ſacerdotes, & in plura alia, quæ intercedunt inter varias conditiones hominum; ſed non diuiditur ſpecialiter in hæc; ergo &c.

2. Secundo catenus ius deberet ſpecialiter diuidi in paternum, dominatiuum, & coniugale, quatenus inter patrem, & filium, dominum, & ſeruum, maritum, & vxorem, non daretur ius, & iuſtitia ſimpliciter, ſed ſolum ſecundum quid; ſed inter patrem, & filium datur ius, & iuſtum; ergo &c. Probatur minor;

nor: nam inter eos, inter quos poteſt dari iniuſtum ſimpliciter, poteſt dari iuſtum ſimpliciter; ſed inter patrem, & filium poteſt dari iniuſtum ſimpliciter; ideoque ſi pater filium occidat, aut mutilet, facit actionem ſimpliciter iniuſtam, non minus, ſed magis, quam ſi occidat, aut mutilet extraneum: & proportionaliter filius ſi occidat, aut mutilet patrem, ſeruus ſi occidat, aut mutilet dominum, vxor ſi occidat, aut mutilet maritum, vel è conuerſo, faciunt actiones ſimpliciter iniuſtiſſimas; ergo &c.

3. Tertio licet inter Patrem, & filium, quatenus pater, & filius ſunt, non daretur iuſtum ſimpliciter, tamen inter eos, quatenus homines ſunt, datur iuſtum ſimpliciter, & ex proportionali ratione datur iuſtum ſimpliciter inter dominum, & ſeruum, maritum, & vxorem, quatenus homines ſunt: ergo &c.

4. Reſpondeo cum Ariſtotele 5. ethic. cap. 6. quem ſequuntur Sanctus Thomas 2. 2. quæſt. 57. art. 4. & Caietanus in Commentario, nec non Sotus lib. 3. de Iuſtitia, & iure, quæſt. 1. art. 4. Molina tom. 1. tract. 1. diſp. 7. alijque communiter: inter patrem, & filium, dominum, & ſeruum, maritum, & vxorem non dari ius, & iuſtum ſimpliciter, ſed ſolum ius, & iuſtum ſecundum quid, & cum addito hoc eſt ius, & iuſtum paternum, dominatiuum, & coniugale.

Probatur; nam hæc eſt differentia inter ius, ac debitum, quod debitum non ſolum eſt vnius ad alterum, ſed etiam eiuſdem ad ſe ipſum; at ius non eſt eiuſdem ad ſe ipſum, ſed ſolum vnius ad alterum; ex. gra. licet ego habeam debitum non occidendi, ac non mutilandi me ipſum, non habeo ius, vt non occidar, aut mutiler à me ipſo, ſed ſolum habeo ius, vt non occidar, aut mutiler ab altero: ergo ius ſimpliciter datur ſolum aduerſus omninò, & ſimpliciter alterum; aduerſus alterum non omninò, ſed ſolum ſecundum quid, datur ſolum ius ſecundum quid: ſed perſona, quæ eſt aliquid alterius, & ad eum comparatur, vt pars, vel inſtrumentum, non eſt omninò, & ſimpliciter altera: ergo nemo habet ius ſimpliciter aduerſus perſonam, quæ eſt aliquid ipſius, & ad ipſum comparatur vt pars, vel in inſtrumentum, ſed aduerſus illam habet ſolum ius ſecundum quid, proportionale iuri ſecundum quid, quod homo habet aduerſus ſuas partes, & ſua organa, atque inſtrumenta, puta aduerſus manum, oculum &c. ſed filius eſt aliquid patris, quia quodammodo eſt pars patris, vt dicitur 8. Ethic. cap. 12. ſeruus eſt aliquid domini, quia eſt inſtrumentum domini, vt dicitur 1. Polit. cap. 3. & 4. vxor eſt aliquid viri, quia comparatur ad virum, tanquam proprium corpus, vt dicit Apoſtolus ad Epheſ. 5. ergo inter patrem, & filium, dominum, & ſeruum, maritum, & vxorem, non datur ius, & iuſtum ſimpliciter, ſed ſolum ſecundum quid, proportionale iuri, quod homo habet in ſuas partes, & in ſua membra, & organa; ideoque ius patris in filium eſt veluti ius totius in partem, quæ non omninò diſtinguitur à toto; ius filij in patrem eſt veluti ius partis in totum, quod non omninò diſtinguitur à ſua parte.

5. Infertur primò inter patrem, filium &c. non dari iuſtum, vel iuſtitiam ſimpliciter, ſed ſolum ſecundum quid. Ratio eſt, quia iuſtitia, & iniuſtitia ſimpliciter datur ſolum inter perſonas, inter quas datur ius, & iuſtum ſimpliciter.

6. Infertur ſecundo, quod licet inter patrem, & filium, maritum, & vxorem &c. non detur ius ſimpliciter, tamen datur debitum ſimpliciter. Ratio eſt, quia ſicut ius eſt ad alterum, & non ad ſe ipſum, ſic iuſtum ſimpliciter. E conuerſo ſicut debitum non ſolum eſt ad alterum, ſed etiam ad ſe ipſum, ſic debitum ſimpliciter non ſolum eſt ad alterum ſimpliciter, ſed etiam ad alterum ſecundum quid.

7. Infertur tertio debitum iuſtitiæ ſecundum quid, quæ datur inter patrem, & filium, inter maritum, & vxorem, non ſolum eſſe debitum ſimpliciter, ſed etiam quoad multa eſſe debitum ſtrictius debito iuſtitiæ ſimpliciter dictæ, quæ datur inter perſonas extraneas: ex. gra: licet Petrus obligetur debito iuſtitiæ ſimpliciter dictæ ad non occidendum, vel mutilandum extraneum, obligetur autem ſolum debito iuſtitiæ ſecundum quid ad non occidendum, vel mutilandum filium, aut vxorem, tamen debito ſtrictiori obligatur ad non occidendum, aut mutilandum filium, vel vxorem, quam ad non occidendum, vel mutilandum extraneum, ideoque grauius peccat, occidendo, vel mutilando filium, aut vxorem, quam occidendo, aut mutilando extraneum. Ratio eſt, quia vnuſquiſque ſtrictiori debito obligatur ad non occidendum, vel mutilandum ſe ipſum, quam ad non occidendum, & mutilandum alterum, licet reſpectu alterius habeat obligationem iuſtitiæ, reſpectu ſui non habeat obligationem iuſtitię, quæ obligatio eſt ad alterum; ergo proportionaliter ſtrictiori debito obligatur ad non occidendum, & mutilandum filium, & vxorem, qui quodammodo ſunt ipſemet occidens, quam ad non occidendum, vel mutilandum extraneum, qui ſit omninò alter ab occidente, licet ad non occidendum, vel mutilandum extraneum obligetur debito iuſtitiæ ſimpliciter, ad non occidendum, vel mutilandum filium, aut vxorem obligetur ſolum debito iuſtitiæ ſecundum quid.

8. Addo primo debitum non occidendi filium, & vxorem propter hoc ipſum, quia eſt debitum iuſtitiæ ſecundum quid, eſſe ſtrictius debito iuſtitiæ ſimpliciter. Ideo enim eſt debitum iuſtitiæ ſecundum quid, quia eſt debitum quodammodo ad ſe ipſum; ſed propter hoc ipſum eſt debitum ſtrictius: ergo &c.

9. Addo ſecundo non ſolum eſſe debitum ſtrictius, ſed etiam eſſe debitum ſpecię diuer-

ſum

ſum, proportionaliter, ac debitum non occidendi ſe ipſum eſt debitum ſpecie diuerſum à debito non occidendi alterum.

10. Poteſt quæri, vtrum ius ſecundum quid patris aduerſus filium, mariti aduerſus vxorem, ac domini aduerſus ſeruum, ſit ius proprietatis, vel iuriſdictionis?

Reſpondeo, quod eſt partim proprietatis, partim iuriſdictionis. Ratio eſt, quia matrimonium eſt contractus, quo maritus obligat corpus ſuum vxori in fauorem vxoris, & vxor obligat corpus ſuum marito in fauorem mariti: ergo vir, & vxor habent mutuum, & æquale ius in fauorem proprium, adeoque proprietatis ad obligandum alterum ad ea, quæ ſunt propria matrimonij, iuxta illud Apoſtoli 1. ad Corinth. 7. *Mulier ſui corporis poteſtatem non habet, ſed vir: ſimiliter autem & vir ſui corporis poteſtatem non habet, ſed mulier.* Rurſus in omni ſocietàte ad vitandam confuſionem neceſſe eſt, vt aliquis ſit, qui præſit; ſed quod naturaliter eſt melius, & præſtantius, naturaliter debet præeſſe, eo pacto, quo anima naturaliter præeſt corpori: vir autem naturaliter eſt melior, & præſtantior muliere: ergo in ſocietate matrimoniali vir debet præeſſe, mulier debet parere, & ſubeſſe, ideoque Gen. 3. à Deo dictum eſt mulieri, *ſub viri poteſtate eris,* & Apoſtolus ad Epheſ. 5. dixit: *vir eſt caput mulieris*; ergo vir habet ius quoddam iuriſdictionis, quo poteſt obligare vxorem in bonum ipſius vxoris, vel in bonum familiæ. Præterea contractus matrimonij fit, non ſolum in bonum, & fauorem coniugum, ſed etiam in bonum, & fauorem filiorum, vt nimirum naſcantur, & educentur: ergo parentes habent ius quoddam proprietatis ad aliqua à filijs exigenda in fauorem ipſorum parentum, puta ad exigenda alimenta, cum illis indigent &c. & habent ius quoddam iuriſdictionis ad præcipiendum filiis in bonum ipſorum filiorum, & totius familiæ. Demum dominus poteſt præcipere ſeruo, non ſolum in bonum domini, ſed etiam in bonum ſerui, adeoque habet ius aduerſus ſeruum, non ſolum proprietatis, ſed etiam cuiuſdam iuriſdictionis, licet vtrumque ſit ius, non ſimpliciter, ſed ſecundum quid, quia eſt ius aduerſus non omninò alterum.

11. Ad 1. Reſpondeo primo, negando maiorem. Eatenus enim ius debet ſpecialitèr diuidi in paternum, coniugale, & dominatiuum, quatenus hæc ſunt iura ſolum ſecundum quid; ſed ius militare, ſacerdotale &c. ſunt iura ſimplicitèr, cum ſint aduerſus alterum: ergo &c. Addo ius diuidi etiam in militare, ſacerdotale &c. licet iſtæ diuiſiones ſint potius materiales, quā formales, cū purè deſumantur à diuerſis cōditionibus perſonarum, inter quas datur ius, & iuſtū ſimplicitèr.

12. Ad 2. diſtinguo maiorem: eatenus ius deberet ſpecialitèr diuidi in paternum, dominatiuum, & coniugale, quatenus inter patrem, & filium, dominum, & ſeruum, maritum, & vxorem, non daretur ius, & iuſtum ſimplicitèr, ſed ſolum ſecundum quid ex parte debiti, nego: ex parte alteritatis, concedo: diſtinguo eodem pacto minorem; & nego conſequentiam. Ius includit duo; primo vt fundet debitum, ſecundo vt ſit ad alterum. Inter patrem, & filium, maritum, & vxorem &c. datur ius ſimplicitèr ex parte debiti cum fundet debitum ſimplicitèr, imò ſæpè fundet debitum ſtrictius debito, quod fundat ius inter extraneos, vt dictum eſt in ratione ſecunda, & tertia, ſed datur ius ſecundum quid ex parte alteritatis, cum ſit ad alterum non omninò. Proportionalitèr inter patrem, & filium, dominum, & ſeruum datur iniuſtum ſimplicitèr ex parte violationis debiti, cum violetur debitum ſimplicitèr, ac ſæpè ſtrictius debito, quod eſt inter extraneos, ſed datur iniuſtum ſecundum quid ex parte alteritatis. Pater igitur, ſi filium occidat, vel mutilet facit iniuſtum ſecundum quid ex parte alteritatis, quia occidit perſonam non omninò alteram ab *ipſo* patre; ſed propter hoc ipſum facit iniuſtum ſimplicitèr ex parte violationis debiti: ſiquidem cum habeat debitum ſtrictius aduerſus perſonam non omninò diſtinctam à ſe, violat debitum ſtrictius, & grauius peccat, & contrahit malitiam moralem ſpecie diuerſam à malitia iniuſtitiæ ſimplicitèr, ac ſimiliorem malitiæ, quam contrahit, qui mutilat, aut occidit ſe ipſum, quæ malitia eſt ſuprema in genere homicidij, cum ſecundum locum teneat parricidium, quo filius occidit parentem, vel parens filium, tertium locum teneat homicidium perſonæ extraneæ. Explicat hoc Caietanus, & ex eo Sotus, & Molina locis ſupra citatis exemplo Seleuci Locrenſium Principis, qui cum filio propter quoddam delictum eruendi eſſent oculi, pœnam ita partitus eſt, vt alterum oculum ſibi, alterum filio erueit, quaſi pater, & filius eſſent moralitèr vna perſona, & ſic eruendo oculum Patri, puniretur ipſemet filius; ergo ex proportionali ratione pater dum occidit, aut mutilat filium, quodammodo occidit, ac mutilat ſe ipſum, &. Sic contrahit malitiam ſpecie diuerſam, ac mediam inter malitiam homicidij, quo occiditur extraneus, & homicidij, quo aliquis occidit ſe ipſum.

13. Dices: ergo vxor committens adulterium non eſt ſimplicitèr, ſed ſecundum quid iniuſta in virum ſuum.

Reſpondeo eadem diſtinctione: non eſt ſimpliciter, ſed ſolùm ſecundum quid iniuſta ex parte violationis debiti, nego: ex parte alteritatis, & propter hoc ipſum grauius peccat, & contrahit malitiam ſpecialem, concedo. Propter hoc ipſum, quod vxor committens adulterium peccat quodammodo contra ſe ipſam, & contra corpus ſuum, grauius peccat, & violat debitum ſtrictius. Hinc ſequitur, quod dum coniugatus committit adulterium cum ſoluta, licet vterque

ſit adulter, tamen adulterium coniugati in ratione iniuſtitiæ ſpecie differt, & eſt peccatum grauius adulterio ſolutæ. Ratio eſt, quia adulterium ſolutæ eſt ſolùm iniuſtum contra perſonam extraneam, & omninò alteram: at coniugatus eſt iniuſtus contra vxorem, ac proindè contra perſonam non perfectè alteram, ideoque licet ſit iniuſtus ſecundum quid, propter hoc ipſum grauius peccat peccato iniuſtitiæ. Hinc vlterius infertur, quod coniugatus, qui commiſit adulterium, non ſatis exprimit ſpeciem ſui peccati, ſi dicat *commiſi adulterium*, ſed debet in confeſſione addere ſe eſſe coniugatum.

14. Ad 3. In argumento proponitur quæſtio, vtrum inter patrem, & filium, maritum, & vxorem, dominum, & ſeruum, in quantum homines ſunt, detur ius, & iuſtitia, ac iniuſtitia ſimplicitèr. Affirmant Sotus, & Molina locis citatis, quos alij ſequuntur. Negat Caietanus loco itidem citato, hoc eſt in comment. art. 4. quæſt. 57. 2. 2., & hæc ſecunda ſententia mihi videtur probabilior. Ratio eſt, quia ad ius, & iuſtitiam, & iniuſtitiam ſimplicitèr requiritur, vt ſit ad alterum ſimplicitèr, qui habeat negationem, non autem meram præciſionem identitatis moralis cum habente ius: ſed Pater, & filius, maritus, & vxor, dominus, & ſeruus, in quantum homines ſunt, præſcindunt quidem ab identitate morali, ſed non habent negationem talis identitatis: ergo &c. Confirmatur: nam pater occidens filium, & filius occidens patrem, propter hoc ipſum, quod occidit perſonam, cum qua eſt moralitèr idem, facit iniuſtitiam ſecundum quid ex parte alteritatis, & grauius peccat, & contrahit malitiam parricidij propinquiorem malitiæ homicidij, quo aliquis occidit ſe ipſum.

15. Dices: hæc videntur ſpectare ad quæſtionem de nomine.

Reſpondeo, quod ſpectant ad quæſtionem de re, in quantum dicitur iuſtitiam, & iniuſtitiam, quæ eſt inter perſonas, quæ ſunt moralitèr idem, propter hoc ipſum ſpecie differre à iuſtitia, & iniuſtitia, quæ intercedit inter perſonas omninò alteras, & non habentes moralem identitatem. Dum verò hoc ſuppoſito, quæritur, vtrùm iuſtitia, & iniuſtitia, quæ eſt inter perſonas habentes moralem identitatem, vocari debeat iuſtitia ſimplicitèr, vel ſolùm ſecundum quid, eſt quæſtio de nomine. In hac autem quæſtione de nomine loquimur cum Ariſtotele, S. Thoma, alijſque communitèr.

QVÆSTIO CLXIII.

Vtrum ius proprietatis benè diuidatur in ius ad rem, & ius in re?

1. Videtur non benè diuidi. Ius enim ad rem eſſet, per quod habenti ius obligaretur ſolum perſona in ordine ad rem: ius in re eſſet, per quod habenti ius obligaretur ipſa res; ſed repugnat, vt ipſæ res irrationales, puta domus, ager &c. obligentur habenti ius, ſiquidem ſolæ perſonæ rationales ſunt capaces obligationis moralis: res autem irrationales ſunt incapaces cuiuslibet obligationis moralis: ergo &c.

2. Reſpondeo, quod cum ius actiuum proprietatis ſemper ſit aduerſus alterum, & ad aliquam rem, ſemper illi correſpondet ex parte perſonæ, vel rei aliqua obligatio paſſiua. Si igitur iuri actiuo correſpondeat obligatio, qua habenti ius obligetur ſolum aliqua perſona in ordine ad aliquam rem, res autem ipſa non obligetur, dicitur ius ſolùm ad rem, non autem in re. At ſi obligetur ipſa res ita, vt vbicumque, & apud quemcumque ſit, debeat deferre ſuam obligationem, dicitur ius in re. Ius igitur ad rem definiri poteſt, *per quod habenti ius obligatur ſolum perſona in ordine ad rem, res autem ipſa non obligatur*. Ius in re definiri poteſt, *per quod habenti ius obligatur ipſa res ita, vt vbicumque, & apud quemcumque ſit, deferre debeat ſuam obligationem*.

3. Explicatur exemplis. Aliquis donat, aut vendit mihi librum, & tradit. Ego ex donatione, vel venditione, ſecuta traditione, acquiſiui ad librum non ſolum ius ad rem, ſed etiam ius in re; ideoque liber ille manet mihi ita obligatus, vt vbicumque, & apud quemcumque ſit, deferat ſecum ſuam obligationem, & ego poſſim illum mihi vindicare. Hinc ſequitur, quod ſi ille, qui mihi librum vendidit, aut donauit, ac tradidit, eundem librum vendat, aut donet alteri, & tradat, ſecunda venditio, vel donatio ſit prorſus irrita, & inualida, & ego poſſim librum illum à ſecundo emptore repetere, & mihi vindicare. E conuerſo aliquis vendit, vel donat mihi librum, ſed non tradit. Ego per venditionem, ſoluto pretio, ſi non ſecuta ſit traditio libri, acquiſiui ſolùm ius ad rem, non autem in re, ideoque venditor, vel donator manet quidē mihi obligatus ad dandum librum, ſed liber ipſe non manet mihi obligatus, ita vt vbicumque, vel apud quemcumque ſit, debeat deferre ſecum ſuam obligationem. Hinc ſequitur, quod ſi ille, qui mihi librum vendidit, vel donauit, librum eundem vendat, vel donet alteri, ac tradat, ſecundo donatio, vel venditio ſit valida, ac liber non maneat mihi obligatus, ac proindè ego non poſſim librum à ſecundo emptore, vel donatario repetere, ſed ſolum poſſim agere contra eum, qui librum mihi vendidit, aut donauit, vt ſoluat mihi intereſſe, hoc eſt tantum, quantum mei intererat, vt venditio, vel donatio perduceretur ad effectum.

4. Infertur primò, quod quia habenti ius ad rem, non autem in re, obligatur ſolum perſona, non autem res ipſa, ideò qui ſolum habet ius ad rem, poteſt directè agere ſolùm in perſonam obligatam, adeoque ſolùm ac-

tio-

tione, quæ vocatur perſonalis, at non poteſt agere in rem ipſam, eam, vbicumque eſt, ſibi vindicando, ac proindè non poteſt agere actione, quæ dicitur realis.

5. Infertur ſecundo, quod ſi metaphyſicè loquamur, iuri ſolum ad rem correſpondet obligatio paſſiua, quæ moralitèr recipitur tanquam in ſubiecto in perſona directè obligata, ad rem autem purè terminatur. At iuri in re correſpondet obligatio, quæ moralitèr recipitur in ipſa re obligata, tanquam in ſubiecto, eamque ſequitur, vbicumque, & apud quemcumque ſit.

6. Infertur tertio, quod non ſolum reſpectu rerum corporalium, ſed etiam reſpectu incorporalium aliquando datur ius ſolum ad rem, aliquando ius in re.

Pro explicatione, ſupponendum eſt ex inſtitutis *de rebus corporalibus, & incorporalibus* res diuidi in corporales, & incorporales. Corporales eæ ſunt, quæ ex ſua natura tangi poſſunt, veluti fundus, homo, veſtis, aurum, argentum, & denique aliæ res innumerabiles. Incorporales ſunt, quæ tangi non poſſunt, ſed ſolo intellectu percipi, qualia ſunt ea, quæ in iure conſiſtunt, ſicut hæreditas, hoc eſt ius, quod aliquis ex teſtamento, vel ab inteſtato habet ad bona defuncti: vſuſfructus, hoc eſt, ius fruendi, ſeù percipiendi fructus ex re aliena. Connumerari etiam poſſunt inter res incorporales iura in prædia, tum vrbana, tùm ruſtica aliorum, quibus correſpondent ſeruitutes ex parte eorumdem prædiorum: ex.gr. ius tranſeundi per agrum alienum, ius mittendi ſtillicidium ſuper alienam domum, aut aream &c. Addi poſſunt beneficium eccleſiaſticum, hoc eſt ius ad percipiendas decimas, vel reditus, atque ad exequenda omnia, quæ ad illud munus ſpectant: commenda, hoc eſt ius percipiendi reditus eccleſiaſticos, qui vnicuique commendæ ſunt deputati: cathedra, hoc eſt ius ad docendum, & recipiendum ſtipendium ei muneri præſcriptum: ius patronatus, hoc eſt ius ad eligendum, & præſentandum ad beneficium eccleſiaſticum, Hæc omnia iura dicuntur res incorporales, quia licèt quædam ſint iura ad aliquid corporale, & tangibile, eo pacto, quo vſusfructus agri eſt ius ad fructus corporales, & tangibiles, tamèn ipſa iura ſunt intangibilia.

Hoc ſuppoſito: non ſolùm reſpectu rerum corporalium, ſed etiam reſpectu incorporalium, aliquando datur ius ad rem, aliquando ius in re. E. g. aliquis habet ſolum ius ad vſumſructum, non autem habet ius in vſufructu aliquando habet ius in ipſo vſufructu, vt paulo poſt exemplis magis explicabitur.

7. Quæritur, quando acquiratur ius in re, & quando acquiratur ſolùm ius ad rem.

Reſpondeo, quod vt docet Molina tract. 2. diſput. 2. aliique communitèr, hoc pendet magna ex parte à diſpoſitione iuris poſitiui. Primò ergo regularitèr ad acquirendum dominium, vel aliud ius in re corporali, non ſufficit titulus ſtipulationis, emptionis, donationis, vel alterius legitimi contractus, ſed requirtur traditio rei. Ita de dominio ſtatutum eſt lege *Traditionibus*, Cod. de pactis, per hæc verba: *Traditionibus, & vſucapionibus dominia rerum, non nudis pactis comparantur*; idemque ſtatuitur aliis legibus à Molina citatis. Ideò ſi quis emerit domum, antequam illi tradatur, etiamſi ſoluerit pretium, non eſt dominus domus emptæ, nec habet ius in re, ſed ſolum ad rem, ac proindè ſi domus alteri vendatur, & tradatur, ſecunda venditio eſt valida, & primus emptor non poteſt à ſecundo emptore domum repetere. ſi vero primo emptori domus fuiſſet tradita, ſecunda venditio eſſet inualida, ac primus emptor eſſet dominus domus, & haberet ius in re, ac proindè poſſet domum vt ſuam repetere à ſecundo emptore.

8. Secundo regularitèr etiam reſpectu rerum incorporalium ad acquirendum ius in rè, non ſufficit titulus emptionis, donationis &c. ſed requiritur traditio, & actus ſufficiens ad comparandam earum poſſeſſionem. Ex. gr. ſi quis alteri vendat vſumfructum, vel aliud ius in agrum ſuum, cui ex parte agri correſpondeat ſeruitus paſſiua, emptor ante traditionem habet quidem ius ad vſumfructum, ſed non habet ius in vſufructu. Hinc ſequitur, quod ſi dominus agri ante traditionem vſufructus liberé vendat, & tradat agrum ſuum alteri, nullo interpoſito pacto, vt emptor agri teneatur permittere vſumfructū alteri, emptor agri non tenetur permittere vſumfructum ei, qui vſumfructum emerat. E conuersò ſi dominus agri vendiderit, & tradiderit vſumfructum agri, tunc emptor vſuſfructus acquiſiuit ius in re, ideoque ſi dominus agri deinde vendat agrum ſuum alteri, emptor agri tenetur permittere vſumfructum. Ita colligitur ex lege *ſi ſub vna. ff. ſi quis eam de verborum obligationibus*, & ex aliis legibus.

9. Tertio licèt regularitèr ius in re non comparetur per ſolum titulum ante traditionem, tamen aliquando ex ſpeciali diſpoſitione iuris comparatur per ſolum titulum ante traditionem. Primo igitur ad acquirendum ius in re in beneficio eccleſiaſtico, illudque efficiendum ſuum, non eſt neceſſaria traditio, ſed ſufficit vt præcedat collatio, & ſequatur acceptatio, & vt rata habeatur collatio. Ita ſtatuitur cap. *Si tibi abſenti, de Prebendis* in 6.

10. Secundò fiſcus à die commiſſi delicti ante omnem traditionem acquirit ius in re in bona hæretici, vel cuiuslibet alterius, cuius bona pro crimine aliquo ſunt ipſo iure proſcripta, vel fiſco addicta, ideoque à die commiſſi delicti ad quemcumque tranſeant, tranſeunt cum onere, quo ſunt fiſco obligata.

11. Tertiò cum aliquid per contractum, vel per iuris diſpoſitionem ſubiicitur pignori, aut hypothecæ pro ſolutione alicuius debiti,

cre-

creditor ante traditionem acquirit reſpectu rei oppignoratæ, vel hypothecatæ ius in re, vt ex illa ſibi ſoluatur debitum, niſi ſoluatur aliundè, vt ſtatutum eſt pluribus legibus, & vt patet ex ipſa natura contractus, qui conſiſtit in hoc, vt detur creditori ius in re illa, quæ ſubijcitur pignori, vel hypothecæ. Differt autem pignus ab hypotheca, quod pignus non ſolum obligatur, ſed etiam tradi debet creditori; hypotheca autem obligatur ſolùm, ſed non debet tradi.

12. Quartò cum ius patronatus, aliæque res incorporales tranſeunt ad aliquem iure hæreditario, ſtatim, ac hæres adijt hæreditatem, hoc eſt illam acceptauit, & profeſſus eſt ſe velle eſſe hæredem, acquirit ius in re reſpectu talium rerum.

13. Quintò demum cum legatur alicui res aliqua incorporalis, puta vſusfructus, ſtatim, ac hæres adijt hæreditatem, legatarius acquirit ius in re ad vſumfructum.

14. Concluditur cum Molina, quod cum ex diſpoſitione ſpeciali iuris non conſtat ante traditionem acquiri ius in re, cenſendum eſt, quod poſito titulo, ante traditionem acquiritur ſolum ius ad rem, non autem ius in re.

15. Ad argumentum in contrarium concedo maiorem, ac diſtinguo minorem: repugnat, vt res irrationales obligentur obligatione morali, qua teneantur ad aliquid liberè faciendum, vel patiendum, concedo: repugnat; vt obligentur obligatione, qua ſint purè ſubiectæ iuri alterius per hoc, quod alter poſſit moralitèr de illis diſponere, vel illas ſibi vindicare, nego. Sola agentia rationalia ſunt capacia obligationis moralis, qua teneantur ad aliquid liberè faciendum, vel patiendum. At etiam creaturæ irrationales ſunt capaces obligationis, qua ſint ſubiectæ iuri actiuo agentis rationalis, qui poſſit de rebus irrationalibus moralitèr diſponere, eaſque ſibi vindicare, vbicumque, & apud quemcumque ſint.

QVÆSTIO CLXIV.

Vtrùm dominium perfectum benè definiatur?

1. VIdetur dominium perfectum non benè definiri à Bartholo in leg. *ſi quis §. Differentia* num. 4. ff. *de acquirenda poſſeſſione: Ius perfectè diſponendi de re corporali, niſi lege prohibeatur:* primò, quia Deus eſt perfectè dominus non ſolùm rerum corporalium, ſed etiam incorporalium, hoc eſt Angelorum; ergo ad dominium perfectum non requiritur, vt ſit ius diſponendi de re corporali.

2. Secundò ſi dicatur definiri ſolum dominium humanum, contra eſt: nam etiam rerum incorporalium, hoc eſt, iurium, de quibus actum eſt quæſt. 163 poſſunt homines habere dominium perfectum, & plenum.

3. Tertiò vſufructuarius alicuius rei habet ius diſponendi de illa re ad omnes vſus, niſi lege prohibeatur, & tamen ſimplicitèr non eſt dominus rei: ergo ad dominium non ſufficit, vt ſit ius diſponendi de re ad omnes vſus, niſi lege prohibeatur. Confirmatur: nam quilibet homo habet ius diſponendi de omnibus rebus mundi ad omnes vſus, niſi lege prohibeatur, & eatenus non poteſt diſponere, quatenus prohibetur lege: ergo ſi allata definitio eſſet bona, quilibet homo eſſet dominus omnium rerum.

4. Reſpondeo ius in re diuidi in ius dominij perfecti, & in ius, quod non eſt perfecti dominij. Quia verò explicata eſſentia dominij perfecti, facilè explicatur eſſentia dominij imperfecti, & aliorum iurium in re, ideo præmittenda eſt definitio dominij perfecti, & pleni. Dominium perfectum, & plenum definitur à Bartholo loco citato: *ius perfectè diſponendi de re corporali, niſi lege prohibeatur,* & hanc definitionem admittunt, ac defendunt non ſolùm Iuriſconſulti, ſed etiam Theologi communitèr, & nominatim Molina tract. 2. diſp. 3. Cardinalis de Lugo diſp. 2. ſect. 1., & alij. Genus ergo dominij perfecti, & imperfecti eſt, vt ſit ius in re, ideoque nullum ius, quod ſit ſolum ad rem, eſt dominium. Differentia eſt, quod dominium perfectum eſt ius perfectè diſponendi: dominia imperfecta, & iura in re, ſed ſine dominio, ſunt ius diſponendi ſolùm imperfectè. Ad ius perfectè diſponendi requiritur primò, vt qui habet hoc ius, poſſit de re diſponere proprio nomine, & propria auctoritate. Nam qui poteſt diſponere ſolum auctoritate aliena, poteſt ſolum imperfectè diſponere. Ideo procurator habens à domino facultatem diſponendi de aliqua re, prout voluerit, non eſt dominus illius rei, quia non poteſt de illa diſponere auctoritate propria, ſed auctoritate domini. Secundò requiritur, vt ſit ius diſponendi de re omni modo, & in omnes vſus. Ideò qui habet ius limitatum diſponendi de re ſolum aliquo modo, & in aliquem tantum vſum, non eſt perfectè dominus rei. Quia verò poſſet aliquis opinari ad perfectum dominium requiri, vt ſit ius ita perfectè diſponendi de re, vt non poſſit à lege impediri, ideo ad hunc errorem excludendum additur vltima particula, *niſi lege prohibeatur.* Poteſt enim perfectè dominus rei lege, vel præcepto ſuperioris impediri ab vſu dominij. Ratio eſt, quia dominium proprietatis, quo aliquis eſt perfectè dominus rei, non eximit illum à iuriſdictione principis, ac ſuperioris, qui propter bonum commune, vel propter bonum priuatum habentis dominium, poſſit per legem, vel præceptum prohibere illi vſum dominij. Duplicitèr autem poteſt vſus dominij impediri lege, vel præcepto: primò ita, vt talis vſus reddatur ſolum illicitus, non autem inualidus: ſecundò, vt reddatur inualidus: e. g. per legem naturalem dominus pecuniæ impeditur, ne poſſit pecunia ſua licitè vti in pre-

tium rei, turpis, puta fornicationis, ſed talis vſus non redditur inualidus: ſiquidem, qui dat meretrici pecuniam in pretium fornicationis iam commiſſæ, validè dat, licet illicitè. Lege etiam poſitiua dominus impeditur, ne poſſit licitè expendere pecuniam ad emendos libros prohibitos, vel alias merces prohibitas, ſed emptio eſt valida. E conuerſo lex prohibens pupillis, ne de ſuis rebus diſponant emptione, donatione, vel qualibet alienatione, ſine auctoritate tutoris, non ſolum reddit tales diſpoſitiones illicitas, ſed etiam inualidas, & tamen pupilli habent perfectum dominium, iuxta illud Apoſtoli ad Galat. 4. *Quanto tempore hæres paruulus eſt, nihil differt à ſeruo, cum ſit dominus omnium, ſed ſub tutoribus, & actoribus eſt.*

5. Dices: nonne dominium eſſet magis perfectum, ſi dominus ab vllo vſu rerum ſuarum non poſſet impediri per legem, vel præceptum ſuperioris?

Reſpondeo, quod proculdubio eſſet perfectius, at non eſſet dominium humanum, ſed diuinum. Dominium enim humanum eſſentialitèr eſt dominium ſubiectum legi, ac iuriſdictioni ſuperioris, ſaltem Dei: ergo vſus dominii humani eſſentialiter eſt impedibilis à lege. Solum dominium diuinum non eſt ſubiectum legi, ac iuriſdictioni vllius ſuperioris, adeoque illius vſus non eſt impedibilis lege, vel præcepto ſuperioris, ſed ſolum poteſt impediri per voluntatem ipſius Dei, ac proinde ſolum dominium diuinum eſt omninò perfectum, atque abſolutum. Allata autem definitione definitur dominium perfectum in genere dominij humani.

Addit Bartholus particulam illam *de re corporali*, quia quamuis non ignoraret Deum eſſe perfectiſſimum dominum, non ſolum rerum corporalium, ſed etiam incorporalium, puta Angelorum, tamen voluit definire dominum, non prout abſtrahit à diuino, & humano, ſed ſolum dominium humanum. Exiſtimauit autem homines habere proprium dominium rerum tantum corporalium, incorporalium autem, hoc eſt iurium habere dominium, & poſſeſſionem impropriam. Si tamen ita velimus definire dominium, vt præſcindamus ab hac peculiari opinione Bartholi, poſſumus cum pluribus theologis, ac iuriſperitis à definitione expungere particulam illam, *de re corporali*.

6. Infertur, quid dicendum ſit de alijs definitionibus dominij. Sotus lib. 4. de iuſtitia, & iure, quæſt. 1. art. 1. dominium ſic definit. *Dominium eſt propria cuiuſque facultas, & ius in rem, quam habet, quam in ſuum commodum vſurpare poteſt quocumque vſu legis permiſſo.* Hanc definitionem minùs probat Molina, quia eſt longior, & fortaſſe minus cauta, quam definitio Bartholi. Leſſius lib. de iuſtitia, & iure cap. 3. dominium proprietatis definit: *ius diſponendi de re aliqua, tanquam ſua,* & omittit particulam illam, *niſi lege prohibeatur*, quam particulam omittunt etiam alij dominium definientes: *ius in re, præbens ſubiecto facultatem in omne commodum perceptibile ex re.* Sed exiſtimo in definitione dominij humani, cuius vſus eſſentialitèr eſt impedibilis per legem, particulam illam non eſſe omittendam. Alij definiunt dominium dicentes, quod eſt *libera facultas diſponendi circa rem, vel perſonam quoad vſus, vel actiones lege permiſſas, non impedibilis licitè ab alijs.* Hæc definitio coincidit cum definitione Bartholi, ſed vt patebit in reſponſ. ad 3. accommodatior eſt ad argumenta ſoluenda particula illa, *niſi lege prohibeatur*, quam particula *lege permiſſos*.

7. Ad 1. & 2. in quibus impugnatur particula illa *de re corporali*, patet ex dictis.

8. Ad 3. nego antecedens, ac dico, quod vſufructuarius non habet ius diſponendi de re ad omnes, ſed ſolum ad aliquos vſus, ſiquidem ſolum habet ius vtendi, ac fruendi re, ſalua ſubſtantia rei, & non habet vllum ius rem deſtruendi, vel alienandi, & ideo per legem prohibetur rem deſtruere, vel alienare, quia non habet ius ad hæc. At perfectè dominus habet ius diſponendi de re ad omnes vſus, etiam deſtruendo, & alienando: & ſi per legem prohibeatur, ne rem deſtruat, vel alienet, non ideo prohibetur, quia antecedentèr ad legem non habeat ius deſtruendi, vel alienandi, neque per legem priuatur hoc iure, ſed ſolum per legem ligatur, & impeditur hoc ius, quia expedit, vt ius remanens ligetur. Ad confirmationem nego ſimilitèr antecedens, ac dico, quod vnuſquiſque habet ſolum ius diſponendi de rebus ſuis, at non habet ius diſponendi de alienis, & ideo prohibetur de rebus alienis diſponere, quia antecedentèr ad legem prohibentem caret iure diſponendi de illis: ergo falſum eſt, quod vnuſquiſque habeat ius diſponendi de omnibus rebus mundi, niſi lege prohibeatur. Confirmatur: nam verè dicitur aues poſſe volare, niſi impediantur, quia aues habent potentiam volandi, licet remanente potentia volandi, poſſint impediri ab vſu volandi: at abſurdè dicitur hominem, & alia animalia poſſe volare, niſi impediantur, quia per hanc propoſitionem affirmatur, vel ſupponitur homines, & omnia animalia habere potentiam volandi, quod ſuppoſitum eſt falſum: ergò verè dicitur perfectè dominum habere ius diſponendi de re ad omnes vſus, niſi lege prohibeatur, quia verè habet hoc ius, licet poſſit ab eius vſu impediri per legem. At abſurdè dicitur vſufructuarium habere ius diſponendi de re ad omnes vſus, niſi lege prohibeatur, quia ſupponitur habere hoc ius, quod ſuppoſitum eſt falſum. Ex hac doctrina patet dominium melius definiri: *ius perfectè diſponendi, niſi lege prohibeatur*, quam *ius perfectè diſponendi de re ad omnes vſus lege permiſſos*. Per primam enim definitionem ſignificatur dominium eſſe ius diſponendi de re ad omnes vſus, licet per legem poſſit impediri exercitium dominij: at per ſecundam videtur ſignificari dominium eſſe ius diſponendi de re, non ad omnes vſus, ſed ſolum ad aliquos, nimirùm ad vſus permiſſos.

miſſos: et quia vſufructuarius habet ius diſponendi de re ad omnes vſus ipſi permiſſos, videtur, quod vſufructuario conueniat definitio dominij perfecti.

QVÆSTIO CLXV.

Vtrùm ad perfectum dominium requiratur ius reflexum, ſeù poteſtas abdicandi dominium?

1. **V**Idetur non requiri. Spectat enim ad perfectionem dominij, vt remanente re, non poſſit abdicari, ideoque Deus, quia eſt perfectiſſimè dominus omnium creaturarum, non poteſt à ſe abdicare dominium vllius creaturæ: ergo &c.

2. Reſpondeo multa ſpectare ad perfectionem entis in aliquo genere, quorum oppoſita ſpectant ad perfectionem entis in omni genere: ex. gr. ad perfectionem intellectus humani ſpectat, vt ſit diſcurſiuus; at ad perfectionem intellectus perfecti in omni genere ſpectat, vt ſit incapax diſcurrendi, ideoque intellectus diuinus eſt incapax diſcurrendi. Dum igitur quærimus, vtrùm ad perfectum dominium requiratur poteſtas abdicandi dominiũ, poſſumus primo quærere, vtrum ad dominium perfectum in omni genere requiratur poteſtas abdicandi dominiũ? Secundò vtrum ad dominium perfectum in genere dominij creati, & humani, requiratur poteſtas abdicandi dominium?

3. Dicendum primo, reſpondendo ad quæſtionem in primo ſenſu: ad dominium perfectum in omni genere non requiritur, vt dominus, remanente re, poſſit abdicare dominium ipſius, ſed requiritur, vt non poſſit abdicare. Probatur primo: nam ideo dominium Dei in creaturas eſt perfectiſſimum in omni genere, quia Deus ita eſt eſſentialiter dominus omnium creaturarum, vt remanente creatura, non poſſit à ſe abdicare dominium illius creaturæ: ergo &c. Probatur ſecundo: nam cum dominium *vt ſic* diuidi poſſit in eſſentiale, & accidentale, abdicabile, & inabdicabile, differentia eſſentialis, & inabdicabilis eſt perfectior, differentia autem accidentalis, & abdicabilis eſt imperfectior: ſed ad dominium perfectum in omni genere requiritur, vt conſtituatur per differentiam perfectiorem, non autem per imperfectiorem: ergo ad dominium perfectum in omni genere requiritur, vt ſit eſſentiale, & inabdicabile, non autem vt ſit accidentale, & abdicabile. Ex proportionali ratione, quia intellectus *vt ſic* diuiditur in eum, qui intelligit per diſcurſum, & qui intelligit ſimplici intuitu ſine vllo diſcurſu; differentia autem intelligentis ſine diſcurſu eſt perfectior, ad intellectum perfectum in omni genere requiritur, vt intelligat ſine vllo diſcurſu.

4. Poteſt quæri, vtrùm ad perfectionem dominij diuini requiratur, vt Deus deſtruendo creaturas, poſſit amittere dominium illarum.

Reſpondeo, quod ſi nomine dominij intelligatur ſolùm poteſtas Dei diſponendi de creaturis, illas pro ſua voluntate creando, vel non creando, creatas deſtruendo, vel conſeruando, deſtructas iterum producendo, vel non producendo, ac creaturis exiſtentibus vtendo, prout decet ſapientiſſimum, & optimum, Deus deſtruendo creaturas, non poteſt dominium illarum à ſe abdicare: ſiquidem quamuis creaturas deſtruat, ſemper retinet hanc ſupremam poteſtatem illas iterum creandi, ac iterum deſtruendi, & exiſtentibus vtendi, prout decet optimum, & ſapientiſſimum. Ratio eſt, quia hæc poteſtas eſt perfectio ſimpliciter ſimplex, & realiter identificatur cum diuina omnipotentia; ſed Deus deſtruendo creaturas, retinet omnipotentiam, omneſque perfectiones ſecum identificatas; ergo deſtruendo creaturas, retinet earum dominium, in quantum eſt poteſtas diſponendi de creaturis pro ſua voluntate, propter quam poteſtatem ad Rom. 7. dicitur, quod Deus *vocat ea quæ non ſunt, ſicut ea quæ ſunt*. Si verò nomine dominij intelligatur actualis ſubiectio, qua creaturæ ſunt Deo ſubiectæ, quæ ſubiectio eſt relatio extrinſeca Deo, & intrinſeca creaturis, Deus deſtruendo creaturas, poteſt abdicare dominium creaturarum, ſiquidem ſubiectio creaturarum eſt aliquid creatum, & creaturis intrinſecum. In hoc ſenſu Chriſtus Matth. 22. dixit: *Non eſt Deus mortuorum, ſed viuentium*, quia nimirùm Deus non eſt dominus mortuorum, dominio, quo ſint actu Deo ſubiecti, cum mortui non exiſtant, adeoque non ſint actu Deo ſubiecti, ſed ſolum eſt dominus viuorum. Ideo quando Paulus ad Rom. 14. v. 9. dicit: *In hoc Chriſtus mortuus eſt, & reſurrexit, vt & mortuorum, & viuorum dominetur*, intelligendus eſt de dominio ſuper animas rationales mortuorum, quæ verè exiſtunt, cum ſint immortales, vel ſi intelligatur de cõpoſitis, interpretandus de hominibus poſt reſurrectionem mortuorum. Chriſtus ergo dicens, *non eſt Deus mortuorum*, Significat Deum non eſſe dominum mortuorum, dum ſunt mortui, ac non exiſtunt: Paulus dicens, *Chriſtus mortuus eſt, & reſurrexit, vt & mortuorum, & viuorum dominetur*, ſignificat Chriſtum reſurrexiſſe, vt per ſuam reſurrectionem reſuſcitans mortuos, ac reddens illis exiſtentiam, & vitam dominetur mortuorum, cum iam non amplius erunt mortui, ſed exiſtentiam, & vitam recuperarint. Ideo Paulus non contradicit Chriſto, ſed potius videtur Chriſti verbis alludere.

5. Dicendum ſecundo, reſpondendo ad quæſtionem in ſecundo ſenſu: ad hoc, vt dominium humanum rerum corporalium externarum ſit in ſuo genere perfectum, requiritur, vt dominus habeat ius reflexum abdicandi, ac transferendi dominium.

6. Probatur primo: nam vt dictum eſt quæſt.164.dominium humanum in ſuo genere perfectum definitur communiter *ius perfectè diſponendi de re corporali, niſi lege prohibeatur*; ſed qui non habet ius rem corporalem alienandi, donandi,vendendi, non poteſt de re corporali perfectè diſponere: ergo &c.

7. Probatur ſecundo: nam omnes exiſtimant eos, qui ita ſunt domini rerum ſuarum, vt habeant ius illas liberè donandi, vendendi, alienandi &c. eſſe perfectius dominos, quam illi, qui non habent hoc ius: ergo omnes cenſent ad perfectionem dominij humani pertinere, vt dominus poſſit rem ſuam alienare, adeoque qui contrarium dicit, loquitur contra ſenſum communem.

8 Probatur tertio: nam ad perfectionem dominij humani ſpectat ius trahendi ex re ſua omnes vtilitates, quæ poſſunt ex illa trahi: defectus autem talis iuris ſpectat ad imperfectionem dominij: ſed homo, qui non habet ius rem corporalem donandi, non habet ius trahendi ex re ſua plures vtilitates, quas poſſet trahere ex donatione rei, puta obligandi ſibi tali donatione viros potentes: qui non habet ius rem vendendi, & alienandi non habet ius trahendi ex re vtilitatem commutandi rem illam cum pecunia, vel alia re meliori, aut qua magis indiget; ergo &c. Confirmatur: nam tota vtilitas pecuniæ, vt pecuniæ,conſiſtit in hoc, quod poſſit commutari cum alijs rebus, ideoque dicitur eſſe æquiualenter omnia: ergo qui ita eſſet dominus pecuniæ, vt non haberet ius illam alienandi, & commutandi cum alijs rebus, non haberet ius vtendi pecunia,vt pecunia,ac vix poſſet ex illa trahere vllam vtilitatem: ergo eſſet imperfectiſſimè dominus ſuæ pecuniæ: imò non eſſet dominus pecuniæ,vt pecuniæ, ſed ſolum eſſet dominus pecuniæ materialiter ſumptæ, in quantum eſt aurum,vel argentum &c.

9. Ad argumentum in contrarium diſtinguo antecedens: ſpectat ad perfectionem dominij in omni genere perfecti, vt non poſſit abdicari, concedo: ad perfectionem dominij humani, ac perfecti in genere dominij humani; nego.

10. Sed quæri poteſt primò, quare ad perfectionem dominij diuini ſpectet, vt non poſſit abdicari,ad perfectionem dominij humani ſpectet, vt poſſit abdicari?

Reſpondeo rationem eſſe, quia dominium diuinum eſt dominium vniuerſale, & nō vtilitatis,ſed ſoliùs excellentię,ordinatū ad hoc,vt Deus habeat excellentiam dominādi in omnia diſtincta à ſe, abſque eo quod ex illis poſſit trahere vllam vtilitatem, cum habeat omnia bona ſecum identificata, iuxtà illud pſalmi 15. *Deus meus es tu, quia bonorum meorum non eges*; ſed ad perfectionem dominij vniuerſalis, ac ſupremæ excellentiæ ſpectat, vt non poſſit abdicari: eo enim ipſo amitteretur hæc ſuprema excellentia dominandi in res omnes, nec acquireretur aliqua alia vtilitas æquiualens: ergo &c. At dominium humanum eſt dominium particulare, & indigentiæ, ac vtilitatis datum hominibus principaliter ad hoc, vt poſſint vti rebus, quarum ſunt domini in ſuam vtilitatem, & ad ſubueniendum ſuæ indigentiæ: ſed ad perfectionem talis dominij ſpectat, vt dominus poſſit etiam ex rebus, quarum eſt dominus, deſumere vtilitatem, & commodum illas abdicandi, & commutandi cum alijs rebus, quando dominium aliarum rerum eſt ipſi vtilius: ergo ad perfectionem dominij humani ſpectat, vt homo poſſit alienare res, quarum eſt dominium.

11. Quæri poteſt ſecundo, vtrùm poteſtas alienandi dominium creatum ſit perfectio, vel imperfectio?

Reſpondeo, quod eſt perfectio mixta cum imperfectione, quales ſunt perfectio ſentiendi, diſcurrendi, ſe mouendi, quæ quia habent admixtam imperfectionem, non poſſunt Deo conuenire. Triplex nimirùm eſt perfectio: ſimpliciter ſimplex: ſimplex, & mixta. Perfectio ſimpliciter ſimplex eſt, quæ nullam habet admixtam imperfectionem, & in quolibet eſt neceſſaria, ne ſit imperfectum. Perfectio ſimplex eſt, quæ nullam habet admixtam imperfectionem, ſed non in quolibet eſt neceſſaria, ne ſit imperfectum. Perfectio mixta eſt, quæ ita aliquibus rebus creatis eſt neceſſaria, vt in ſuo genere ſint perfectæ, vt habeat admixtam aliquam imperfectionem, vel illam eſſentialiter ſupponat.

QVÆSTIO CLXVI.

Vtrum in inſtanti, in quo dominium transfertur, dominium formale ſit ſimul in transferente, & in eo, in quem transfertur?

1. VIdetur in inſtanti, in quo dominium transfertur per donationē, venditionem, vel alium contractùm, dominium rei donatæ, vel venditæ manere ſimul in transferente, & in translatario, puta in donante, & in eo, cui donatur, in vendente, & emente, vt docuit Card. de Lugo, diſp. 13. de Incarnatione ſect. 1. num. 12. 15. & ſequentibus, & diſp. 2. de iuſtitia, & iure, ſect. 2., quem ſecuti ſunt quidam alij recentiores: primo quia in inſtanti, in quo Petrus donat, & tradit librum ſuum Paulo, Paulus autem acceptat, dominium libri eſt tùm in Petro, tùm in Paulo: ergo &c.

2. Probatur prima pars, nam nemo poteſt donare quod non habet tunc, quando illud donat, alioquin donaret rem, quæ tunc non eſſet ſua; ſed Petrus in eo inſtanti donat librum: ergo in eo inſtanti Petrus eſt dominus libri: alioquin donaret librum, cuius tunc non eſſet dominus.

Pro-

3. Probatur ſecunda pars: nam vnuſquiſque in eo inſtanti, in quo acceptat rem ſibi legitimè donatam, & traditam, per ipſam acceptationem acquirit dominium rei, & primo eſt dominus talis rei: ſed Paulus in eo inſtanti acceptat librum legitimè ſibi donatum, & traditum: ergo &c.

4. Secundò dominium perfectum rei, ex. gr. libri, nihil aliud eſt, quam plena poteſtas diſponendi de re, puta de libro, in omnes vſus, illam donando, vendendo, retinendo &c. ſed Petrus in eo inſtanti, in quo donat librum, in priori ſigno ante donationem habet plenam poteſtatem librum donandi, vel non donandi, vendendi, vel non vendendi, eoque vtendi in omnes vſus: ergo eſt perfectè dominus libri; ſed Paulus etiam per acceptationem fit dominus libri: ergo vterque eſt dominus. Confirmatur; nam ipſa poteſtas donandi eſt dominium; ſed in inſtanti, in quo quis donat, habet poteſtatem donandi, alioquin donaret id, quod non poſſet donare: ergo &c.

5. Tertiò in eodem inſtanti, in quo Petrus donat librum Paulo, Paulus poteſt illum acceptare, & donare Franciſco; ſed hoc eſſet impoſſibile, niſi in eodem inſtanti donationis dominium eſſet ſimul in donante, & in donatario; ergo &c. Probatur minor: nam nemo poteſt donare id, cuius nunquam habuit dominium; ſed ſi in inſtanti, in quo Petrus donat librum Paulo, Paulus donatarius non habet dominium libri, cum neque habuerit dominium ante donationem, Paulus nunquam habuit dominium libri: ergo Paulus non poſſet in eo inſtanti librum donare. Similiter ſi in inſtanti, in quo donator donat, non habet dominium rei donatæ, Paulus donans librum Franciſco nunquam habuit dominium libri, ſiquidem neque habet in eo inſtanti, neque habuit ante: ergo non poſſet librum donare: alioquin donaret rem, cuius nunquam fuiſſet dominus.

6. Reſpondeo aliqua eſſe ſupponenda. Suppono igitur primo, quod perfectè dominus agri ex. gr. ſi velit in alterum transferre ſolum dominium vtile, puta vſumfructum agri, retento dominio directo, quod vocatur etiam dominium proprietatis, non ſolum in inſtanti translationis, ſed etiam tempore ſequenti, vterque habet dominium agri: translatarius quidem dominium vtile, transferens autem dominium directum. Similiter ſi perfectè dominus velit alteri communicare dominium ſolum copulatiuè, non autem priuatiuè, ita vt alter ſit cum eo ſocius dominij, vterque erit dominus agri, ſed nemo poterit de agro diſponere ſine conſenſu alterius. Solum igitur eſt quæſtio, vtrum cum dominus transfert in alterum dominium totale, non ſolum cumulatiuè, ſed etiam priuatiuè, ita vt nolit amplius eſſe dominus talis rei, in inſtanti translationis dominium ſit ſimul in transferente, & in translatario.

7. Suppono ſecundò, quod aliud eſt habere ius ad dominium acquirendum, vel retinendum, quod ius poteſt vocari dominium radicale, vel virtuale, aliud eſt habere formale, & actuale dominium. Probatur: nam quod eſt indifferens ad hoc, vt coniungatur cum aliquo, vel cum negatione illius, diſtinguitur realiter ab illo; ſed dominium radicale, hoc eſt ius ad acquirendum, vel retinendum dominium formale, poteſt coniungi cum dominio formali, vel cum eius negatione: ergo &c. Probatur minor: nam ſi Petrus donat librum Paulo, Paulus in priori ſigno ante acceptationem habet ius acceptandi, & per acceptationem acquirendi dominium formale libri: hoc autem ius, ſi Paulus acceptet, coniungitur cum dominio formali libri, ſi non acceptet, coniungitur cum negatione dominij formalis: ergo dominium radicale, ſeu ius acquirendi dominium, poteſt coniungi cum dominio formali, vel cum eius negatione. Rurſus in eo inſtanti, in quo quis per profeſſionem religioſam renunciat dominio bonorum ſuorum, in priori ſigno habet ius non emittendi profeſſionem, & ſic retinendi dominium, ac emittendi profeſſionem, & ſic non retinendi dominium, & ſi profeſſionem non emittat, hoc ius coniungitur cum retentione dominij, ſi profeſſionem emittat, ius retinendi dominium coniungitur cum negatione retentionis dominij: ergo dominium radicale, hoc eſt ius retinendi dominium, diſtinguitur realiter, & eſt ſeparabile à dominio formali.

Confirmatur, & explicatur exemplo. Nam aliud eſt habere ius ad pontificatum, aliud eſſe formaliter Pontificem. Qui legitimè eſt electus in Pontificem, antequam acceptet pontificatum, habet ius proximum ad pontificatum, ſed non eſt formaliter, & actu Pontifex. In inſtanti, in quo pontificatum acceptat, in priori ſigno habet ius ad pontificatum, quod ius, ſi pontificatum acceptet, coniungitur cum pontificatu exercitè habito, ſi non acceptet, coniungitur cum negatione pontificatus exercitè habiti. Proportionaliter in Pontifice aliud eſt habere ius ad pontificatum retinendum, aliud eſt pontificatum formaliter retinere. Cum enim, vt ſtatuitur cap. *Quoniam aliqui*, de renunciatione in 6. Pontifex poſſit per liberam renunciationem pontificatum relinquere, in inſtanti renunciationis in priori ſigno haberet ius pontificatum retinendi, vel renunciandi, quod ius, ſi pontificatum renunciaret, coniungeretur cum negatione retentionis pontificatus.

8. His ſuppoſitis, ad quæſtionem propoſitam dicendum: in inſtanti, pro quo transfertur dominium, transferens retinet quidem dominium radicale, hoc eſt ius ad retinendum dominium, ſed non retinet dominium formale; translatarius autem in priori ſigno ante acceptationem habet dominium radicale, in poſteriori ſigno poſt acceptationem, habet etiam dominium formale.

9. Pro-

9. Probatur prima pars, quod nimirum transferens retinet dominium radicale. Nam repugnat, vt in eo inſtanti, in quo aliquis exercet actum alicuius potentiæ phyſicæ, vel moralis, non habeat, & non retineat illam potentiam phyſicam, vel moralem: ex. gr. quia cum aliquis peccat, exercet actum potentiæ phyſicæ ad peccandum, vel non peccandum, implicat, vt in eo inſtanti, in quo peccat, non retineat potentiam liberam peccandi, vel non peccandi; alioquin in eodem inſtanti exerceret actum, & careret potentia illum actum exercendi: rurſus, quia dum quis liberè renunciaret pontificatum, exerceret actum potentiæ moralis renunciandi, vel retinendi pontificatum, implicat, vt in eo inſtanti non retineret ius, ſeu potentiam moralem ad pontificatum liberè renunciandum, vel retinendum; ſed ius alienandi aliquam rem nihil aliud eſt, quàm potentia moralis liberè alienandi, vel retinendi eam rem: ergo repugnat, vt in eo inſtanti, in quo quis liberè exercet actum alienandi aliquam rem, non retineat ius ad liberè alienandam, vel retinendam talem rem, quod ius, vt ſupra dictum eſt, vocatur dominium radicale, vel virtuale.

10. Probatur ſecunda pars, quod transferens non retineat dominium formale. Nam translatio dominij eſt actus, quo quis dominium formale non retinet, ſed alteri dat: ergo repugnat, vt pro eo inſtanti, pro quo aliquis per donationem, venditionem, vel quamcumque alienationem transfert dominium formale, retineat dominium formale, eo pacto, quo repugnat, vt pro eo inſtanti, pro quo quis renunciat pontificatum, retineat pontificatum. Confirmatur: nam translatio fit per actum voluntatis, quo quis dicit: *ego pro hoc inſtanti nolo retinere dominium, ſed volo alteri dare*: ergo ſi hic actus eſt validus, & efficax, facit quod vult; ſed transferens per illum actum vult pro inſtanti A non retinere dominium formale, ſed illud dare alteri: ergo ſi talis actus eſt validus, transferens pro inſtanti A non retinet dominium formale, ſed illud alteri dat.

11. Probatur tertia pars, quod translatarius in priori ſigno ante acceptationem habeat dominium radicale. Nam in priori ſigno habet ius acceptandi, & per acceptationem acquirendi dominium formale; ſed hoc ius eſt dominium radicale: ergo &c.

12. Probatur quarta pars: nam ſicut Pontifex electus per acceptationem acquirit pontificatum formale, ſic translatarius per acceptationem, ſuppoſita traditione, quando de iure requiritur, acquirit dominium formale.

13. Concluditur ex dictis, quod cum dominium transfertur, dominium formale pro eodem inſtanti non eſt ſimul in transferente, & in translatario. Nam ante inſtans translationis eſt ſolum in transferente, in inſtanti translationis primo eſt in ſolo translatario, & primo non eſt in transferente, poſt inſtans translationis remanet in ſolo translatario, ſi ille dominium non abdicet, ipſi renunciando, vel in alterum transferendo.

14. Ad 1. diſtinguo maiorem: nemo poteſt donare quod tunc non habet virtualiter, vel formaliter, concedo: quod tunc non habet formaliter, nego. Nemo poteſt donare, quod tunc, quando donat, non habet radicaliter, & virtualiter in iure illud acquirendi, vel retinendi ſibi, aut in alterum transferendi; ſed poſito, quod habeat hoc ius, poteſt vtens hoc iure velle ſibi retinere dominium formale, ad quod habet ius, vel velle illud alteri dare, adeoque poteſt alteri dare quod tunc, quando dat, formaliter non habet, quia non vult illud habere, ſed vult, vt alter habeat illud.

Dices: ergo Petrus ex. gr. donat id, quod non eſt ſuũ eo inſtanti, pro quo donat.

Reſpondeo, diſtinguo conſequens: ergo Petrus donat id, quod non eſt ſuum radicaliter, quando illud donat, nego: quod non eſt ſuũ formaliter, quia per ipſum actum donandi vult, vt non ſit ſuum, ſed alterius, concedo.

15. Ad 2. diſtinguo maiorem: dominium formale libri ex. gr. nihil eſt aliud, quam perfecta poteſtas radicalis diſponendi de libro, nego: quam perfecta poteſtas formalis, concedo: diſtinguo eodem pacto minorem; & nego conſequentiam. Donatarius, antequam donationem acceptet, habet poteſtatem acceptandi librum, & ſic de libro diſponendi, & tamen ante acceptationem non habet dominium formale libri, ſed ſolum radicale in omnium ſententia: ergo ad dominium formale non ſufficit quælibet poteſtas diſponendi de re, ſed requiritur poteſtas formalis, quæ in donatario datur ſolum in ſigno poſteriori, vel concomitanti ad acceptationem: ergo proportionaliter qui habet ius librum donandi alteri, vel retinendi ſibi, in priori ſigno ad actum, quo velit librum donare, vel ſibi retinere, licet poſſit retinendo librum de eo diſponere, tamen in priori ad actum, quo velit retinere librum, non habet dominium formale libri, ſed ſolum radicale, ac proinde non ſufficit poteſtas illa radicalis diſponendi de re ad dominium formale rei.

16. Ad confirmationem diſtinguo eodem pacto antecedens: ipſa poteſtas donandi eſt dominium radicale, concedo: eſt dominium formale, nego. Fateor tamen poteſtatem donandi eſſe partem eſſentialem perfecti dominij formalis, cum perfectum dominium formale humanum includat poteſtatem alienandi rem, vt dictum eſt quæſt. 165. ſed nego illam ſufficere ad dominium formale.

17. Ad 3. tranſeat maior, & nego minorem. Ad probationem, diſtinguo maiorem: nemo poteſt donare id, cuius nunquam habuit dominium formale, nego: cuius nunquam habuit dominiũ radicale, concedo: diſtinguo eodẽ pacto minorem; & nego conſequentiã. Donatarius in inſtanti donationis habet dominiũ radicale, hoc eſt ius per acceptationẽ acquirẽdi

dominium formale ſibi, vel alteri renunciandi; ergo ſicut acceptando dominium, ad quod habet ius, poteſt acquirere ſibi dominium formale, ſic renunciando dominium alteri, poteſt dare dominium formale alteri.

18. Dices: donans in inſtanti tranſlationis ita dat donatario dominium radicale, vt etiam ipſe retineat dominium radicale; ergo ita dat dominium formale, vt in inſtanti donationis retineat dominium formale.

Reſpondeo, negando conſequentiam: diſparitas eſt, quia ipſa datio dominij radicalis eſt actus dominij radicalis; ergo implicat, vt pro eo inſtanti, pro quo dat dominium radicale, ac proinde exercet actum dominij radicalis, non retineat dominium radicale, hoc eſt potentiam moralem exercendi talem actum. At datio dominij formalis eſt actus, non dominij formalis, ſed radicalis; ergo pro eo inſtanti, pro quo quis dat dominium formale, poteſt illud non retinere, ſi velit non retinere pro eo inſtanti, ſed in alterum priuatiuè tranſferre.

19. Poteſt quæri, vtrum in inſtanti, in quo donatarius, vel emptor, vel quilibet tranſlatarius primo habet dominium rei, ſit perfectè dominus talis rei?

Reſpondeo, quod eſt minus perfectè dominus, quam in inſtantibus conſequentibus. Ratio eſt, quia in primo inſtanti habet dominium pro eo inſtanti dependenter à voluntate transferentis: pro ſecundo, & pro reliquis inſtantibus conſequentibus, habet dominium pro iis inſtantibus independens à voluntate transferentis; ſed eſt minus perfectum dominium pro eo inſtanti dependens à voluntate transferentis, quam dominium pro eo inſtanti independens: ergo &c.

20. Dices. Donatarius in inſtanti donationis in ſigno priori ante acceptationem non habet dominium formale rei donatæ, in ſigno poſteriori habet dominium formale; ergo in eodem inſtanti reali habet, & non habet dominium formale.

Reſpondeo, diſtinguo conſequens; ergo in eodem inſtanti reali habet dominium formale vno modo, & non habet alio modo, concedo: habet, & non habet abſolutè, & eodem modo, nego. Implicat, vt donatarius in eodem inſtanti reali abſolutè habeat, & non habeat dominiū rei donatæ, vel eodem modo habeat, & non habeat. At non repugnat, vt abſolutè, & vno modo habeat, alio modo non habeat. Cum dicitur, quod in ſigno priori ante acceptationem non habet dominium rei donatæ, in ſigno poſteriori habet, aſſeritur, quod abſolutè, & vno modo habet, alio modo non habet, hoc eſt, quod in priori ſigno, ſeu independenter ab acceptatione, non habet dominium, ſed habet in ſigno poſteriori, hoc eſt dependenter ab acceptatione, & ita vt dominium formale pendeat ab acceptatione. In hoc autem nulla eſt contradictio, ſicut non eſt contradictio, quando aſſeritur, quod hoc cubiculum eſt illuminatum dependenter à Sole, non eſt illuminatum independenter à Sole, quia affirmatur, quod eſt illuminatum vno modo illuminationis cum dependentia à Sole, non eſt illuminatum alio modo illuminationis cum independentia à Sole. Videri poſſunt, quæ de prioritate naturæ dixi qu. 22. phyſicæ.

QVAESTIO CLXVII.

Vtrum dominus habeat ius diſponendi de re ſua ſolum ad vſus licitos, an etiam ad illicitos?

1. Videtur dominus non habere ius diſponendi de re ſua ad vſus illicitos. Diſponere enim de re ſua ad vſum illicitum eſt peccare: ſed nemo habet ius ad peccandum: ergo &c.

2. Reſpondeo, quod quia quæſtio poteſt habere plures ſenſus, ſtatuendæ ſunt plures concluſiones.

3. Dicendum igitur primo: perfectè dominus habet ius perfectè, hoc eſt validè, & licitè diſponendi de re ſua ad omnes vſus ex ſe bonos, & indifferentes in ſenſu diuiſo diſpoſitionis ab hoc, quod tales vſus per legem prohibentem redditi ſint illiciti, & inualidi. Probatur ex ipſa definitione, qua dominium definitur *Ius perfectè, hoc eſt validè, & licitè diſponendi de re ad omnes vſus, niſi lege prohibeantur,* hoc eſt in ſenſu diuiſo diſpoſitionis ab hoc, quod tales vſus per legem prohibentem reddatur illiciti, vel inualidi.

4. Dicendum ſecundo: dominus non habet ius abſolutum diſponendi de re ſua in vllum vſum illicitum, & prohibitum, in ſenſu compoſito diſpoſitionis cum hoc, quod talis vſus ſit illicitus, vel prohibitus. Probatur: nam diſponere de re in vſum illicitum, componendo diſpoſitionem cum hoc, quod talis vſus ſit illicitus, & prohibitus, eſt peccare; ſed nemo habet ius ad peccandum; ergo &c.

5. Dicendum tertio: dominus habet ius ad validè diſponendum de re ſua ad vſus illicitos, & prohibitos in ſenſu compoſito, hoc eſt componendo valorem diſpoſitionis cum hoc, quod tales vſus ſint prohibiti lege ſolum prohibente, non autem irritante actum: ſed hoc ius non eſt abſolutum, ſed quodammodo conditionatum.

Probatur: nam lex eo ipſo, quod actum prohibet, non autem irritat, relinquit domino ius ad hoc, vt ſi faciat actum, talis actus ſit validus; ſed hoc non eſt habere ius abſolutum ad faciendum actum prohibitum, ſed habere ius conditionatum ad hoc, vt ſi faciat actum, talis actus ſit validus: ergo &c.

Confirmatur, & explicatur exemplis. Nam ſi alicui interdictum ſit à lege, vel à ſuperiore, lege ſolùm prohibente, non autem irri-

irritante, ne rem ſuam donet, vel vendat, licèt dominus non habeat ius abſolutum vendendi, vel donandi rem ſuam in ſenſu compoſito cum prohibitione, alioquin haberet ius ad peccandum, tamen habet ius conditionatum ad hoc, vt ſi vendat, vel donet, donatio, vel venditio ſit valida, quod non eſt habere ius ad peccandum, ſed habere ius conditionatum ad valorem actus, qui valor non eſt peccatum, ſed eſt aliquid bonum conſequens ex actu peccaminoſo, non in quantum eſt moraliter malus, & peccaminoſus, ſed in quantum eſt phyſicè, & naturaliter bonus.

6. Dices: dominus vendens rem ſuam, in ſenſu compoſito cum prohibitione non habet abſolutè ius ad vendendum: ergo abſolutè vendit ſine iure vendendi: ſed venditio facta ſine iure vendendi eſt iniuſta; ergo venditio illa eſt iniuſta; ſed venditio iniuſta eſt etiam inualida: ergo illa venditio eſt inualida, adeoque ſecunda concluſio repugnat tertiæ.

Reſpondeo, conceſſo antecedenti, & prima conſequentia, diſtinguo ſecundum antecedens: venditio facta ſine iure, & contra ius ſtrictum alterius eſt iniuſta, concedo: venditio facta ſine iure, non contra ius ſtrictum alterius, nego; & nego conſequentiam. Ad actionem iniuſtam non ſufficit, vt fiat ſine iure: alioquin omnes actiones peccaminoſæ eſſent etiam iniuſtæ, cum fiant ſine vllo iure ad peccandum; ſed requiritur, vt ſit contra alterius ius ſtrictum, ac non ſufficit, vt quomodocumque ſit contra legem: ſed venditio prohibita, licet fiat ſine iure abſoluto, non tamen fit contra ius ſtrictum, ſed ſolum contra legem; ergo non eſt iniuſta: venditio autem non iniuſta, & facta ſine iure abſoluto ad vendendum, ſi tamen fiat cum iure conditionato ad hoc, vt aliquis, ſi vendat, venditio ſit valida, eo ipſo eſt valida: ergo &c.

7. Dicendum quarto: ſi lex irritans actum, ius ad faciendum actum liget ſolùm, non autem auferat, dominus in ſenſu compoſito cum tali lege, habet ius ad faciendum actum in ſenſu diuiſo à lege irritante, non autem in ſenſu compoſito: at ſi lex irritans actum, auferat etiam ius, dominus in ſenſu compoſito cum tali lege non retinet ius ad faciendum actum, neque in ſenſu diuiſo à tali lege.

Vt probetur concluſio, ſuppono, quod aliquando lex irritans vſum dominij, ac iuris, ipſum dominium, & ius non aufert, ſed ſolùm ligat: ex.gr. lex prohibens pupillis, ne res ſuas vendant, & donent, ac irritans actus donandi, & vendendi, non aufert pupillis dominium, ac ius vendendi, & donandi, ſed ſolùm ligat illud ius, ac reddit inualidos actus vendendi, & donandi. Si lex non aufert pupillis ius vendendi, & donandi, ſed ſolùm ligat: ergo pupillus in ſenſu compoſito cum tali lege retinet ius vendendi, & donandi, ligatum tamen per legem, ac retinet ius ad validè, & licitè donandum, & vendendum, non in ſenſu compoſito cum lege, hoc eſt coniungendo venditionem validam, & licitam cum lege, ſed in ſenſu diuiſo à lege, hoc eſt ad validè, & licitè vendendum, pro caſu, pro quo ablatum ſit impedimentum legis. Aliquando è conuerſo lex non ſolum ligat, ſed etiam aufert ipſum dominium, & ius: ex.gr. in multorum ſententia lex, quæ propter delictum aliquod bona eius, qui delictum commiſit, ab ipſa die commiſſi delicti addicit fiſco, ei, qui delictum commiſit, ab ipſa die commiſſi delicti aufert dominium, & ius diſponendi de rebus ſuis, ideoque qui commiſit delictum, in ſenſu compoſito cum tali lege, non retinet ius ad diſponendum de ſuis bonis, ac proindè neque poteſt validè de illis diſponere in ſenſu diuiſo à lege, hoc eſt pro caſu, pro quo poſt commiſſum delictum auferretur talis lex. Ratio eſt, quia licet qui habet potentiam ambulatiuam ligatam, ablatis vinculis, poſſit ambulare, tamen is, cui ablata fuerit potentia ambulatiua per amputationem pedum ex. gr. etiamſi auferatur cauſa, quæ pedes amputauit, non recuperat pedes, & potentiam ambulandi: ergo proportionaliter qui habet ius ligatum, ablatis vinculis, poteſt exercere actus iuris; at qui priuatus eſt iure, ablata lege, quæ abſtulit ius, non eo ipſo recuperat ius.

8. Dicendum quinto: quando valor diſpoſitionis illicitæ includeret ius ad obtinendum peccatum alterius, vel includeret obligationem alterius ad peccandum, talis diſpoſitio iure naturæ eſt eſſentialiter inualida. Probatur: nam implicat, vt aliquis habeat ius ad hoc, vt alter peccet, & vt quis obligetur ad peccandum: ergo &c.

9. Ad argumentum in contrarium patet ex dictis. Diſponere enim de re ſua in vſum illicitum in ſenſu diuiſo à prohibitione, non eſt peccare: ſed dictum eſt dominum habere ius ad diſponendum de re ſua in vſus illicitos ſolùm in ſenſu diuiſo à prohibitione, non autem in ſenſu compoſito: ergo non ſequitur dominum habere ius ad peccandum.

QVAESTIO CLXVIII.

Vtrum dominus poſſit licitè, vel validè promittere, aut dare rem ſuam in pretium operis turpis, & peccaminoſi?

1. Videtur vera ſententia Medinæ de reſtitut. quæſt.26. docens non poſſe validè dari pecuniam, vel aliquid aliud in pretium operis turpis, etiam iam perpetrati, puta non poſſe validè dari meretrici pecuniam in pretium fornicationis iam perpetratæ, ſicario in pretium homicidij perpetrati: primò quia non poteſt validè dari pretium pro re, quæ

quæ eſſentialiter non meretur vllum pretium, ſed ſolùm meretur pœnam; ſed opus turpe, puta fornicatio, homicidium &c. non meretur vllum prætium, ſed ſolum meretur pœnam: ergo &c.

2. Secundo non poteſt per ſimoniam validè dari pecunia in pretium rei ſpiritualis, & ſupernaturalis, quia res ſpiritualis, & ſupernaturalis propter ſuam excellentiam non eſt æſtimabilis vllo pretio temporali: ſed opus turpe, & peccaminoſum propter ſuam vilitatem non eſt æſtimabile vllo pretio: ergo &c.

3. Tertio ſi poſſet validè dari pecunia in pretium operis peccaminoſi jam perpetrati, poſſet etiam validè promitti in pretium operis peccaminoſi, puta fornicationis, vel homicidij perpetrandi; conſequens negatur ab ab omnibus: ergo falſum eſt antecedens.

4. Quarto ſequeretur pecuniam poſſe validè dari in pretium cuiuslibet peccati, puta blaſphemiæ, ſententiæ iniuſtæ à iudice prolatæ &c. Confirmatur: nam non poteſt validè dari pecunia iudici in pretium ſententiæ iuſtæ; ergo neque in pretium iniuſtæ.

5. Reſpondeo opera turpia, & peccaminoſa eſſe duplicis generis. In primo genere ſunt, quæ præter formalem malitiam, & deformitatem peccati habent annexum aliquod materiale pretio æſtimabile ratione delectationis, aut vtilitatis, quam alteri affert, vel ratione laboris, detrimenti, aut periculi, quod ſubit is, qui in gratiam alterius tale opus exercet. In ſecundo genere ſunt, quæ non habent annexum aliquid pretio æſtimabile, vt actus blaſphemandi Deum.

6. Hoc poſito, certum eſt primo formalem malitiam peccati non eſſe pretio æſtimabilem, adeoque non poſſe licitè, neque validè dari, vel accipi pecuniam, aut aliquid aliud in pretium formalis malitiæ peccati iam perpetrati.

7. Certum eſt ſecundo opera praua, & peccaminoſa, quæ præter formalem malitiam peccati non habent annexum aliquid aliud pretio æſtimabile, cum neque ſint pretio æſtimabilia ratione formalis malitiæ, ſimpliciter, & abſolutè, non eſſe pretio æſtimabilia, adeoque pro illis iam perpetratis non poſſe validè dari, vel accipi vllum pretium.

8. Quæritur ergo, vtrum poſſit validè dari, vel accipi pretium pro operibus prauis iam perpetratis, quę habent annexum aliquod materiale pretio æſtimabile.

9. Dicendum primo cum Sancto Thoma 2. 2. quæſt. 32. art. 7. ad 2. & quæſt. 62. art. 5. ad 2. quem ſequuntur Caietanus in commentario, Panormitanus cap. *Quia plerique* de immunitate Eccleſiarum, num. 12 Sotus lib. 4. de Iuſtitia, quæſt. 7. art. 1. ad 2. Molina tract. 2. quæſt. 94. Leſſius lib. 2. cap. 18. dubit. 2. Cardinalis de Lugo diſp. 18. aliique communiter ſtante iure naturali præcisè, poteſt non ſolum validè, ſed etiam licitè dari, & accipi pretium proportionatum pro opere turpi iam perpetrato, quod habeat annexum aliquod materiale pretio æſtimabile. Probatur: nam poteſt non ſolum validè, ſed etiam licitè dari pretium proportionatum pro re pretio æſtimabili, & cum ipſa datio non includit vllam turpitudinem, & malitiam, propter quam iure naturæ ſit prohibita, poteſt, ſtando præcisè in iure naturæ, dari etiam licitè, & honeſtè: ſed opus turpe, & peccaminoſum ſupponitur habere annexum aliquod pretio æſtimabile: ergo poteſt validè dari pretium pro eo materiali pretio æſtimabili, quod eſt annexum operi turpi, & peccaminoſo; ſed ipſa datio, & acceptio, qua datur tale pretium pro opere turpi iam perpetrato, puta pro fornicatione iam perpetrata, non includit turpitudinem, propter quam iure naturæ debeat prohiberi: vt enim loquitur Sanctus Thomas a. 2. quæſt. 32. art. 7. in corpore, *quod mulier meretricium exerceat, turpiter agit, & contra legem Dei; ſed in eo, quod accipit, non iniuſtè agit, nec contra legem* Dei; & in iure ciuili, lege 4. §. *ſed & quod meretrici*, ff. de condictione ob turpem cauſam, dicitur meretricem turpiter agere, quod ſit meretrix, non turpiter accipere, cum ſit meretrix; ergo.

10. Confirmatur primo: nam etenim dare, vel accipere pretium pro opere turpi iam perpetrato eſſet turpe, & illicitum, quatenus qui dat, vel accipit pretium pro opere turpi iam perpetrato, eo ipſo amaret, & æſtimaret pretio dignum ipſum opus turpe: ſed poteſt aliquis non amare, ſed odiſſe, ac deteſtari opus turpe, puta fornicationem commiſſam, ac de ea dolere per contritionem perfectam, & poteſt etiam exiſtimare malitiam formalem operis turpis indignam pretio, ac ſolum materiale pretio dignum, vt verè eſt dignum, & velle pro eo materiali ſoluere pretium proportionatum ex amore ponendi æqualitatem: ergo poteſt licitè, & honeſtè dari, & accipi pretium pro opere turpi iam perpetrato.

11. Confirmatur ſecundo: nam quando opus honeſtum habet annexum aliquod materiale pretio æſtimabile, poteſt licitè, & validè dari, & accipi pretium pro opere honeſto, non ratione honeſtatis, quæ propter ſuam excellentiam non eſt æſtimabilis pretio pecuniario, ſed ratione materialis annexi, quod ſupponitur pretio æſtimabile; ergo à pari, quando opus turpe habet annexum aliquid pretio æſtimabile, poteſt licitè, & validè dari, & accipi pretium pro opere turpi, non ratione turpitudinis, quæ propter ſuam vilitatem non eſt pretio æſtimabilis, ſed ratione materialis annexi, quod ſupponitur pretio æſtimabile.

12. Infertur cum Molina, Leſſio, Cardinali de Lugo, aliiſque ſatis communiter contra quoſdam alios, quod quia non ſolum opera turpia, & peccaminoſa contra alias virtutes, ſed etiam opera turpia, & peccaminoſa contra ipſam iuſtitiam poſſunt habere annexum ali-

aliquid materiale pretio æſtimabile, ſtando præciſè in iure naturali, poteſt validè, & licitè dari, & accipi pretium pro opere turpi iam perpetrato etiam contra iuſtitiam; ex. gr. poteſt validè, & licitè dari pretium ſicario pro homicidio contra iuſtitiam perpetrato; poſſunt principes validè, & licitè dare pretium militibus poſt geſtum bellum iniuſtum: poteſt iudici validè, & licitè dari pretium poſt ſententiam iniuſtam. Ratio eſt, quia ideo poteſt validè, & licitè dari pretium meretrici poſt commiſſam fornicationem, quia fornicatio, licèt ſit turpis, & peccaminoſa contra virtutem temperantiæ, habet annexum aliquid pretio æſtimabile; ſed homicidium commiſſum à ſicario, bellum iniuſtum à militibus geſtum, ſententia iniuſta prolata à iudice, licèt ſint turpia contra iuſtitiam, habent annexum aliquid pretio æſtimabile, nimirum laborem, periculum &c. ergo &c. Dixi, quod ſtando præciſe in iure naturali, poteſt validè, & licitè dari, & accipi pretium pro talibus actionibus turpibus iam perpetratis, quia ſæpe ius poſitiuum ita prohibet dationem, & acceptionem talis pretij, vt neque licitè, neque validè dari, vel accipi poſſit. Hæc autem limitatio, cum non exprimitur, debet ſubintelligi.

13. Dicendum ſecundo cum ſententia communi omnium: omnis pactio, promiſſio, & datio pretij pro re turpi perpetranda, antequam res turpis perpetretur, non ſolum eſt illicita, ſed etiam abſolutè eſt prorſus inualida, & nullam aliam inducit obligationem abſolutam, quam recedendi à tali pacto, & promiſſione. Quod ſit illicita, probatur. Nam quod ex ſe ordinatur ad rem turpem, & peccaminoſam, eſt turpe, & peccaminoſum eodem genere turpitudinis, & peccati: ſed contractus, vel quaſi contractus, quo datur, vel promittitur ſicario aliquid in pretium homicidij faciendi, per ſe ordinatur ad homicidiũ: ergo eſt turpis, & peccaminoſus peccato homicidij. Quod tales contractus, vel quaſi contractus ſint abſolutè inualidi, probatur. Vt enim contractus, quo qui dat, vel promittit pecuniam ſicario pro homicidio faciendo, abſolutè eſſet validus, requireretur, vt qui dat, aut promittit pecuniam ſicario, acquireret ius ad homicidium, ſicarius autem contraheret obligationem faciendi homicidium: ſed ex dictis quæſt. 167. concluſ. 5. repugnat, vt aliquis acquirat ius ad peccatum alterius, alter autem contrahat obligationem peccandi: ergo &c. Ex talibus igitur contractibus, ante rem turpem pepetratam, nulla alia reſultat obligatio abſoluta, quam reſcindendi contractum: ex. gra. in eo, qui promiſit pecuniam ſicario, nulla alia reſultat obligatio abſoluta, quam reuocandi promiſſionem, in ſicario, qui promiſit homicidium, nulla alia reſultat obligatio abſoluta, quam reddendi pecuniam, & reuocandi promiſſionem homicidij &c. Ita deciſum eſt in iure canonico, cauſa 2. quæſt. 4. per multa capita, præſertim cap. *in malis*, vbi dicitur; *in malis reſcinde fidem, in turpi voto, muta decretum. Turpis promiſſio, quæ ſcelere adimpletur*: & conſonat ius ciuile lege *generaliter*, & leg. *ſi ſtipuletur*, ff. de verborum obligationibus, §. *Quod turpiter*, & inſtitut. de inutilibus ſtipulationibus, & cap. vltimo de pactis.

14. Dicendum tertio cum Molina, Leſſio, Cardinali de Lugo, & alijs: ſtando præciſè in iure naturali, contractus, vel quaſi contractus, quibus promittitur, vel datur aliquid proportionatum pro re turpi perpetranda, quæ habeat annexum materiale pretio æſtimabile, poſt rem turpem perpetratam obligant abſolutè ad ſoluendum promiſſum, non ſolum ex fidelitate, ſed etiam ex iuſtitia: ex. gra. qui promiſit, aut dedit ſicario pretium proportionatum pro homicidio faciendo, ac promiſſionem non retractauit, poſt patratum homicidium, ſtando præciſè in iure naturæ, abſolutè obligatur ex iuſtitia ad ſoluendum pretium, ac ſicarius poteſt validè, & licitè accipere, & retinere pretium.

15. Probatur: nam ſicut de iure naturæ eſt, vt nulla promiſſio obliget ad id, quod non poteſt licitè adimpleri, ita ſtando præciſè in iure naturali, omnis promiſſio debet obligare ad id, quod poteſt licitè adimpleri; ſed ſicut non poteſt licitè dari, & accipi pretium pro re turpi perpetranda, ſic poteſt licitè dari, & accipi pretium pro re turpi iam perpetrato, vt dictum eſt concluſ. 1. ergo ſicut de iure naturæ promiſſio dandi aliquid pro re turpi perpetranda non obligat ante rem turpem perpetratam, cum talis promiſſio, & datio ſit illicita, & per ſe inductiua ad malum, ſic obligat ad dandum promiſſum poſt rem turpem perpetratam, cum talis datio ſit licita, & honeſta: ſed promiſſio obligans ad dandum aliquid in pretium rei pretio æſtimabilis obligat ex iuſtitia: ergo talis promiſſio obligat ex iuſtitia.

16. Confirmatur: nam meretrici in foro externo conceditur actio ad petendum pretium moderatum ante promiſſum: imò cogitur fornicarius ſoluere conſuetum pretium, etiamſi illud non promiſerit, eo quod meretrix cenſeatur non gratis conſenſiſſe: ſed ſi meretrix non haberet ius ad exigendum pretium, & fornicarius non obligaretur ad illud ſoluendum, non daretur in foro externo talis actio ad petendum pretium; ergo.

17. Dices primo. Eſt de iure naturæ, vt promiſſio illicita non obliget; ſed promiſſio, qua ſicario promittitur pretium homicidij faciendi, eſt illicita: ergo &c.

Reſpondeo, diſtinguo maiorem: eſt de iure naturæ, vt promiſſio illicita non obliget ad rem illicitam, concedo; ad rem licitam, & honeſtam, nego: concedo minorem; & diſtinguo eodem pacto conſequens. Sicut eſt de iure naturæ, vt promiſſio illicita non obliget ad rem illicitam, ita eſt de iure naturæ, vt niſi promiſſio irritetur iure poſitiuo, obliget ad

rem

rem licitam; ſed eſt illicitum dare pecuniam ſicario in pretium homicidij, antequam fiat, eſt licitum dare pecuniam in pretium homicidij iam facti: ergo de iure naturæ eſt, vt promiſſio non obliget ad dandam pecuniam in pretium homicidij, antequam fiat, & vt obliget ad dandam pecuniam in pretium homicidij iam facti.

18. Dices ſecundo. Eſt de iure naturæ, vt promiſſio non obliget ad rem etiam licitam, cum bonum eſt, vt non obliget, malum eſt vt obliget: ſiquidem natura inducit ſolum obligationes bonas, non autem malas; ſed bonum eſt, vt promiſſio pecuniæ pro homicidio perpetrando, etiam poſt homicidium perpetratum non obliget ad dandam pecuniam, & malum eſt, vt obliget: ergo &c. Probatur minor: nam ex eo, quod promiſſio obliget, ſicarius, promiſſa pecunia, habet motiuum ad perpetrandum homicidium, ſiquidem ſcit enim, qui promiſit, perpetrato homicidio, obligatum iri ad pecuniam promiſſam dandam; at ſi ſciat non obligatum iri, non habet motiuum; ſed bonum eſt, vt ſicarius non habeat hoc motiuum ad perpetrandum homicidium, & malum eſt, vt habeat: ergo &c.

Reſpondeo, diſtinguo maiorem: de iure naturæ eſt, vt promiſſio non obliget ad rem etiam licitam, cum omnibus penſatis, bonum eſt, vt non obliget, malum eſt, vt obliget, concedo; cum bonum eſt ex aliquo ſolum ſpeciali capite, nego: diſtinguo eodem pacto minorem; & nego conſequentiam. Vt promiſſio iure naturæ non obliget, non ſufficit, vt ex aliquo capite bonum ſit, vt non obliget, ſed omnibus penſatis, debet eſſe bonum, vt non obliget. In caſu noſtro ex aliquo capite bonum eſt, vt promiſſio pecuniæ non obliget, etiam poſt homicidium perpetratum, ne ſicarius ex hac obligatione habeat motiuũ perpetrandi homicidium. At omnibus penſatis, bonum eſt, vt de iure naturæ promiſſio ſemper obliget ad rem, quæ poteſt licitè adimpleri. Vt enim ſit firma fides contractuũ, & promiſſionum, requiritur, vt homines ſciant, ſe ſemper obligari ad implendum quod promiſerunt, cum poteſt licitè adimpleri.

19. Confirmatur. Nam licet in aliquo caſu particulari videatur bonum, vt lex non obliget, tamen, quia ſæpè maius bonum eſt, vt lex obliget ſine vlla exceptione, ideo lex obligat etiam pro illo caſu particulari: ex. gr. licet in aliquo caſu, in quo iudex ex iniuſtitia non ſumit de aliquo, qui alterum offendit, vindictam publicam, videatur bonum, vt offenſo liceat ſumere de offenſore vindictam priuatam, tamen quia maius bonum eſt, vt lex prohibens vindictam priuatam obliget ſine vlla exceptione, ne homines ſæpè ſibi fingant caſus, in quibus liceat ſumere vindictam priuatam cum magna perturbatione Reipublicæ, ideo lex prohibens vindictam priuatam debet eſſe vniuerſalis, & ſine exceptione; ergo licet videatur bonum, vt aliquando promiſſio non obliget ad rem licitam, tamen quia maius bonum eſt, vt lex obligans ad implenda promiſſa, cum poſſunt licitè adimpleri, ſit vniuerſalis, & ſine exceptione, ne ſæpè homines ſibi fingant caſus, in quibus promiſſio non obliget, lex obligans ad implenda promiſſa, cum poſſunt licitè adimpleri, debet eſſe vniuerſalis, & ſine exceptione, præſertim cum ius naturæ ita reddat validas omnes promiſſiones ad res licitas, vt det reipublicæ poteſtatem illas irritandi per legem poſitiuam, quæ lex de facto plures ex his promiſſionibus irritauit, vt dicam paulo poſt. Melius autem fuit, vt de iure naturæ promiſſiones rerum licitarum ſemper eſſent validæ, & vt relinqueretur Reipublicæ facultas illas irritandi per legem poſitiuam, cum ad bonum commune expedit, vt irritentur, quam vt daretur occaſio ſingulis fingendi ſibi adeſſe caſum, in quo promiſſio iure naturæ ſit inualida.

20. Dices tertio: malum eſt, vt ſicarius, committendo homicidium, acquirat ius ad pecuniam promiſſam; ſed ſi promiſſio obliget, perpetrato homicidio, ſicarius committendo homicidium, acquirit ius ad pecuniam promiſſam; ergo &c.

Reſpondeo, diſtinguo maiorem: malum eſt ſimpliciter, & omnibus penſatis, nego: malum eſt ſecundum quid, & ex aliquo capite, concedo: diſtinguo eodem pacto minorem; & nego conſequentiam. Sicut eſt malum ſecundum quid, vt actio peccaminoſa ſit delectabilis, vel vtilis, & tamen non eſt malum ſimpliciter, & omnibus penſatis, imò ſimpliciter eſt bonum, vt ex malo poſſit ſequi aliquod bonum: ſic eſt quidem malum ſecundum quid, vt ſicarius, committendo homicidium, acquirat ius ad pecuniam promiſſam, ſed ſimpliciter non eſt malum, ſed bonum, quia expedit, vt quis implendo conditionem, ſub qua aliquid fuit illi promiſſum, acquirat ius ad rem promiſſam, cum poteſt licitè adimpleri promiſſio.

21. Dicendum quarto cum omnibus penè iuris vtriuſque interpretibus, quos refert Molina loco citato: pacta, quibus promittitur aliquid pro perpetrando opere turpi, quod legibus punitur, iure poſitiuo ſunt ita inualida, vt neque poſt opus turpe patratum obligent ad promiſſionem implendam. At pacta quibus promittitur aliquid pro opere turpi, quod legibus non punitur, non redduntur inualida poſt opus patratum, ideoque poſt opus turpe perpetratum obligant ad promiſſionem implendam.

22. Prima pars probatur. Nam lege *generaliter* 26. ff. de verborum obligationibus, dicitur: *Generaliter nouimus turpes ſtipulationes nullius eſſe momenti, veluti ſi quis homicidium, vel ſacrilegium ſe facturum promiſit: ſed & officio Prætoris continetur ex huiuſmodi obligationibus actionem denegari*, & leg. pacta 6. cod. de pactis dicitur: Pa-

Pacta, quæ contra leges, conſtitutioneſque, vel contra bonos mores fiunt, nullam vim habere indubitati iuris eſt: ſed non verificaretur, quod talia pacta nullius eſſet momenti, ac nullam vim haberent, ſi prauo opere perpetrato, daretur obligatio implendi promiſſa: ergo &c.

23. Secunda pars probatur. Nam quia fornicatio cum meritricibus non punitur iure poſitiuo, ipſæ leges dant actionem meretrici ad pretium promiſſum exigendum in iudicio: ſed leges non darent hanc actionem, ſi promiſſionem redderent ita inualidam vt neque poſt fornicationem daretur obligatio ſoluendi pretium promiſſum: ergo &c.

24. Hinc ſequitur, quod qui poſt perpetratum homicidium, vel aliud delictum, quod legibus punitur, accipit pretium, iniuſtè accipit, ac tenetur ad reſtitutionem. Addo, quod aliquando lex obligat ad reſtituendum pretium, non illi, qui dedit: ſiquidem illum etiam in pęnam delicti priuat dominio pretij dati, ſed ad reſtituendum fiſco, vel pauperibus, etiam ante latam ſententiam, & de facto qui accepit pretium pro ſimonia, debet illud reddere, non ei, qui dedit, ſed pauperibus, aut fiſco.

25. Non deſunt tamen auctores, quos refert, & ſequitur Leſſius lib. 2. cap. 14. dub. 8. & cap. 18. qui dicunt ius poſitiuum non auferre obligationem naturalem pactis, quibus aliquid promittitur pro re turpi, quæ legibus punitur, ſed ſolùm negare actionem in foro externo ad petendum id, quod fuit promiſſum, adeoque ſicarium, qui pretium accipit pro homicidio perpetrato, iuſtè accipere, ac poſſe retinere, nec obligari ad reſtituendum, ſaltem ante iudicis ſententiam, per quam in pœnam delicti obligetur ad reſtituendum pretium fiſco, vel pauperibus.

26. Ad 1. concedo maiorem, & diſtinguo minorem: opus turpe non meretur vllum pretium, ratione turpitudinis formalis, concedo; ratione materialis annexi, quod ſit pretio æſtimabile, nego, & nego conſequentiam. Licet nullum opus turpe mereatur vllum pretium ratione turpitudinis, tamen aliqua opera turpia merentur pretium ratione delectationis, aut vtilitatis, quam afferunt alteri, vel ratione laboris, detrimenti, aut periculi, quod ſubit, qui in gratiam alterius tale opus exercet; ergo non eſt mirum, quod pro tali opere turpi iam perpetrato poſſit dari pretium promiſſum.

27. Ad 2. diſtinguo maiorem: non poteſt per ſimoniam validè dari pretium pro re ſpirituali, vt ſpirituali, quia res ſpiritualis propter ſuam excellentiam non eſt æſtimabilis pretio, concedo: non poteſt dari pretium pro re ſpirituali, in quantum habet annexum, aliquid materiale pretio æſtimabile, quia res ſpiritualis non eſt æſtimabilis vllo pretio, nego ſuppoſitum maioris; ac dico quod cum res ſpiritualis habet annexum aliquid materiale pretio æſtimabile, ſtando præcisè in iure naturali, poteſt validè dari pretium pro re pretio æſtimabili annexa rei ſpirituali; concedo minorem; & diſtinguo eodem pacto conſequens, ac retorqueo argumentum. Licet non poſſit licitè, neque validè dari pretium pro re ſpirituali, vt ſpirituali, tamen ſtando præcisè in iure naturæ, & præſcindendo à iure poſitiuo, poteſt validè dari pretium pro aliquo materiali pretio æſtimabili, quod ſit annexum rei ſpirituali; ex. gr. poteſt validè dari ſacerdoti pretium pro labore corporali pretio æſtimabili, quem tolerat celebrando miſſas, audiendo confeſſiones &c. ergo licèt non poſſit dari pretium pro malitia formali rei turpis, tamen cum res turpis habet annexum laborem, vel aliquid aliud pretio æſtimabile, ſtando in iure naturæ, poteſt pro illo validè dari pretium. Addo, quod ſæpè ius poſitiuum ita probibet dari, & accipi pretium pro aliquo materiali pretio æſtimabili annexo rei ſpirituali, vt neque licitè, neque validè poſſit dari, vel accipi tale pretium, & tunc dans, vel accipiens, inualidè dat, & accipit, & incurrit grauiſſimum peccatum ſimoniæ. Sed de hoc puncto conſulendi ſunt Doctores in materia de ſimonia. Hæc autem limitatio etiam cum non exprimitur, eſt ſubintelligenda.

28. Ad 3. nego ſequelam. Non poteſt validè dari pretium pro opere turpi committendo, quia dans pretium deberet acquirere ius ad opus turpe, accipiens pretium deberet contrahere obligationem faciendi opus turpe, quæ implicant. Sed ex eo, quod validè detur pretium pro opere turpi iam perpetrato, nihil horum ſequitur: ergo &c.

29. Ad 4. nego ſequelam. Dantur enim quædam opera turpia, quæ nihil habent annexum pretio æſtimabile, quales videntur blaſphemiæ &c. ergo pro talibus operibus turpibus etiam perpetratis non poteſt validè dari pretium. Rurſus iudex, qui habet ſtipendium à Republica, ideoque ex officio tenetur proferre ſententiam iuſtam, non poteſt accipere aliud pretium pro iuſta ſententia ferenda: alioquin acciperet vt pretium debitum, quod non eſt debitum. At poteſt iudex accipere pretium pro periculo infamiæ, ac pœnæ, cui ſe ſubijcit, ferendo ſententiam iniuſtam.

QVÆSTIO CLXIX.

Vtrùm dominium directum ſeparari poſſit ab vtili, & vtrùm cum eſt ſeparatum, ſit plenum?

1. PRimò videtur dominium directum rei non poſſe ſeparari à dominio vtili eiuſdem rei. De ratione enim dominij vt ſic eſt, vt ſit ius diſponendi de re, præſertim in propriam vtilitatem: ſed ſi dominium directum ſeparetur ab vtili, non eſſet ius diſponendi de re in propriam vtilitatem: ergo &c.

2. Secundo videtur dominium directum

non

non ſolum poſſe ſeparari ab vtili, ſed etiam, cum eſt ſeparatum, remanere dominium plenum. Dominium enim pupilli, quamuis ſit ligatum per legem, eſt dominium plenum: ergo etiam dominium directum nudum, ſeu ſeparatum ab vtili eſt dominium plenum.

3. Reſpondeo dominium communiter ex Bartholo lege *ſi quis vi*, §. *Differentia*, ff. *de acquirenda poſſeſſione*, diuidi in directum nudum, vtile nudum, & in directum ſimul, & vtile. Dominium directum nudum *eſt ius in propriam rem, reſeruata interim alteri omni vtilitate per ius illi conceſſa*. Dominium vtile nudum *eſt ius percipiendi omnem, vel ſaltem aliquam vtilitatem ex re aliena*. Dominium directum, & vtile ſimul eſt *ius perfectè diſponendi de re, abſque eo, quod vtilitas alteri ſit reſeruata*.

4. Dominium vtile ſubdiuiditur in vſumfructum, vſum nudum, & habitationem. Vſusfructus definitur inſtitutis de vſufructu, *ius alienа re vtendi, & fruendi, ſalua illius ſubſtantia*. Vſus nudus definitur, *ius aliena re dumtaxat vtendi, ſalua illius ſubſtantia*. Conueniunt igitur vſus, & vſusfructus inter ſe, ac differunt à dominio directo, quod dominus directus habet ius rem etiam deſtruendi, & alienandi; vſufructuarius autem, & vſuarius non habent ius rem deſtruendi, & alienandi. Vſus, & vſusfructus differunt inter ſe, quod vſuarius habet ius vtendi re, non autem fruendi; vſufructuarius habet ius non ſolùm vtendi, ſed etiam fruendi. Ex. gr. vt dicitur inſtitutis *de vſu, & habitatione*, qui fundi nudum habet vſum, nihil vlterius habere intelligitur, quam vt oleribus, pomis, ſtramentis, & lignis ad vſum quotidianum vtatur, in eoque fundo hactenus ei morari licet, vt neque domino fundi moleſtus ſit, neque eis, per quos opera ruſtica fiunt, impedimento, nec vlli alij ius, quod habet, aut locare, aut vendere, aut gratis concedere poteſt, cum is, qui vſumfructum habet, poſſit hæc omnia. Ius ſolum vtendi à iure, quod habet is, cui res aliqua tradita eſt in pignus, aut depoſitum, differt per hoc, quod is, cui res aliqua tradita eſt in pignus, aut depoſitum, non poteſt vti re depoſita, vel oppignorata.

5. Habitatio eſt *ius habitandi in domo, eamque alteri locandi*. Hinc patet ius habitationis in domo eſſe maius iure vſus in eadem domo. Qui enim habet ius habitationis, habet ius non ſolum habitandi in domo, ſed etiam domum locandi alteri; at qui habet ius vtendi ſolum domo, habet ſolum ius habitandi in domo, ſed non habet ius domum alteri locandi, vel commodandi, vt colligitur ex inſtitutis *de vſu, & habitatione*. Differt habitatio ab vſufructu domus, quod ius habitationis finitur ſolum morte eius, qui habet ius habitandi: vſusfructus domus finitur etiam aliis modis.

6. Ad vſumfructum reducuntur emphiteuſis, & feudum. Emphiteuſis eſt *conceſſio rei immobilis, cum tranſlatione dominij vtilis, retento directo, cum onere certæ penſionis proprietario ſoluendæ, idque, vel in perpetuum, vel ad vitam eius, aut plurium, aut ad tempus non minus decennio*. Si verò concedatur res immobilis ad tempus minus decennio, non cenſetur tranſlatum dominium vtile, ideoque non vocatur emphiteuſis, ſed locatio.

7. Feudum eſt *conceſſio rei immobilis, cum tranſlatione dominij vtilis, retento directo, ac ſub onere fidelitatis, & obſequij perſonalis exhibendi*. Differt ab emphiteuſi, quod pro feudo ſoluitur obſequium perſonale, pro emphiteuſi non ſoluitur obſequium perſonale. Videri poſſunt Molina tract. 2. diſput. 5. 7. & 10. Leſſius lib. 2. cap. 3. dubit. 4. & ſequentibus, & Cardinalis de Lugo diſput. 2. ſect. 3. & 4.

Ex allatis definitionibus patet definiri non vſum, & vſumfructum in actu ſecundo, hoc eſt ipſum actum vtendi, & fruendi, qui vſus in actu ſecundo vocatur vſus, vel vſusfructus facti, ſed vſum, & vſumfructum in actu primo, hoc eſt ipſum ius vtendi, & fruendi re aliena, qui vſus vocatur vſus, & vſusfructus iuris. Rurſus non definitur ius vtendi, & fruendi re propria, quod ius, quia cauſatur à dominio directo habentis tale ius, vocatur ius, & vſusfructus cauſalis, ſed definitur vſus, & vſusfructus purè formalis, hoc eſt ius vtendi, & fruendi re aliena, quod ius non cauſatur à dominio directo habentis tale ius.

8. His poſitis, quæritur primò, vtrùm dominium directum nudum ſit dominium plenum, & integrum, an ſolum ſit dominium quodammodo dimidiatum?

9. Dicendum cum communi ſententia, quam docet Molina tract. 2. diſput. 1. dominium directum nudum non eſt dominium plenum, ſed dimidiatum.

Probatur: nam dominium eſt ius diſponendi de re: ergo vt dominium ſit plenum, debet includere totum ius diſponendi, cum autem includit vnam ſolam partem iuris, alteram non includit, non eſt plenum, ſed quodammodo dimidiatum: ſed dominium directum nudum, hoc eſt dominium ſolius proprietatis, includit ſolum vnam partem iuris, nimirùm ius alienandi rem, ius, vt ſuo tempore vſusfructus ad proprietatem redeat, & ius, vt emphiteuta ſoluat proprietario canonem, ſeu ſtatutam penſionem &c. aliam autem partem iuris, hoc eſt ius vtendi, & fruendi non includit, ſiquidem ius vtendi, & fruendi non eſt in proprietario, ſed in vſufructuario: ergo dominium directum nudum non eſt plenum, ſed quodammodo dimidiatum.

10. Confirmatur: nam lege *ſi ita ſtipulatus* 126. §. *Titius* ff. *de verborum obligationibus*, dicitur illum, qui dat proprietatem fundi ſine vſufructu non dare fundum pleno iure: Inſtitutis etiam de *vſufructu* §. *Eo amplius*, dicitur: *cum verò finitus fuerit totus vſusfructus, reuertitur ad proprietatem, & ex eo tempore nudæ proprietatis dominus incipit plenam in rem habere poteſtatem*: ergo proprietarius tunc ſolùm habet plenam poteſtatem, plenum ius, & plenum dominium,

quan-

quando ſimùl cum proprietate habet etiam vſumfructum.

Reſpondent; quod cum leges dicunt, dominum ſolius proprietatis non habere plenam poteſtatem, plenum ius, & plenum dominum, afferunt ſolùm, quod non habet dominum, & ius plenum accidentalitèr, hoc eſt expeditum ab omni vinculo, & ligamine: at non negant, quod habeat plenum dominium ſubſtantialitèr.

11. Sed contra: nam leges licet dicant dominium ſolius proprietatis non habere plenũ ius, & plenum dominium, nunquam dicunt pupillum non habere plenum ius, & plenum dominium: ſed ſi nomine pleni iuris intelligeretur ſolum ius expeditum à vinculo, multo magis deberet dici pupillus non habere plenũ ius, cum habeat ius omninò ligatum: ergo &c.

12. Quæri poteſt ſecundo, vtrùm vſufructuarius habeat etiam aliquod dominium rei?

Reſpondeo affirmatiuè, vt docet Bartholus lege, *ſi quis vi*, ff. *de acquirenda poſſeſſione*. Probatur ex lege, *poſſeſſores*, cod. *de fundis patrimonialibus lib.* 11. quæ emphiteutam appellat dominum agri emphiteutici: ſed emphiteuta non habet dominium directum, ſed ſolùm vſumfructum: ergo qui habet ſolum vſumfructum habet aliquod dominium rei. Confirmatur ex lege 4. ff. *de vſufructu*, cuius hæc ſunt verba: *vſusfructus in multis caſibus pars dominij eſt*. Ratio eſt, quia cum dominium ſit ius in re, qui habet totum ius habet plenum dominium, qui habet partem iuris, habet partem dominij: ſed vſufructuarius habet partem iuris: ergo &c.

13. Addo cum Molina tract. 2. diſput. 3. proprietarium magis propriè, ac magis principalitèr eſſe dominum, ideoque eſſe dominum ſimplicitèr; vſufructuarium eſſe dominum *ſecundum quid*. Hinc poſſunt conciliari leges, quæ dicunt vſufructuarium eſſe dominum, cum legibus, quæ id negant. Nam leges dicentes vſufructuarium eſſe dominum, dicunt illum eſſe dominum *ſecundum quid*: Leges id negantes vt lex 1. ff. *ſi ager vectigalis*, negant vſufructuarium eſſe dominum ſimplicitèr. Quia vſufructuarius eſt dominus ſecundum quid, vſusfructus inſtituris de vſufructu definitur *ius vtendi, & fruendi re aliena*, quia res, cuius habetur vſusfructus ſolum ſecundum quid eſt vſufructuarij, ſimplicitèr eſt res aliena.

14. Ad 1. diſtinguo maiorem: de ratione dominij *vt ſic* eſt, vt ſit ius plenum diſponendi de re in propriam vtilitatem, nego: vt ſit ius abſtrahens à pleno, vel non pleno, concedo; diſtinguo eodem pacto minorem; & nego conſequentiam. De ratione dominij *vt ſic* eſt, vt ſit ius abſtrahens à pleno, vel non pleno, ad diſponendum de re in propriam vtilitatem; ſed dominium directum nudum, licet non ſit ius plenum diſponendi de re in propriam vtilitatem, cum non ſit ius vtendi, & fruendi, tamen eſt ius non plenum, cum ſit ius vendendi, & alienandi rem in propriam vtilitatem; ergo dominium directum nudum retinet eſſentiam dominij *vt ſic*, licèt non retineat eſſentiam dominij pleni.

15. Ad 2. concedo antecedens, & nego conſequentiam. Diſparitas eſt, quia lex nullam partem iuris aufert à pupillo, neque transfert in alium, ſed relinquens pupillo totum ius, ligat illud ius in vtilitatem pupilli, & dat Tutori, vel Procuratori poteſtatem diſponendi nomine pupilli de rebus ipſius in vtilitatem, non tutoris, ſed ipſius pupilli: ergo dominium pupilli remanet plenum, licèt ſit ligatum, & impeditum. E conuerſo cum conſtituitur vſusfructus, ius vtendi, ac fruendi aufertur dominio directo, & transfertur in vſufructuarium, qui habet ius vtendi, & fruendi re aliena in vtilitatem vſufructuarij, & cum granamine domini directi: ergo dominium directum non remanet plenum, ſed dimidiatum. Confirmatur: nam quantum iuris accipit vſufructuarius, tantum amittit dominus directus: ergo ius domini directi non remanet plenum.

16. Poteſt quæri, vtrùm qui poſſidet maioratum, fideicommiſſum, & alia bona, quæ dicuntur vinculata, quia nequeunt alienari, habeant plenum dominium talium bonorum?

17. Duæ ſunt ſententiæ. Prima, quam pluribus auctoribus relatis, ſequitur Molina, tract. 2. diſp. 3. eſt affirmatiua. Secunda Cardinalis de Lugo, diſput. 2. ſect. 1. num. 6. & aliorum apud ipſum, eſt negatiua.

18. Dicendum: qui poſſident maioratum, fideicommiſſum &c. habent dominium plenum ex parte obiecti, ſed non plenum ex parte ſubiecti.

Probatur. Dominium enim plenum ex parte obiecti, non autem ex parte ſubiecti, eſt, cum quis habet ius ad omnes vſus, ſed hoc ius non habet ſolus, ſed cum alijs, ita vt ſine conſenſu aliorum tacito, vel expreſſo, non poſſit diſponere: Ex. gr. cum plures fratres acceptarunt hæreditatem paternam inter ipſos diuidendam, ante diuiſionem vnuſquiſque habet bonorum dominium plenum ex parte obiecti, ſed non plenum ex parte ſubiecti, cum ſit dominium commune alijs fratribus, ideoque vnuſquiſque habet ius diſponendi in omnes vſus, non ſeorſim, ſed ſimùl cum alijs fratribus; ſed maioratus, fideicommiſſum &c. ſunt omnium, qui vocantur ad eorum dominium, ita vt vnuſquiſque, dum viuit, habeat ius vtendi, & fruendi, ſed ius alienandi non habeat ſolus, ſed ſimùl cum alijs omnibus, qui vocantur: ergo quo ad ius alienandi eſt quidem dominus dominio pleno ex parte obiecti, ſed non eſt dominus dominio pleno ex parte ſubiecti, cum ius alienandi non habeat ſolus. Hinc ſequitur, quod cum Princeps ex iuſta cauſa dat facultatem alienandi maioratum, fideicommiſſum &c. talem facultatem dat nomine omnium vocatorum, qui cum deberent rationabiliter conſentire, cenſentur conſenti-

re

re alienationi in bonum familiæ, vel in bonum commune.

QVAESTIO CLXX.

Vtrùm in rebus, quæ vnico vſu conſumuntur, vſus diſtenguatur à dominio?

1. Videtur non diſtingui. Primò enim vſus diſtinctus à dominio inſtitutis *de vſu, & habitatione* definitur, *ius vtendi re aliena, ſalua eius ſubſtantia*: ſed qui habent vſum, ſeù poteſtatem vtendi reſpectu panis, vini, pecuniæ, & aliorum, quæ vnico vſu conſumuntur, vel alienantur, habent ius vtendi ipſis, deſtructa eorum ſubſtantia, ac dominio: ergo habent vſum indiſtinctum à dominio.

2. Secundo qui ita habet vſum rerum, vt poſſit non ſolum illas conſumere, ſed etiam donare, vendere, & alienare, transferendo earum dominium in donatarios &c. non ſolum habet vſum, ſed etiam dominium; ſiquidem nudus vſus non includit poteſtatem vendendi, & alienandi; ſed fratres minores, ſcilicet Franciſcani, ita habent vſum rerum, quibus vtuntur, vt non ſolum poſſint illas conſumere, ſed etiam poſſint donare, commutare, vendere, & alienare; ergo non ſolum habent vſum, ſed etiam dominium. Confirmatur: nam nemo plus iuris in alium transferre poteſt, quam ipſe habeat, vt dicitur ff. *de regulis iuris*, regula *nemo poteſt plus iuris*: ergo cum fratres minores per donationem, & commutationem poſſint in alios transferre dominium panis, vini, & aliorum, quibus vtuntur, habent dominium eorum.

3. Tertio lege *ſi tibi vini* 7. ff. *de vſufructu earum rerum, quæ vſu conſummuntur*, dicitur: *ſi tibi vini, frumenti, olei vſusfructus legatus erit, proprietas ad legatarium dicenda transferri*: ergo qui accipit vſum rerum, quæ vnico vſu conſumuntur, accipit etiam earum proprietatem, ſeù dominium.

4. Quarto Sanctus Thomas 2.2. quæſt.78. art.1. in corpore dicit: *in rebus, quarum vſus eſt ipſarum conſumptio, non dicendum ſeorſim computari vſum rei à re ipſa; ſed cuiuſcumque conceditur vſus, conceditur ipſa res, & propter hoc in talibus per mutuum transfertur dominium*: ergo &c.

5. Quinto, Lege *omnium* §. *Conſtituitur* ff. de *vſufructu*, prohibetur, ne vſusfructus ſint perpetui, ne dominia ſint inutilia; ſed fratres minores habent vſum, & vſumfructum perpetuum rerum, quibus vtuntur: ergo ſi ipſi non ſunt domini talium rerum, ſed earum dominium manet in aliquo alio, dominia talium rerum remanent inutilia, & fruſtranea.

6. Sexio ſi fratres minores non haberent dominium panis, ac vini, atque olei, & omnium aliarum rerum, quas vnico vſu conſumunt, non poſſet aſſignari, quis habeat dominium earum rerum; ergo carerent domino; ergo eſſent primo occupantis, adeoque vnuſquiſque poſſet illas ſibi vindicare, abſque eo, quod peccaret peccato furti, & iniuſtitiæ: ſiquidem vnuſquiſque poteſt ſine peccato occupare, & ſibi vindicare quæ carent domino. Probatur antecedens: nam dominium panis, vini, & aliarum rerum, quæ dantur in eleemoſinam fratribus minoribus, non remanent apud dantes, quia illi, dum dant tales eleemoſinas, habent intentionem donandi, & abdicandi à ſe dominium rerum, quas dant; neque poteſt dici, quod tranſeat ad Papam, & ad Sedem Apoſtolicam, quia fideles dantes eleemoſinas minoribus non habent intentionem eas donandi Papæ, & Sedi Apoſtolicæ. Et confirmatur: nam dominium talium rerum non poteſt tranſire ad Papam, & Sedem Apoſtolicam, ſi Papa nolit acceptare: ſed Io. 22. extrauaganti *ad Conditorem* profeſſus eſt ſe nolle acceptare tale dominium, vtpote inutile, & chymericum: ergo &c.

7. Reſpondeo cæteros Religioſos profiteri paupertatem, per quam licèt ſinguli ſeorſim non habeant dominium, ſed ſolum vſum rerum, quibus vtuntur, tamen tota Religio, totum Monaſterium &c. in communi habet dominium earum rerum: at fratres minores iuxta ſuam regulam profiteri paupertatem, per quam neque ſinguli ſeorſim, neque tota religio in communi habeat dominium, ſed merum vſum rerum, quibus vtuntur, etiam panis, & vini, & aliorum, quæ vnico vſu conſumuntur. Hinc orta eſt celebris controuerſia, vtrum in rebus, quæ vnico vſu conſumuntur, vſus diſtinguatur, ac poſſit ſeparari à dominio: in qua controuerſia non ſolum Iuriſtæ, & Theologi, ſed ipſi Romani Pontifices in ſententias contrarias abierunt.

8. Prima ergo ſententia Bartholi, Sancti Antonini, Turrecrematæ, Syluestri, & aliorum, quos refert Sanchez lib. 7. in Decalog. cap.18. num.4., & Cardinalis de Lugo diſp 2. ſect.3. num.42. docet in rebus, quæ vnico vſu conſumuntur, vſum non poſſe diſtingui, & ſeparari à dominio, adeoque fratres minores non ſolum habere vſum, ſed etiam dominium panis, vini, aliarumque rerum, quæ vnico vſu conſumuntur. Hanc ſententiam docuit, & acerrimè probare conatus eſt Ioannes 22. extrauaganti *ad Conditorem de verborum ſignificationibus*, & duabus ſequentibus, addens ſe reijcere omninò illud dominium, ſi aliquid fuerat, quod ad Sedem Apoſtolicam pertineret illarum rerum. Fictum enim, & chymericum eſt dominium rei, quam alius poteſt licitè, & legitimè vnico vſu conſumere.

9. Secunda ſententia multò communiot Abbatis, Aluari Pelagij, Dominici Soti, quam etiam ex noſtris ſecuti ſunt Bellarminus, Valentia, Azor, Molina, Sanchez loco citato, Suarius to. 1. de Religione, lib.8 cap.3. nu.17., & Cardinalis de Lugo loco citato, docet vſum rerum, quæ vnico vſu conſumuntur, diſtingui, ac poſſe ſeparari à dominio, ac de facto fratres minores habere merum vſum, non autem

tem dominium etiam panis, ac vini, aliarumque rerum, quæ vnico vſu conſumuntur. Hanc ſententiam docuerunt Nicolaus tertius cap. *exijt*, §. *proindè cum vir Sanctus*, & ante ipſum Alexander quartus, & Gregorius nonus, quos citat Nicolaus Tertius.

10. Dicendum cum ſecunda ſententia: vſus licitus facti diſtinguitur, ac poteſt ſeparari à dominio rerum, etiam earum, quæ vnico vſu conſumuntur.

11. Vt concluſionem probem, ſuppono primo vſum actualem rei diſtingui à facultate phyſica vtendi re. Probatur: nam poteſt aliquis habere facultatem phyſicam vtendi equo ad equitandum, & actu non vti, ac non equitare: poteſt habere facultatem phyſicam vtendi ſuo pane, illum comedendo, & actu non vti, nec comedere; ergo facultas phyſica vtendi poteſt ſeparari, ideoque diſtinguitur ab vſu actuali.

12. Suppono ſecundo facultatem phyſicam vtendi re diſtingui, & eſſe ſeparabilem à facultate morali licitè vtendi re. Probatur: nam fur, qui furatus eſt panem, habet facultatem phyſicam vtendi pane, eumque comedendi, & tamèn non habet facultatem moralem licitè vtendi, & comedendi, imò tenetur non comedere, ſed reſtituere domino ſuo.

13. Suppono tertio facultatem moralem vtendi re aliam eſſe omninò dependentem etiam in conſeruari à voluntate alterius, & ab eo pro libito reuocabilem; aliam eſſe non omninò dependentem à voluntate alterius, nec ab eo pro libito reuocabilem, & reſtrictiuam libertatis ipſius. Ex. gr. ſi diues det pauperi licentiam pro libito reuocabilem habitandi in domo diuitis, vtendi veſtibus, & comedendi cibos, quos pauperi apponit in menſa, pauper habet ad hæc omnia facultatem moralem omninò dependentem à voluntate diuitis, cum diues habeat plenam poteſtatem expellendi pauperem, eique prohibendi, ne amplius habitet domi, ne vtatur veſtibus, ne comedat cibos diuitis. E conuerſo ſi diues ſe pauperi obligauerit ad ipſum alendum domi ſuæ, pauper habet facultatem manendi in domo diuitis, & vtendi alimentis, non omninò dependentem in conſeruari à voluntate diuitis, nec ab eo reuocabilem: ſiquidem diues non poteſt pro libito licitè, neque validè pauperem expellere, illique negare alimenta.

His poſitis, probatur concluſio. Nam vſus licitus facti nihil aliud eſt, quam poteſtas moralis licitè vtendi re; ſed poteſtas moralis vtendi rebus, etiam quæ vnico vſu conſumuntur, poteſt ſeparari à dominio talium rerum: ergo &c. Probatur minor: nam ad dominium non ſufficit, vt ſit facultas moralis vtendi re dependens etiam in conſeruari à voluntate alterius, ab eoque pro libito reuocabilis, ideoque qui inuitatur ad menſam, licèt habeat facultatem vtendi cibis, qui illi apponuntur, tamen quia talis facultas pendet etiam in conſeruari à voluntate inuitantis, & eſt pro libito inuitantis reuocabilis, non habet dominium ciborum qui apponuntur: ſed facultas moralis vtendi aliqua re poteſt eſſe omninò dependens etiam in conſeruari à voluntate alterius: ergo poteſt dari ſine dominio etiam rerum, quæ vnico vſu conſumuntur.

14. Dicendum ſecundo: de facto fratres minores neque in particulari, neque in communi habent dominium rerum, quibus vtuntur, etiam panis, ac vini, & aliarum rerum, quæ vnico vſu conſumuntur, ſed ſolum habent vſum facti.

Probatur: nam ex dictis concl. 1. tunc haberent ſolum vſum ſine dominio, cum haberent ſolum facultatem moralem licitè vtendi dependentem etiam in conſeruari a voluntate alterius, & pro libito reuocabilem: ſed habent ſolùm talem facultatem: ergo &c. Probatur minor: nam illam ſolùm facultatem habent, quam acceptant: ſed non acceptant dominium, hoc eſt facultatem vtendi independentem, & irreuocabilem, ſed ſolùm acceptant facultatem vtendi, dependentem etiam in conſeruari, & pro libito reuocabilem: ergo &c. Confirmatur: nam dominium non acquiritur ſine acceptatione: ſed nolunt acceptare dominium, neque in particulari, neque in communi, ſed acceptant ſolum vſum pro libito reuocabilem: ergo &c.

15. Addunt aliqui, quod vſus facti, ſeù facultas licitè vtendi re aliqua, non ſolum poteſt dari ſine dominio, ſed etiam ſine omni iure ad vtendum, & quod de facto fratres minores non ſolum carent dominio, ſed etiam carent omni iure ad vtendum rebus, quibus vtuntur, etiam ijs, quæ vnico vſu conſumuntur. Fundamentum eſt, quia aliud eſt, quod dominus det ſeruo ex. gr. licentiam vtendi pane, eumque comedendi, imò præcipiat, vt comedat, aliud eſt, quod det ius comedendi: ergo licentia vtendi re poteſt dari ſine iure vtendi. Ratio à priori eſt, quia ad ius non ſufficit, vt ſit facultas moralis vtendi, ſed requiritur, vt ſit facultas reſtringendi libertatem alterius: ſed cum ſeruus accipit a domino licentiam pro libito reuocabilem ad comedendum, non accipit vllam facultatem reſtringendi libertatem domini: ergo accipit puram licentiam ſine vllo iure vtendi. Hinc inferunt, quod quia fratres minores acceptant ſolum licentiam vtendi rebus, quibus vtuntur, ius autem non acceptant, habent purum vſum facti, ſeù puram facultatem moralem vtendi ſine vllo iure ad vtendum.

16. His tamen non obſtantibus, dicendum tertio cum Leſſio lib. 2. cap. 3. dubit. 8. alijſque communitèr: vſusfacti, ſeù poteſtas licitè vtendi etiam rebus, quæ vnico vſu conſumuntur, dari non poteſt ſine aliquo iure ad vtendum, adeoque fratres minores eo ipſo, quod acceptant vſum, & licentiam vtendi, acquirunt aliquod ius pro libito reuocabile ad vtendum.

Probatur: nam tunc licentia, ſeù facultas

tas

tas moralis licitè vtendi dati non poſſet ſine aliquo iure ad vtendum, cum non poſſet dati ſine facultate morali reſtringendi moralitèr libertatem, tùm domini dantis talem licentiam, tùm aliorum: ſed dari non poteſt ſine tali facultate morali reſtringendi libertatem, &c. ergo &c. Probatur minor: nam eo ipſo, quod aliquis habeat à domino licentiam comedendi panem domini, habet poteſtatem moralem comedendi, ac reſtringendi libertatem domini, ne poſtquam comederit, poſtulet ſibi ſolui pretium panis, vel aliud æquiualens: hanc autem poteſtatem moralem ſic reſtringendi libertatem domini non habet, qui caret licentia comedendi panem domini. Similitèr qui habet à domino licentiam comedendi panem domini, habet poteſtatem moralem obligandi alios, ne ipſum impediant ab vſu talis licentiæ, & ſic reſtringendi libertatem aliorum: ergo licentia vtendi rebus, etiam quæ vnico vſu conſumuntur, ſemper eſt coniuncta cum aliquo iure, ſeù cum aliqua poteſtate morali reſtringendi tùm libertatem domini, qui dat licentiam, tùm libertatem aliorum.

Hinc ſequitur, quod cum dominus dat alteri licentiam etiam pro libito reuocabilem ad vtendum re ſua, cedit alicui iuri, ſe obligat ad aliquid, & dat alteri aliquod ius. Primo ergo qui dat alteri licentiam comedendi e. g. panem, cedit iuri, quod habet ad hoc, vt ſi alter comedat, teneatur ſoluere pretium, vel aliquam compenſationem æqualem. Secundo obligat ſe ad nō petendum pretium, vel aliam compenſationem æqualem pro caſu, pro quo alter comederet ante licentiam reuocatam. Tertio dat ius ad licitè comedendum, & ſic ad reſtringendam libertatem domini, ne petat pretium, vel aliam compenſationem. Quarto demum dat ius ad obligandum alios, ne ſe impediant ab vſu licentiæ datæ ſibi à domino. Concluditur fratres minores habere ius, non quidem irreuocabile, ſed reuocabile ad vſum rerum, quibus vtuntur: & quia ius pro libito reuocabile non ſufficit ad dominium, non habent dominium.

17. Ad 1. diſtinguo maiorem: vſus diſtinctus à dominio genericè, & ſecundum totam ſuam latitudinem definitur *ius vtendi re aliena, ſalua ipſius ſubſtantia*, nego: vſus diſtinctus à dominio ſecundum aliquam ſui ſpeciem definitur allata definitione, concedo; & conceſſa minori; nego conſequentiam. Per allatam definitionem definitur aliquis ſpecialis vſus diſtinctus à dominio, non autem vſus diſtinctus à dominio ſumptus genericè ſecundum totam ſuam latitudinem. Licet igitur ad vſum diſtinctum à dominio ſufficiat, vt ſit *ius vtendi re aliena, ſalua eius ſubſtantia*, tamen hoc non requiritur, ſed ſufficit, vt ſit ius, vel facultas moralis pro libito reuocabilis ab altero, quamuis ſit facultas alienandi rem, & deſtruendi eius ſubſtantiam. Ratio eſt, quia ad dominium non ſufficit, vt ſit facultas vtendi pro libito reuocabilis ab altero; ergo eo ipſo, quod eſt pro libito reuocabilis, diſtinguitur à dominio. Hinc patet vſum, quem habent fratres minores, eſſe magis dependentem, ſed extendi ad plura, quam vſum definitum loco citato. Eſt magis dependens, quia fratres minores habent vſum ita dependentem in fieri, & in conſeruari à voluntate domini, vt ſit pro libito reuocabilis: vſus autem definitus loco citato non eſt ita dependens, vt ſit pro libito reuocabilis. At extenditur ad plura, quia fratres minores habent facultatem vtendi rebus, etiam illas conſumendo, & alienando: qui autem habent vſum definitum loco citato, non poſſunt vti rebus alienis, illas conſumendo, & alienando, ſed ſolum ſalua ipſorum ſubſtantia.

18. Ad 2. diſtinguo maiorem: qui ità habet vſum rerum, vt poſſit illas non ſolùm conſumere, ſed etiam donare, vendere, & alienare, transferendo earum dominium, facultate pro libito reuocabili ab altero, habet non ſolum vſum, ſed etiam dominium, nego: facultate irreuocabili, tranſeat; diſtinguo eodem pacto minorem; & nego conſequentiam. Qui ſolum ex licentia domini pro libito reuocabili poteſt vti rebus, eas etiam conſumendo, & alienando, proculdubio non habet dominium, ſed ſolum vſum: fratres autem minores poſſunt non ſolum conſumere, ſed etiam alienare res, quibus vtuntur, facultate pro libito reuocabili ab eo, qui dat talem facultatem: ergo proculdubio non habent dominium talium rerum. Iam licet nemo poſſit auctoritate propria transferre in alterum dominium, quod non habet, tamen ex auctoritate, & licentia domini, poteſt in alium transferre dominium, quod non habet. Proportionaliter nemo auctoritate propria poteſt in alium plus iuris transferre, quam habeat: at ex auctoritate, & licentia domini poteſt in alium transferre plus iuris, quam ipſemet habeat, & in hoc ſenſu eſt intelligenda allata regula iuris.

19. Ad 3. Lex citata loquitur de vſu independenti à voluntate hæredis. Cum igitur legatur vſus frumenti, vini, olei, & aliarum rerum, quæ vnico vſu conſumuntur, ita vt facultas talibus rebus vtendi ſit independens à voluntate alterius, & non ſit ab altero reuocabilis, legatur non ſolum vſus, ſed etiam dominium. At ſi facultas vtendi eſſet dependens à voluntate hæredis, & pro libito reuocabilis, non legaretur dominium, neque lex illa loquitur de hoc caſu: ſed fratres minores habent facultatem vtendi dependentem, & pro libito reuocabilem: ergo non habent dominium, ſed merum vſum rerum etiam earum, quæ vnico vſu conſumuntur.

20. Ad 4. Sanctus Thomas dicens, in rebus, quæ vnico vſu conſumuntur, vſum non diſtingui à dominio, agit de vſu, ſeu facultate vtendi, quæ non ſit pro libito reuocabilis. At non negat vſum, ſeu facultatem vtendi

pro libito reuocabilem diſtingui à dominio. Et quia mutuum conſiſtit in hoc, vt detur facultas non reuocabilis pro libito ad vtendum rebus, quæ vnico vſu conſumuntur, cum obligatione reddendi tantundem in eadem ſpecie, ideo per mutuum datur dominium rerum. Si autem daretur facultas pro libito reuocabilis,non transferretur dominium.

21. Ad 5. Lege citata ſtatuitur,ne vſusfructus independentes à voluntate domini, ac non reuocabiles pro libito, ſint perpetui, ne ſi eſſent perpetui, dominia rerum remanerent inutilia. At ſi vſusfructus ſemper dependentes, & reuocabiles à domino ſint perpetui, dominia non ſunt inutilia, ſiquidem dominus pro libito reuocando facultatem vtendi, ac fruendi, poteſt ad ſe trahere vtilitatem talium rerum; ſed vſusfructus, quem habent fratres minores, licet ſit perpetuus, eſt pro libito reuocabilis: ergo non reddit dominium inutile.

22. Ad 6. Dominium rerum,quibus vtuntur fratres minores, manet apud Papam, & Sedem Apoſtolicam, ſiquidem Nicolaus tertius, Clemens quintus, aliique Pontifices,qui ſederunt ante Ioannem vigeſimum ſecundum acceptarunt hoc dominium,& fratribus minoribus reliquerunt ſolùm facultatem vtendi rebus, quibus vtuntur, reuocabilem pro libito Romanorum Pontificum. Hinc ſequitur, quod ſi ſummus Pontifex præciperet minoribus, ne vterentur rebus, quæ apud ipſos ſunt, obligarentur ex iuſtitia ad illis non vtendum, & ſi vterentur, peccarent contra iuſtitiam, quia vterentur rebus alienis, inuito domino.

23. Dum opponitur; fideles dantes eleemoſynas fratribus minoribus, non habent intentionem donandi illas Papæ, nec Sedi Apoſtolicæ. Reſpondeo, quod fideles dant fratribus minoribus eleemoſynas, vt illas acceptent, eiſque vtantur iuxta ſuam regulam: & quia fratres minores iuxta ſuam regulam acceptant pro ſe ſolum vſum, dominium autem acceptant pro Sede Apoſtolica; ideò dominium eleemoſynarum tranſit ad Sedem Apoſtolicam; fratres autem minores acquirunt ſolum vſum, ſeu facultatem reuocabilem vtendi eleemoſynis. Addo, quod tempore Ioannis vigeſimi ſecundi, qui renuntiauit dominio eleemoſynarum, dominium remanebat apud dantes. Cum enim fideles darent fratribus minoribus eleemoſynas, vt illas acceptarent iuxta ſuam regulam; fratres autem minores acceptarent ſolum vſum,& haberent intentionem, vt dominium remaneret apud eos, qui dabant eleemoſynas; dominium remanebat apud eos, qui dabant eleemoſynas. Poſt mortem Ioannis XXII. Romani Pontifices eius ſucceſſores acceptarunt rurſus dominium rerum, quibus vtuntur minores, vt habetur in priuilegijs Minorum,verbo *Paupertas*, & quoad pecunias,quarum dominium ex cap. *exijt* manebat apud dantes, donec expenderentur, tale dominium tranſlatum fuit etiam ad Sedem Apoſtolicam à Martino V.& Paulo III. vt refert Emmanuel Rodriguez to. 2. quæſtionũ regularium,quæſt. 125.art. 6. dicto 1.

24. Licet autem Ioannes XXII. extrauaganti *ad Conditorem* docuerit, vſum rerum,quæ vnico vſu conſumuntur, non diſtingui à dominio, tamen hoc non definiuit, quia cum eſſet punctum puri iuris, non erat materia definibilis, eo pacto, quo punctum puræ grammaticæ non eſt materia definibilis, ſed ſolum id docuit, tanquam priuatus doctor, in eoque errauit, vt notat Bellarminus lib 4 de Romano Pontifice, cap. 14. Suarius to. 2. in 3. par. diſput. 28. ſect. 2. Sanchez,& Cardinalis de Lugo locis citatis, aliique communiter. Definiuit quidem citata Extrauaganti Ioannes XXII. Chriſtum habuiſſe dominium aliquarum rerum temporalium, quibus vtebatur, quia hoc cum ſpectaret ad intelligentiam Scripturæ, erat punctum definibile. Hæc autem definitio eſt certa, nec poteſt in dubium reuocari.

QVAESTIO CLXXI.

Vtrum vſus proprius rerum, quæ vnico vſu conſumuntur, poſſit vendi, retento dominio?

1. Videtur quod poſſit: primò quia poteſt gratis dari vſus rerum, quæ vnico vſu conſumuntur, retento earum dominio,vt dictum eſt quæſt. 170. ergo poteſt etiam pretio vendi vſus proprius earundem rerum, retento earum dominio &c.

2. Secundò quia vſus domus, veſtis &c. diſtinguitur à dominio, poteſt ad annum, vel menſem vendi vſus domus, aut veſtis, non vendendo, ſed retinendo dominium: ergo quia vſus pecuniæ diſtinguitur à dominio,poteſt ad annum ex. gr. vendi vſus pecuniæ, retento dominio: ergo poſt annum poteſt repeti tota pecunia, & exigi aliquid plus pro vſu pecuniæ, adeoque licita erit vſura, quæ conſiſtit in hoc, vt pro vſu pecuniæ accipiatur pretium vltra ipſam pecuniam.

3. Reſpondeo ex rebus, quarum dominium poſſumus habere, alias eſſe naturaliter fructiferas, vt agri, vineæ &c. alias eſſe naturaliter infructiferas, vt domus, veſtis, pecunia &c. Ex rebus naturaliter infructiferis aliæ ſunt, quæ vſu non conſumuntur, vel ſaltem non conſumuntur vnico vſu, vt domus, veſtis &c. aliæ ſunt, quæ conſumuntur vnico vſu proprio talium rerum,vt frumentum, vinum, oleum, & omnia, quæ ordinantur ad cibum, & potum; pecuniæ etiam, quippe quarum vſus proprius eſt commutatio, per quam licèt non conſumatur phyſicè ipſa pecunia, conſumuntur moraliter, in quantùm amittitur earum dominium.

Certum eſt poſſe licitè, & validè vendi fructus rerum fructiferarum,retinendo earum domi-

dominium, eo pacto, quo poteſt quis vendere fructum annuum agri, vel vineæ, retinendo dominium agri, & vineæ. Certum etiam eſt poſſe licitè, & validè vendi vſum propriũ rerum, quæ vel non conſumuntur vſu, vel non conſumuntur vnico vſu, retinendo earum dominium, eo pacto, quo per locationem annuam domus, aut veſtis, venditur vſus annuus domus, aut veſtis, retinendo dominium ipſarum, ideoque poſt annum locanti non ſolùm debet reſtitui domus, ſed etiam pretium vſus annui.

4. Quæritur, vtrum poſſit vendi vſus proprius pecuniæ, frumenti, vini, olei, & aliarum rerum, quæ vnico vſu conſumuntur, retinendo earum dominium.

Dicendum, quod non poteſt. Ratio eſt, quia vel venderetur vſus actualis, vel ius irreuocabile vtendi, vel facultas vtendi reuocabilis: nihil horum poteſt vendi, retinendo dominium: ergo &c. Probatur prima pars minoris. Vſus enim conſiſtens formaliter, vel æquiualenter in hoc, vt vendens amittat dominium, non poteſt vendi, retinendo dominium: ſed vſus actualis proprius panis, vini, pecuniæ, & aliarum rerũm, quæ vnico vſu conſumuntur, vel quarum dominium vnico vſu amittitur, conſiſtit formaliter, vel æquiualenter in hoc, vt vendens amittat earum dominium: ergo non poteſt vendi, retinendo dominium.

Probatur ſecunda pars. Ius enim irreuocabile ad vtendum etiam vnico vſu pecunia, frumento, vino &c. & alijs rebus, quæ vnico vſu conſumuntur, vel amittuntur, non eſt diſtinctum, & ſeparabile ab earum dominio, vt dictum eſt quæſt. 170. ergo non poteſt licitè, neque validè vendi, retinendo earum dominium.

5. Probatur tertia pars. Facultas enim reuocabilis vtendi rebus, quæ vnico vſu conſumuntur, non eſt æſtimabilis vllo pretio diſtincto à pretio dominij; ſed quod non eſt æſtimabile vllo pretio diſtincto à pretio dominij, neque licitè, neque validè vendi poteſt, retento dominio: ergo &c. Probatur maior: nam facultas reuocabilis vtendi non eſt æſtimabilis pretio maiori, quam dominium, ſeu facultas irreuocabilis vtendi, vt ex ſe patet: nec eſt æſtimabilis pretio minori, vel æquali: ergo &c. Probatur, quod non ſit æſtimabilis pretio minori, nec æquali. Nam eo ipſo eſſet æſtimabilis pretio maiori, quam dominium. Dominium enim centum aureorum ex. gra. eſt ſolum æſtimabile centum aureis, ideoque qui vendit dominium centum aureorum, ſolùm poteſt obligare ementem ad ſoluendos centũ aureos, & non poteſt obligare ad ſoluendos loco centum aureorum centum & decem aureos ex. gr. ſed ſi facultas reuocabilis vtendi per annum centum aureis, poſſet vendi decem aureis, retento dominio, eo ipſo is, cui venditur facultas reuocabilis vtendi centum aureis per annum, obligaretur ad ſoluendum pro centum aureis centum, & decem aureos: ergo facultas reuocabilis vtendi centum aureis venderetur pretio maiori, quam poſſet vendi dominium, ſeu facultas irreuocabilis vtendi centum aureis. Ex proportionali ratione, ſi facultas reuocabilis vtendi venderetur æquali pretio, ac dominium centum aureorum, facultas reuocabilis venderetur pretio duplo maiori, quam dominium centum aureorum: ſiquidem is, cui venderetur dominium centum aureorum, obligari ſolùm poſſet ad reddendum æquale, hoc eſt totidem centum aureos; is, cui venderetur ſola facultas reuocabilis vtendi centum aureis, obligaretur ad ſoluendum ducentos aureos, centum nimirum pro dominio retento, & alios centum pro facultate reuocabili vtendi. Confirmatur: nam facultas reuocabilis vtendi centum aureis ex. gr. ad ſummum tantum valet, quantum valet ſimul dominium, & vſus centum aureorum; ſed dominium, & vſus ſimul centum aureorum valent ſolùm centum aureis: ergo facultas reuocabilis vtendi centum aureis non poteſt vendi, niſi centum aureis, adeoque is, cui vendita eſt facultas vtendi centum aureis, ſoluendo centum aureos, ſoluit pretium adæquatum: ergo ſi exigatur aliquid aliud in pretium, exigitur vltra pretium adæquatum, & ſic peccatur contra iuſtitiam.

6. Concluditur vſum proprium rei, quæ vnico vſu conſumitur, non poſſe vendi ſine dominio: & quia pretium æquale dominij centum aureorum ex. gr. ſunt centum aurei, non poteſt vendi vſus centum aureorum maiori pretio, quam centum aureis, adeoque ſi quis vendens vſum centum aureorum obliget ad ſoluendum aliquid vltra centum aureos, eſt iniuſtus, ac peccat, & proinde vſura iure naturæ eſt prohibita, & illicita, & contra iuſtitiam, & obligat ad reſtitutionem. Vtrum dans pecuniam mutuam poſſit obligare ad reddendum aliquid vltra æqualem pecuniam, non pro vſu pecuniæ, ſed pro lucro ceſſante, pro damno emergente, vel ex alijs capitibus, examinatur à Theologis moralibus ſuis locis.

7. Infertur, quæ ſit differentia inter mutuum, & commodatum. Commodatum eſt, cum datur alicui ad vtendum res, quæ non conſumitur vnico vſu, cum obligatione reddendi eamdem numero rem, puta cum datur ad vtendum domus, veſtis &c. cum obligatione reddendi eamdem numero domum, veſtem &c. Mutuum eſt, cum datur ad vtendum res, quæ vnico vſu conſumitur, vel alienatur, puta frumentum, vinum, oleum, pecunia &c. cum obligatione reddendi rem eiuſdem ſpeciei, licèt non ſit eadem numero: puta cum datur ad vtendum frumentum, cum obligatione reddendi frumentum eiuſdem ſpeciei. In commodato non transfertur dominium. In mutuo transfertur dominium. Pro commodato poteſt accipi pretium vſus: pro mutuo non poteſt accipi pretium vſus diſtinctum à pretio dominij: ex. gr. qui dat mutuum mo-

dium frumenti,non poteſt exigere aliud,quam modium frumenti, & ſi exigat plus, eſt vſurarius.

8. Ad 1. concedo antecedens,& nego conſequentiam. Diſparitas eſt, quia licèt vſus, ſeu facultas vtendi,ſi ſit reuocabilis,diſtinguatur, & ſit ſeparabilis à dominio, tamen non eſt vendibilis ſeorſim à dominio, cum tanti valeat, quanti dominium ſimul, & vſus, vt oſtenſum eſt.

9. Ad 2. diſtinguo antecedens: quia vſus domus, aut veſtis vtcumque diſtinguitur à dominio, poteſt vendi, retento dominio, nego; quia ita diſtinguitur à dominio, vt non conſiſtat in ipſa deſtructione, concedo; & nego conſequentiam. Vſus domus, aut veſtis poteſt vendi, retento dominio, quia non conſiſtit in ipſa deſtructione. At vſus actualis pecuniæ, frumenti &c. conſiſtit in ipſa deſtructione dominij, ideoque non poteſt vendi, retento dominio, nec vendi poteſt pretio diſtincto à pretio dominij.

QVÆSTIO CLXXII.

Vtrum dominium acquiratur ante traditionem, & poſſeſſionem?

1. Videtur nunquam dominium acquiri ante traditionem, & poſſeſſionem. Vt enim ſtatuitur lege *Traditionibus*, cod. *de pactis, traditionibus, & vſucapionibus, dominia rerum, non nudis pactis comparantur*: ergo &c.

2. Reſpondeo poſſeſſionem, vt docet Paulus Iuriſconſultus, leg. 1. §. 1. ff. de *acquirenda poſſeſſione* dici à pedum poſitione,quia pedum poſitio eſt præcipuus actus, quo apprehenditur poſſeſſio rerum immobilium. Poſſeſſio ſatis communiter definitur ex Hoſtienſi, Azone, & alijs *rei corporalis detentio corporis, & animi, iuriſque adminiculo*. In idem recidit definitio,qua poſſeſſio definitur à Couarruuia ad regulam *poſſeſſor*: *Apprehenſio rei corporalis, vera, vel ficta, corpore, & animo, iuriſque adminiculo*. Dicitur *apprehenſio*, *ſeu detentio rei corporalis*, quia iurium, & rerum incorporalium, ſicut non datur propria apprehenſio, vel detentio, ita non datur propria poſſeſſio, ſed quaſi poſſeſſio. Si verò dicamus etiam iura, & res incorporales propriè poſſideri, & vellemus earum poſſeſſionem allata definitione comprehendere, expungenda eſt particula illa *corporalis*. Dicitur *detentio, ſeu apprehenſio vera, vel ficta*, quia aliquando verè apprehendimus res corporales poſſidendas, manibus quidem, ſi ſint res mobiles, vt cum manibus apprehendimus, ac detinemus gemmam in littore maris inuentam, vel pedibus, eorumque poſitione, ſi ſit res immobilis, vt cum intramus in agrum poſſidendum. Aliquando verò res non apprehenditur verè, ſed fictè per aliquem actum, qui fictione iuris cenſetur moralis apprehenſio rei. Dicitur *corporis, & animi*, quia ad comparandam poſſeſſionem non ſufficit,vt res apprehendatur, ac detineatur ſolo corpore, vel ſolo animo, ſed requiritur, vt apprehendatur animo ſimùl, & corpore: ex. gr. vt quis acquirat poſſeſſionem gemmæ in littore maris inuentæ, non ſufficit, vt eam manu corporaliter apprehendat, niſi habeat animum illam ſibi vindicandi, nec ſufficit, vt habeat animum illam ſibi vindicandi, niſi corporaliter etiam apprehendat. Demum dicitur, *& iuris adminiculo*, quia ad poſſeſſionem requiritur, vt ius non reſiſtat, reddendo apprehenſionem corporis, & animi moraliter nullam, & inualidam in ordine ad poſſeſſionem comparandam.

3. Poſſeſſio diuiditur in naturalem, & ciuilem. Poſſeſſio ciuilis eſt,quæ ſolo animo retinetur. Quamuis enim ad acquirendam primo poſſeſſionem ciuilem requiratur, vt res apprehendatur animo ſimul, & corpore, tamen aliquando ad retinendam poſſeſſionem ciuilem ſufficit, vt retineatur ſolo animo: ex. gr. cum dominus abeſt, & alius inuadit poſſeſſionem agri, vel domus, abſente domino, dominus abſens ſolo animo retinet ciuiliter poſſeſſionem ſui agri, vel domus. Poſſeſſio naturalis eſt, qua res retinetur animo ſimùl, & corpore, altero retinente poſſeſſionem ciuilem: ex. gr. qui domino abſente, & ignorante, inuaſit poſſeſſionem agri ciuiliter poſſeſſi à domino, poſſidet agrum ſolum naturaliter animo ſimùl, & corpore. Poſſeſſio ciuilis, & naturalis aliquando ſeparantur,aliquando coniunguntur: ex.gr. cum dominus præſens poſſidet agrum ſuum animo ſimùl, & corpore, poſſidet ciuiliter ſimùl, & naturaliter. At cum domino abſente, & ciuiliter poſſidente agrum ſuum, alius inuadit poſſeſſionem talis agri, dominus abſens poſſidet ſuum agrum ciuiliter tantum, non naturaliter: inuaſor poſſidet naturaliter tantum, non ciuiliter.

4. Debet aduerti ex Molina tract. 2. diſp. 12. & 17. quod dum poſſeſſio definitur *detentio, vel apprehenſio rei &c.* definitur potius poſſeſſio cauſalis, ſeù cauſa poſſeſſionis, quam ipſa poſſeſſio formalis. Ratio eſt, quia apprehenſio, ac detentio rei non tam eſt ipſa formalis poſſeſſio, quam cauſa poſſeſſionis. Poſſeſſio igitur formalis definitur à Bartholo Lege *in principio, ff. de acquirenda poſſeſſione, ius inſiſtendi rei non prohibitè poſſeſſæ*. Hæc definitio reijcitur à Molina tract. 2. diſput. 17. & à Cardinali de Lugo diſput. 2. ſect. 4. num. 64. Nam fur verè poſſidet rem alienam, & tamen iniuſtè, ac non iure poſſidet, adeoque non habet ius inſiſtendi rei alienæ: ergo ad poſſeſſionem formalem non requiritur, vt ſit ius inſiſtendi rei. Melius ergo poſſeſſio formalis definitur à Molina loco citato, *inſiſtentia actualis, aut quaſi habitualis in re aliqua, ex apprehenſione, corpore, & animo iuris adminiculo proueniens*. Igitur fur licet non habeat ius inſiſtendi in re, tamen verè inſiſtit rei, quam animo, & corpore apprehendit. Et licet

cet lex non det furi ius inſiſtendi in re, tamen fur verè inſiſtit rei, nec ius reſiſtit tali inſiſtentiæ, nec reddit illam moraliter nullam, & inualidam, ſed relinquit validam, ideſt veram, & realem, qnamnis illicitam.

5. His circa poſſeſſionem præmiſſis, ad quæſtionem in titulo propoſitam, dicendum primo, quod ad acquirendum dominium regulariter non ſufficit titnlus emptionis, donationis &c. ſed requiritur traditio, vel alins actus ex ijs, quibus comparatur poſſeſſio. Probatur ex lege, *traditionibus*, cod. *de pactis* §. *per traditionem*, & quatuor alijs ſequentibus, & ex inſtitutis de rerum diuiſione, & alijs iuribus citatis à Couarruuia 2. variarum reſolution. cap. 17. num. 1.

6. Dicendum ſecnndo: in aliquibus caſibus expreſſis à inre, dominium acquiritur per ſolum titulum ante traditionem, & ante actus, quibus comparatur poſſeſſio. Primus caſus eſt, quando Eccleſijs, Monaſterijs, Hoſpitalibus, & qnibuſdam alijs locis pijs, Ciuitatibus etiam, vel in redemptionem captiuorum hæreditas aliqua, vel, legatum, aur fideicommiſſum eſt relictum, vel titulo donationis aliquid eis datum, aut etiam venditum eſt, ſtatim ante traditionem tranſit ad ea dominium, adeoque ſi ante traditionem vendantur, aut tradantur alteri emptori, inualida eſt talis ventio. Ita ſtatuitur lege *inter diuinam*, cod. *de ſacroſanctis Eccleſiis*.

7. Secundus caſus eſt. Hæres, ſiue ex teſtamento, ſiue ab inteſtato ſi ſuccedat in bonis defuncti, ſtatim, ac hæreditatem adit, & profitetur ſe illam acceptare, ante traditionem, & ante actum poſſeſſiuum acquirit dominium bonorum defuncti. Ita ſtatuitur leg. *cum haredes*, ff. *de acquirenda poſſeſſione* per hæc verba. *Cum haredes inſtituti ſumus, adita hareditate, omnia quidem iura ad nos tranſeunt: poſſeſſio autem niſi naturaliter apprehenſa ſit, ad nos non pertinet.* Imò in regno Galliæ, & in multis locis Italiæ, lege ſpeciali talium locorum etiam poſſeſſio hæreditatis tranſit ad hæredem per ſolam aditionem, ſeù acceptationem ante traditionem, & ante alium actum poſſeſſiuum. Antequam hæres acceptet hæreditatem, hæreditas dicitur iacere, quia caret domino, licet hæres habeat ius ad rem.

8. Tertius caſus eſt. Quando aliquid deſignatum in indiuiduo, vt talis fundus, aut talis ſeruus legatur alicui, ſtatim, ac hæres adit hæreditatem, Legatarius etiam ignorans acquirit dominium rei legatæ: imò ex iuris fictione cenſetur acquiſiuiſſe dominium rei legatæ ab ipſa morte teſtatoris. Ita colligitnr ex lege *à Titio*, ff. *de furtis*, ex lege *ſi tibi* §. *cum ſeruus*, ff. *de legatis*, vt docent gloſſa, & communis ſententia. Quando verò legatur alicui aliquid, certum quidem in quantitate, incertum autem in indiuiduo, ex. gr. tanta pecunia, tantum frumentum &c. licet adita hæreditate, legatarius non comparet dominium illius, vtpotè, quod incertum eſt, conceditur tamen legatario actio hypothecaria, per quam bona defuncti ad quemcumque peruenıant, manent hypothecata, & obligata pro ſolutione talis legati, vt habetur lege 1. cod. *communia, de legatis*, & vt docet communis opinio. Eadem actio hypothecaria conceditur legatario, cum aliquid eſt legatum in ſingulari, & in indiuiduo. Tunc enim ſi res legata culpa hæredis conſumpta fuerit, vel delata in regionem longinquam, obligantur bona hæreditaria pro ſolutione legati.

9. Quartus caſus eſt. Cum quis aliquid alteri donauerit ea lege, vt donatarius alimenta det donatori, ſi donatarius alimenta non det, ſtatim ante traditionem dominium rei donatæ reuertitur ad donatorem. Ita habetur leg. 1. cod. *de donationibus, quæ ſunt modo*.

10. Quintus caſus eſt. Quando vnus aliquid donauit alteri cum eo pacto, ſeù modo, vt finito certo tempore, res illa deueniret ad quemdam tertium, tranſacto tempore ſtatuto, dominium rei tranſit ad illum tertium etiam abſentem, & ignorantem. Ita docent Decius, & alij, quos refert Couarrunias 1. variar. reſolution. cap. 14. num. 2. & colligitur ex lege *quoties*, cod. *de donationibus, quæ ſunt modo*, licet contradicant Couarruuias, & alij.

11. Sextus caſus eſt. In regno Caſtellæ, lege 45. Tauri ſancitum eſt, vt mortuo poſſeſſore maioratus, poſſeſſio tùm ciuilis, tùm naturalis bonorum maioratus tranſeat ad legitimum ſucceſſorem, non obſtante, quod alius occupauerit poſſeſſionem talium bonorum. Si tranſit poſſeſſio ante traditionem, à fortiori tranſit dominium.

12. Septimo dicunt aliqui, quod Princeps eo ipſo, quod donat, aur vendit aliquid, vel alium contractum celebrat translatiuum dominij, ante traditionem transfert dominium. Fundamentnm eſt, quia Princeps, cuius eſt leges condere, poteſt per ſuam volnntatem transferre dominium ante traditionem: ergo veriſimile eſt, quod velit, adeoque transferat. Probabilius tamen eſt, vt docent Couarruuias, Molina, & alij, quod Princeps cum facit contractus oneroſos, non transferat dominium ante traditionem. Ratio eſt, quia præſumitur velle contrahere eo pacto, quo contrahunt alij. At verò cum donat, aut dat priuilegia, transfert dominium ante traditionem, quia tunc præſumitur eam eſſe voluntatem Principis. Confirmatur ex capite *ſi tibi abſenti, de prabendis in 6.* vbi ſtatuitur collationem beneficij ſufficere ad translationem dominij.

13. Ad argumentum in contrarium reſpondeo leges illas eſſe intelligendas, quod regulariter dominia non acquirantur ante traditionem, licet in caſibus quibuſdam ex ſpeciali diſpoſitione legum acquirantur ante traditionem.

QVÆ-

QVAESTIO CLXXIII.

Vtrum ius, & dominium ſit aliquid phyſicum, vel morale, intrinſecum, vel extrinſecum ſubiecto?

1. Videtur non poſſe explicari, in quo formaliter conſiſtat ius, & dominium. Primo enim ius, & dominium creatum, tum proprietatis, tùm iuriſdictionis non identificatur cum ſubiecto, id eſt cum eo, qui eſt dominus, & habet ius; Petrus enim, qui eſt dominus agri ex. gr. poteſt exiſtere, & non eſſe dominus agri; ergo ius, & dominium agri eſt aliquid ſuperadditum ſubiecto, hoc eſt Petro: & quia poteſt exiſtere Petrus, & ager, abſque eo, quod Petrus ſit dominus agri, ius, & dominium agri ſuperaddit aliquid diſtinctum à Petro, & agro ſimùl exiſtentibus. Similiter poteſt exiſtere ille homo, qui eſt rex, & non eſſe rex: ergo ius, & dominium iuriſdictionis in regnum diſtinguitur realiter à ſubiecto, hoc eſt ab illo homine, qui eſt rex. Idem dic de alijs iuribus, ac dominijs iuriſdictionis.

2. Secundo ius, & dominium non eſt accidens intrinſecum ſubiecto. Infans enim ex. gr. qui ſit dominus agri, vel ſit rex, per hoe præciſè, quod habeat ius in agrum, vel regnum, nullum accidens intrinſecum habet, quo careret, ſi non eſſet dominus agri, vel regni.

3. Tertio ſi dicatur ius, & dominium eſſe quoddam accidens, non phyſicum, ſed morale intrinſecum ſubiecto iuris, ac dominij: contra eſt, quia omne ens morale debet fundari in aliquo phyſico, & cum aliquo identificari: ſed non poteſt explicari, quid ſit illud phyſicum, in quo fundatur, & cum quo identificatur hoc accidens morale iuris, ac dominij: ergo &c.

4. Quarto ſi dicatur hoc accidens morale iuris, ac dominij fundari in actu phyſico voluntatis, quo Deus, vel Communitas, vel aliquis alius, poteſtate accepta à Deo, vel à communitate, voluerunt dare alicui homini, puta Petro, ius, & dominium iuriſdictionis, vel proprietatis: contra eſt, quia non poteſt explicari, quodnam ſit obiectum volitum per actum, quo Deus ex. gr. voluit dare Sauli ius in regnum Iſraelitarum. Si enim hoc ius identificatur cum illo actu voluntatis, Deus volens dare Sauli ius in regnum, nihil aliud voluit, quam ipſum ſuum velle, quod eſt abſurdum, & inexplicabile. Si hoc ius diſtinguitur ab actu, quo Deus voluit dare ius, redit difficultas, & quæritur, quid tandem ſit diſtinctum ab actu volente dare ius, ipſum ius volitum?

5. Reſpondeo, quod alia eſt quæſtio, qua quæritur, quid res metaphyſicè ſit? Cui quæſtioni reſpondetur, afferendo definitionem metaphyſicam rei conſtantem ex genere, & differentia; alia eſt quæſtio, qua quæritur, quid res phyſicè ſit, cui reſpondetur, aſſignando præcipuè formam phyſicam, per quam conſtituuntur res. Ex. gra. alia eſt quæſtio, qua quæritur, quid metaphyſicè ſit homo, cui reſpondetur, afferendo definitionem hominis, ac dicendo, quod homo eſt *animal rationale*: alia eſt quæſtio, qua quæritur, quid phyſicè ſit homo, ſeu per quam formam conſtituatur, cui reſpondetur, dicendo, quod homo conſtituitur per animam rationalem diſtinctam à corpore, & informantem corpus. Cum ergo ſupra licet qu. 156. & 157. reſponderimus quæſtioni, qua quæritur, quid metaphyſicè ſit ius, & dominium, afferendo definitiones metaphyſicas iuris, ac dominij, adhuc non reſponderimus quæſtioni, qua quæritur, per quam formam vltimo conſtituatur ius, & dominium, per formam phyſicamne, an moralem, intrinſecam, an extrinſecam ſubiecto, debemus huic quæſtioni reſpondere. Quia verò ius, & dominium creatum deriuatur à diuino, iuxta illud Apoſtoli ad Rom. 13. *Non eſt poteſtas, niſi à Deo*, primò explicandum eſt, quid phyſicè ſit ius, & dominium diuinum: Deinde quid phyſicè ſit ius, & dominium creatum?

6. Dicendum igitur primo: ius, & perfectum dominium, tùm proprietatis, tum iuriſdictionis, per quod Deus poteſt diſponere de omnibus creaturis in quoslibet vſus, prout decet optimum, & ſapientiſſimum, eſt identificatum cum Deo, & cum eſſentia diuina.

Probatur: nam hoc ius, & dominium diuinum eſt perfectio ſimpliciter ſimplex neceſſariò conueniens Deo, ſiquidem Deus cum ſit ens primum, à quo omnia alia entia eſſentialiter pendent, tum in fieri, tùm in conſeruari, eſſentialiter eſt Dominus, & Princeps omnium aliarum rerum, dominio prorſus inabdicabili; ſed omnis perfectio ſimpliciter ſimplex neceſſario conueniens Deo identificatur cum Deo, & cum diuina eſſentia: ergo &c. Si autem dominium diuinum ſumatur relatiuè, in quantum eſt poteſtas diſponendi de creaturis actu Deo ſubiectis, conſtituitur partim per eſſentiam diuinam, partim per relationem ſubiectionis, qua creaturæ actu exiſtentes, ſunt actu Deo ſubiectæ, vt explicatum eſt qu. 165.

7. Dicendum ſecundò: ius, & dominium creaturarum, tùm proprietatis, tùm iuriſdictionis, diſtinguitur realiter à ſubiecto, hoc eſt ab ipſa creatura habente ius, & dominium. Probatur. Nam poteſt ex. gra. exiſtere Petrus, & exiſtere ager, vel domus, abſque eo, quod Petrus ſit dominus agri, vel domus, imò abſque eo, quod Petrus habeat vllum ius in agrum, aut domum; ergo ius, aut dominium proprietatis, quo Petrus eſt dominus agri, vel domus, diſtinguitur realiter à Petro, & ab agro, vel domo ſimul exiſtentibus. Rurſus poteſt exiſtere ille homo, qui eſt Rex alicuius regni, & ſimul exiſtere regnum, abſque eo, quod ille homo ſit Rex, & dominus regni dominio iuriſ-

iuriſdictionis : ergo dominium iuriſdictionis, quo aliquis eſt rex, & dominus regni, diſtinguitur ab eo, qui eſt rex, & à regno. Idem dic de alijs iuribus, & dominijs etiam naturalibus. Cum enim ex dictis ſupra poſſimus priuari iuribus etiam naturalibus per legem, vel per liberam renunciationem, etiam iura naturalia ſunt ſeparabilia, adeoque diſtincta à nobis.

8. Quæritur igitur, per quam formam ille homo, qui eſt dominus agri, & ſecundum ſe præcisè eſt indifferens ad hoc, vt ſit dominus, vel non ſit dominus talis agri, conſtituatur formaliter dominus agri: per quam formam ille, qui eſt Rex, vel Pontifex, & ſecundum ſe præcisè eſt indifferens ad hoc, vt ſit Rex, vel non ſit Rex, ſit Pontifex, vel non ſit Pontifex, conſtituatur formaliter Rex, vel Pontifex. Huic quæſtioni reſpondendo.

9. Dicendum tertio: omnia dominia, & iura creaturarum conſiſtunt formaliter, vel ſaltem fundamentaliter proximè in actu legis naturalis, aut poſitiuæ fauente iis, quibus conceditur ius, & dominium, & grauante alios, eorumque libertatem reſtringente.

Probatur, & explicatur. Petrus ex. gra. habet ius naturale mouendi pro libito manus, & pedes &c. habet ius ad hoc, vt alius illum non interficiat, vt illi non amputet manus, pedes &c. vt non impediat, ne Petrus liberè moueat manus, pedes &c. Hæc iura conſiſtunt formaliter, vel fundamentalitèr in actu legis naturalis fauente Petro, & reſtringente libertatem aliorum. Si verò quæratur, quid ſit talis actus legis fauens Petro, dico quod eſt actus quidam conceſſiuus, quo Deus vt auctor naturæ dicit Petro, *moue manus, & pedes, prout vis in tuam vtilitatem, & prohibe alijs in tuam vtilitatem, ne te impediant à motu manuum, & pedum, ne te interficiant, ne amputent tibi manus, aut pedes, &c.* Si quæratur, quis ſit actus legis grauans alios, dico, quod eſt actus præceptiuus, quo Deus per legem naturalem alijs dicit, *ne impedias Petrum à libero motu manuum, & pedum: ne illum interficias, ne mutiles: ſed ſine illum quoad vſum membrorum frui ſua libertate.* Debet autem aduerti iuxta doctrinam grammaticorum ſub modo grammaticalitèr imperatiuo contineri etiam modos, qui verè non ſunt imperatiui, ſed purè conceſſiui, vel permiſſiui &c. In caſu noſtro actus legis fauens mihi, ac dicens: *Moue manus, & pedes, prout vis,* licet explicetur per modum grammaticalitèr imperatiuum, non eſt imperatiuus, ſed purè conceſſiuus: actus grauans libertatem aliorum, illique dicens: *Ne impediatis Petrum &c.* verè eſt imperatiuus, ac præceptiuus. Proportionalitèr pater lege naturæ habet ius iuriſdictionis ad præcipiendum filijs. Hoc ius formalitèr, vel fundamentaliter conſiſtit in actu conceſſiuo legis naturalis, quo Patri dicitur *præcipe filijs in eorum vtilitatem*, & in actu imperatiuo, quo dicitur filiis: *obedite parentibus præcipientibus in veſtram vtilitatem.* Sanctus Petrus, eiuſque ſucceſſores Romani Pontifices lege diuina habent ius iuriſdictionis ad præcipiendum omnibus ouibus Chriſti, hoc eſt omnibus Chriſtianis in eorum vtilitatem, in ordine ad finem ſupernaturalem. Hoc ius conſiſtit formaliter, vel fundamentalitèr in actu conceſſiuo ſimul, & imperatiuo, quo Chriſtus, qui eſt Deus ſimul, & homo, dixit Petro, eiuſque ſucceſſoribus vſque ad finem mundi: *paſce oues meas*, hoc eſt *impera ouibus meis, eaque omnia circa illas exerce, quæ exiſtimaueris conducere ad ipſarum bonum ſpirituale, & ſupernaturale*, & in actu, quo præcepit ouibus, hoc eſt Chriſtianis: *obedite Petro, eiuſque ſucceſſoribus in iis, quæ ſpectant ad finem ſupernaturalem.* Rex lege poſitiua humana habet dominium iuriſdictionis in ſuum regnum. Hoc dominium, vel ius formaliter, vel fundamentaliter conſiſtit in lege lata ab ipſo regno, cum regem eligens, dixit illi, eiuſque ſucceſſoribus: *præcipite nobis in noſtram vtilitatem*; & ſingulis, qui ſunt in regno: *obedite regibus præcipientibus in veſtram, vel communem vtilitatem.*

10. Sed quæritur, vtrùm actus, quo lex aliquid præcipit, vel prohibet, concedit, vel permittit, ſit actus intellectus, an voluntatis?

Reſpondeo, quod de hoc puncto ex profeſſo egi to. 1. quæſt. 60. ideoque nihil hoc loco addendum.

11. Dicendum quartò: dominia, & iura creaturarum phyſicè, & à parte rei conſiſtunt formaliter in ſolis actibus legis, & ſi dantur relationes prædicamentales modales, in relationibus prædicamentalibus, per quas ſubiectum iuris, ac dominij refertur ad actus legis; moraliter autem, & iuxta noſtrum modum concipiendi conſiſtunt ſolùm fundamentaliter in actibus legis, formaliter conſiſtunt in quibuſdam perfectionibus moraliter intrinſecis ſubiecto.

12. Probatur prima pars. Nam iura, & dominia phyſicè, & à parte rei conſiſtunt formaliter in iis formis, per quas phyſicè, & à parte rei homines conſtituuntur formaliter domini, & habentes alia iura; ſed phyſicè, & à parte rei homines conſtituuntur formaliter domini, & habentes iura per explicatos actus legis, vel per relationem modalem intrinſecā ipſis ad tales actus, ſi dantur relationes modales; ergo &c.

13. Probatur ſecunda pars. Nam cum concipimus aliquem eſſe Pontificem, Regem, Epiſcopum &c. concipimus Pontificatum, Regnum, Epiſcopatum &c. per modum cuiuſdam dignitatis permanentis, & intrinſecæ ſubiecto, quæ reſultauerit ex electione, & ex actu legis dicente illis: *paſce oues meas, regna &c.* ſed hæc dignitas intrinſeca ſubiecto non eſt aliquid phyſicum, ſed morale, & rationis per noſtrum modum concipiendi, reſultans ex actu legis, tanquam ex proximo fundamento: ergo &c.

14. Ad argumenta contraria patet ex dictis. Ad 1. enim concedimus iura, & dominia

nia creaturarum realiter diſtingui à ſubiecto, vt dictum eſt concluſ. 2.

15. Ad 2. concedimus iura, & dominia creaturarum non conſiſtere phyſicè, & à parte rei in aliquo accidente phyſicè intrinſeco ſubiecto, ſed in extrinſeco actu legis, & fortaſse in relatione intrinſeca ſubiecti ad actum legis, vt explicatum eſt concluſione 3. & 4. moraliter autem conſiſtere in aliquo intrinſeco ſubiecto per noſtrum modum concipiendi reſultante ex actu legis.

16. Ad 3. Iam explicatum eſt, quid ſit hoc accidens morale, & in quo fundetur, & cum quo realiter identificetur.

17. Ad 4. Dictum eſt tom. 1. quæſt. 60. actum voluntatis, quo Deus voluit dare Sauli ex. gr. ius ad regnum, habuiſſe pro obiecto actum conceſſiuum intellectus aliquo pacto diſtinctum ab actu voluntatis.

TRACTATVS XVIII.

De Iuſtitia, & iniuſtitia.

QVÆSTIO CLXXIV.

Vtrum iuſtitia bene definiatur conſtans, & perpetua voluntas ius ſuum vnicuique tribuendi?

S. Th. qu. 58. art. 1.

1. Videtur non benè definiri; primo quia voluntas dicitur, vel potentia volitiua, vel actus volendi: ſed iuſtitia neque eſt potentia volitiua, neque actus volendi, ſed eſt habitus: ergo &c.

2. Secundo ſi iuſtitia deberet eſſe eſſentialiter voluntas conſtans, & perpetua, homo iuſtus non poſſet per inconſtantiam amittere iuſtitiam: ſiquidem voluntas perpetua non poteſt amitti; ſed homo iuſtus poteſt per inconſtantiam amittere iuſtitiam, & euadere iniuſtus; ergo &c.

3. Tertio ad ſolum *Principem* ſpectat tribuere vnicuique ſuum ius: ergo ſi iuſtitia eſſet voluntas tribuendi vnicuique ius ſuum, eſſet virtus propria Principis, & non conueniret priuatis.

4. Reſpondeo, quod quia cum Sancto Thoma quæſt. 57. egimus de iure, in ordine ad quod definitur iuſtitia, ſequitur, vt cum eodem quæſt. 58. agamus de ipſa iuſtitia, ac primo de eius definitione.

5. Iuſtitia igitur definitur ab Vlpiano, quem ſequuntur non ſolùm Iuriſperiti, ſed etiam Philoſophi, & Theologi cum Sancto Thoma hac quæſt. 58. art. 1. *conſtans, & perpetua voluntas ius ſuum vnicuique tribuendi*. Prima pars definitionis *conſtans, & perpetua voluntas*, explicat genus, in quo iuſtitia conuenit cum alijs virtutibus voluntatis. Omnes enim virtutes voluntatis conueniunt in hoc, quod ſunt voluntas habitualis conſtans, & perpetua, hoc eſt habitus voluntatis difficilè mobilis, quo velimus operari ſecundum honeſtatem, & obligationem talis virtutis, non ſemel, aut bis, ſed ſemper, & perpetuo. Hoc autem ſignificatur, cum dicitur, quod Iuſtitia eſt conſtans, & perpetua voluntas, ſubintellige habitualis. Secunda pars definitionis, quæ eſt, *ius ſuum vnicuique tribuendi*, explicat differentiam iuſtitiæ ab alijs virtutibus, quæ differentia deſumitur per ordinem ad proprium obiectum formale: ſed, vt dictum eſt qu. 158. obiectum formale iuſtitiæ eſt honeſtas tribuendi vnicuique id, ad quod habet ius: ergo differentia iuſtitiæ ab alijs virtutibus eſt, quod velit tribuere vnicuique id, ad quod habet ius, ex hoc ipſo motiuo, quia honeſtum eſt tribuere vnicuique id, ad quod habet ius.

6. Addit Sanctus Thomas articulo citato, quod allata definitio Vlpiani poſſet in meliorem formam reduci; dicendo, quod *iuſtitia eſt habitus, per quem aliquis conſtanti, & perpetua voluntate ius ſuum vnicuique tribuit*, ſubintellige ex hoc motiuo, quia honeſtum eſt ius ſuum vnicuique tribuere.

7. Addit ſecundo, quod in idem recidit definitio, qua iuſtitia definitur ab Ariſtotele 5. Ethicorum cap. 1. & 5. *habitus, per quem aliquis dicitur operatiuus ſecundum electionem iuſti*. Operari autem iuſtum nihil aliud eſt, quam operari id, ad quod vnuſquiſque habet ius.

8. Ad 1. Nomine voluntatis aliquando intelligitur potentia volendi, aliquando habitus volendi, qui dici etiam ſolet voluntas habitualis. In allata ergo definitione nomine voluntatis intelligitur habitus, vt explicatum eſt.

9. Ad 2. Nomine voluntatis conſtantis, & perpetuæ intelligitur habitus difficilè mobilis, & amiſſibilis, licet ſimpliciter poſſit amitti. In hoc ſenſu eſt de eſſentia iuſtitiæ, & cuiuslibet virtutis moralis, vt ſit voluntas conſtans, & perpetua. Ideo qui ſunt benè diſpoſiti ad exercendos actus iuſtitiæ, ſed adhuc non habent habitum ſimpliciter difficilè mobilem, non ſunt ſimpliciter iuſti, vt docet Ariſtoteles 2. Ethic. cap. 4. Nomine etiam voluntatis perpetuæ intelligitur habitus, quo quis inclinatur ad volendum operari, non ſemel, aut bis, ſed ſemper, & perpetuo, ſecundum honeſtatem, & obligationem virtutis.

10. Ad 3. Reſpondeo cum Sancto Thoma ad 5. diſtinguo antecedens: ſolius Principis eſt tribuere vnicuique ius ſuum, imperando, dirigendo, & etiam cogendo ſubditos ad tribuendum vnicuique ius ſuum, concedo: ſolius Principis eſt executiuè tribuere vnicuique ius ſuum, nego; & nego conſequentiam. Ad ſolum Principem pertinet dirigere, & per imperium etiam cogere ſubditos ad tribuendum vnicuique ius ſuum, ideoque hæc iuſtitia gubernatiua eſt propria Principis. At vnuſquiſque ſubditorum, & priuatorum debet tribuere alijs id, ad quod habet ius, ideoque iuſtitia executiua conuenit etiam ſubditis, & priuatis.

QVÆSTIO CLXXV.

Vtrum iuſtitia ſit ſemper, & ſpeciali ratione ad alterum?

S.Thom. quæſt.58. art.2.

1. PRimo videtur iuſtitia, & iniuſtitia non ſemper eſſe ad alterum, ſed aliquando eſſe ad ſe ipſum. Qui enim interficit ſe ipſum contra legem, quæ id prohibet, eſt iniuſtus contra ſe ipſum, cum faciat contra ius, quod ipſemet habet, ne interficiatur; cum verò ſuam vitam conſeruat, eſt iuſtus erga ſe ipſum, cum faciat id, ad quod habet ius: ergo iuſtitia, & iniuſtitia non ſolum ſunt ad alterum, ſed etiam ad ſe ipſum.

2. Secundo charitas non ſolum eſt ad alterum, ſed etiam ad ſe ipſum, ſiquidem ex charitate non ſolum debemus diligere proximum, ſed etiam nos ipſos: ergo iuſtitia non ſolum eſt ad alterum, ſed etiam ad nos ipſos, cum ex iuſtitia non ſolum alijs, ſed etiam nobis ipſis tribuere debeamus ea, ad quæ habemus ius.

3. Tertio Auguſtinus lib. de moribus Eccleſiæ, cap. 15. dicit: *Ad iuſtitiam pertinet ob hoc, quod ſeruit Deo, benè imperare cæteris, quæ homini ſunt ſubiecta*: ſed homini ſubiectus eſt appetitus ſenſitiuus iuxta illud Geneſ. 4. *ſub te erit appetitus tuus, & tu dominaberis illius*: ergo ad iuſtitiam pertinet, vt homo per rationem imperet appetitui: ideoque etiam Ariſtoteles 5. Ethic. cap. vltimo docet, in homine ſeruari quamdam iuſtitiam, dum pars ſuperior imperat, pars inferior paret.

4. Quarto ex eadem ratione, ex qua eſt ad alterum iuſtitia, ſunt ad alterum religio, pietas, obſeruantia, vrbanitas, obedientia, gratitudo &c. ergo iuſtitia non eſt ad alterum ratione ſpeciali, ſed generali, & communi pluribus alijs virtutibus.

5. Reſpondeo, quod vt docet Sanctus Thomas quæſt. 58. art. 2. iuſtitia eſt quædam æqualitas, & iuſtus eſt æqualis; ſed nemo dicitur æqualis ſibi ipſi, ſed alteri; ergo iuſtitia eſt ad alterum, & eſt virtus vnum adæquans alteri: ſed vnus adæquatur alteri, in quantum tribuit alteri quod debet: ergo iuſtitia eſt virtus tribuendi alteri quod illi debetur; ſed propriè ſola ſuppoſita naturæ rationalis habent debitum morale inter ſe: ergo iuſtitia propriè dicta eſt inter ſola ſuppoſita naturæ rationalis inter ſe diſtincta, puta inter Petrum, & Paulum, inter hominem, & angelum &c. Quia tamen vt ex Ariſtotele 5. Ethicor. cap. vltimo aduertit Sanctus Thomas eodem art. 2. quæſt. 58. in eodem ſuppoſito hominis datur quædam diſtinctio partium, ſeu potentiarum ſuperiorum, & inferiorum, quæ partes, & potentiæ ordinantur ita, vt vna debeat præeſſe, & imperare, altera debeat ſubeſſe, & parere, ideo per translationem dicitur dari quædam iuſtitia eiuſdem ad ſe ipſum ratione diuerſarum partium, & potentiarum, per quam iuſtitiam pars ſuperior, quæ debet præeſſe, & imperare, de facto præeſt, & imperat, pars inferior ſubeſt, & paret. Dicitur etiam dari quædam iniuſtitia, per quam pars inferior, quæ debet parere, & ſubeſſe, non paret, neque ſubeſt, ſed præeſt, & imperat, pars autem ſuperior paret, & ſubeſt: ex. gr. in eodem homine datur quædam iuſtitia, cum ratio præeſt, & imperat, appetitus autem ſenſitiuus ſubeſt, & paret rationi: e conuerſo cum appetitus ſenſitiuus imperat, ratio autem paret, datur quædam iniuſtitia. Quia verò in Adamo ante peccatum appetitus ſenſitiuus perfectè parebat rationi, ideò dabatur iuſtitia originalis: e conuerſo quia poſt peccatum appetitus non perfectè obedit rationi, datur in nobis quædam rebellio, & iniuſtitia. Ex his concluditur iuſtitiam, & iniuſtitiam propriè dictam ſemper eſſe vnius ſuppoſiti rationalis ad aliud ſuppoſitum diſtinctum, ſed per quamdam translationem in eodem ſuppoſito dari quamdam iuſtitiam, & iniuſtitiam eiuſdem ad ſe ipſum, ratione diuerſarum partium, & potentiarum.

6. Iam quia iuſtitia generalis eſt virtus, per quam vnum ſuppoſitum tribuit alteri quod debet, ideo vt docet Sanctus Thomas quæſt. 86. art. vnico, ex eoque alij communiter, omnes virtutes tribuentes alijs quod illis debetur, vocantur nomine iuſtitiæ. Quia rurſus datur aliqua iuſtitia tribuens alteri quod illi debetur iure ſtricto à nobis definito quæſt. 157. ideo datur quædā iuſtitia particularis, ac ſtricta. De hac iuſtitia ſtricta quæritur, vtrum aliqua ſpeciali ratione ſit ad alterum?

7. Dicendum: iuſtitia particularis, ac ſtricta aliqua ſpeciali ratione eſt ad alterum. Probatur: nam virtus, quæ ita obligat alteri in fauorem libertatis illius, vt niſi impediatur à lege, in alterius poteſtate ſit iuxta ſuam voluntatem talem obligationem ponere, vel auferre, ſpeciali ratione eſt ad alterum; ſed ſola iuſtitia ſtricta obligat alteri modo explicato: ergo iuſtitia ſtricta ſpeciali ratione eſt ad alterum. Minor continet duas partes. Prima eſt, quod iuſtitia ſtricta obligat alteri modo explicato. Secunda eſt, quod nulla alia virtus ad alterum eo modo obligat alteri.

8. Probatur igitur prima pars minoris. Primo enim iuſtitia ſtricta obligat alteri in fauorem libertatis illius alterius, vt probatum eſt quæſt. 57. Secūdo iuſtitia ſtricta ita obligat alteri, vt in eius poteſtate ſit hanc obligationem ponere, vel auferre: ex. gr. ego obligor ex iuſtitia ad non accipiendam rem alterius: at ſi ille alter ſciens, & volens conſentiat, ceſſat tota hæc obligatio, & ego poſſum accipe-

cipere rem illius, eaque vti, ac ſi eſſet mea. Ratio vniuerſalis eſt, quia obligatio iuſtitiæ eſt, cui contrauenendo fit iniuria; ſed ſcienti, & liberè, ac validè conſentienti non poteſt fieri iniuria, vt eſt commune axioma: ergo obligatio iuſtitiæ ita pendet à voluntate alterius, vt in eius poteſtate ſit auferre talem obligationem, niſi impediatur à lege. Dixi tamen in eius poteſtate eſſe auferre obligationem iuſtitiæ, niſi impediatur à lege, quia pupilli, qui ſunt ſub tutore, non poſſunt per ſuam voluntatem auferre obligationem iuſtitiæ, quia impediuntur à lege.

9. Secunda pars minoris, quod nimirum nulla alia virtus ad alterum obliget modo explicato, probatur inductione. Nam per alias virtutes ad alterum, excepta obedientia, de qua loquar paulo poſt, ita obligamur alteri, vt non ſit in eius poteſtate auferre talem obligationem: ex. gr. pietas obligat ad honorandos parentes, obſeruantia ad honorandos maiores, vrbanitas proportionaliter ad honorandos æquales, & tamen parentes non poſſunt abſoluere filios ab obligatione pietatis, maiores non poſſunt abſoluere minores ab obligatione obſeruantiæ, æquales non poſſunt abſoluere alios æquales ab obligatione vrbanitatis: ideoque filij non tribuentes honorem alioquin debitum parentibus conſentientibus, nihilominus peccant contra pietatem &c. Similiter, qui beneficium alteri contulit, etiamſi velit alterum abſoluere ab obligatione gratitudinis, non poteſt abſoluere: qui indiget ope alterius, etiamſi velit abſoluere alterum ab obligatione charitatis, qua tenetur illi opem ferre, non poteſt: ergo &c. Ratio à priori eſt, quia obligatio iuſtitiæ eſt in fauorem libertatis; ſed ad fauorem libertatis ſpectar, vt ille, cui obligamur ex iuſtitia, poſſit pro ſua voluntate cedere huic fauori, & alterum deobligare, niſi lege prohibeatur à tali ceſſione: ergo in poteſtate alterius, in cuius fauorem datur obligatio iuſtitiæ, eſt auferre hanc obligationē. E conuerſo obligationes charitatis, religionis, pietatis, obſeruantiæ, vrbanitatis, gratitudinis &c. non ſunt in fauorem libertatis alterius, ſed fundantur in naturali decentia actionum, ad quas obligant: ex. gr. obligatio religionis fundatur in naturali decentia tribuendi Deo, qui habet ſupremam excellentiam, ſupremum cultum; obligatio pietatis fundatur in decentia, vt filij reddant honorem parentibus, à quibus acceperunt eſſe: obligatio obſeruantiæ fundatur in decentia honorandi maiores; ſed hæc decentia auferri non poteſt, etiamſi ij, quibus obligamur, conſentiant in oppoſitum: ergo &c. Sola obligatio obedientiæ pendet à voluntate illius, cui obligamur ex obedientia, ſiquidem ſuperior poteſt, auferendo præceptum, vel in eo diſpenſando, hanc obligationem auferre, ſed non eſt in fauorem libertatis ſuperioris, ſed in fauorem ſubditi, vel boni communis, ideoque ſuperior non poteſt obligare ſubditum pro ſua libertate, ſed ſolum poteſt obligare ad ea, quæ ſunt vtilia ſubdito, vel communitati: ergo cum obligatio iuſtitiæ obliget alteri in fauorem illius, obligatio obedientiæ obliget alteri in bonum obligati, vel in bonum commune, obligatio obedientiæ non eſt ad alterum eo ſpeciali modo, quo ad alterum eſt obligatio iuſtitiæ.

10. Ad 1. nego antecedens, ac dico, quod qui interficit ſe ipſum, non facit iniuriam ſibi ipſi, nec eſt iniuſtus contra ſe ipſum, ſed nihilominus peccat contra iuſtitiam, & facit iniuriam Reipublicæ, ac etiam Deo; ſiquidem Reſpublica habet ius, ne occidatur ciuis, Deus habet ius, ne occidatur ſeruus. Quia occidens ſe ipſum facit iniuriam Reipublicæ, punitur à Republica, & antiquitus priuabatur honore ſepulturæ, vt docet Ariſtoteles 5. Ethic. cap. vltimo, ex eoque Sanctus Thomas quæſt. 56. art. 3. ad 2.

11. Ad 2. tranſeat antecedens, & nego conſequentiam. Diſparitas eſt, quia charitas ordinatur ad diligendum; ſed poſſumus diligere non ſolùm alios, ſed etiam nos ipſos: ergo charitas non ſolum eſt ad alterum, ſed etiam ad nos ipſos. At iuſtitia ordinatur ad ponendam æqualitatem, & ad adæquandum; ſed nemo poteſt æquari ſibi ipſi, ſed ſolùm poteſt æquari alteri: ergo iuſtitia eſt ſolùm ad alterum, non autem ad ſe ipſum.

12. Ad 3. Iam dictum eſt iuſtitiam illam, qua pars inferior paret ſuperiori, & appetitus paret rationi, de qua loquuntur Sanctus Auguſtinus, & Ariſtoteles, eſſe iuſtitiam, non propriam, ſed metaphoricam.

13. Ad 4. Explicatum eſt, quo pacto iuſtitia particularis aliqua ratione ſpeciali ſit ad alterum, qua nulla alia virtus eſt ad alterum.

QVAESTIO CLXXVI.

Vtrum iuſtitia ſit eſſentialiter virtus?

S. Thomas quæſt. 58. art. 3.

1. PRimo videtur iuſtitia infuſa non eſſe virtus. De ratione enim virtutis eſt, vt ſit habitus, hoc eſt qualitas difficilè mobilis, & excludens habitum contrarium; ſed iuſtitia infuſa non eſt difficilè, ſed facilè mobilis, nec excludit contrarium habitum iniuſtitiæ: ergo. Probatur minor: nam cum homo habitualiter iniuſtus, puta fur, per pœnitentiam iuſtificatur, acquirit gratiam, & iuſtitiam infuſam, & tamen retinet habitum iniuſtitiæ, per quem remanet propenſus ad furandum, & ad amittendam gratiam, & iuſtitiam infuſam: ergo iuſtitia infuſa non eſt difficilè, ſed facilè mobilis, ac amiſſibilis, ac non excludit contrarium habitum iniuſtitiæ acquiſitæ.

2. Se-

2. Secundo videtur iuſtitia acquiſita non eſſe virtus. Vt enim docet Auguſtinus lib. 2. de libero arbitrio, cap. 18. & 19. de ratione virtutis eſt, vt ea nemo poſſit malè vti, ita vt per virtutem efficiat actum malum, & peccaminoſum: ſed habitu iuſtitiæ acquiſitæ poſſumus malè vti, ita vt per illum efficiamus actum malum, & peccaminoſum: ergo. Probatur minor: nam habitus iuſtitiæ acquiſitæ poſſumus vti ad faciendos omnes actus, qui moueantur ab obiecto formali adæquato iuſtitiæ, quod obiectum formale eſt bonitas tribuendi vnicuique id, ad quod habet ius; ſed actus malus, & peccaminoſus poteſt moueri ab obiecto formali adæquato iuſtitiæ, hoc eſt à bonitate tribuendi alteri id, ad quod habet ius: ergo &c. Protur minor: nam cū aliquis depoſuit gladium apud alterum, ac deindè repetit ſuum gladium, vt interficiat ſeipum, vel alium, poteſt depoſitarius reddere gladium propter motiuum, & obiectum formale iuſtitiæ, hoc eſt propter bonitatem tribuendi alteri id, ad quod habet ius: ſed reddendo gladium in eo caſu, peccabit contra prudentiam, & charitatem: ergo ex obiecto formali iuſtitiæ, adeoque per habitum iuſtitiæ, poteſt fieri actus malus, & peccaminoſus contra charitatem, & prudentiam.

3. Tertio videtur iuſtitia, hoc eſt habitus tribuendi vnicuique id, ad quod habet ius, eſſe indifferens ad hoc, vt ſit virtus, vel vitium, & per coniunctionem cum aliquo diſtincto induere rationem virtutis, vel vitij. Habitus enim inclinans ad aliquid, quod eſt indifferens, vt ſit honeſtum, vel inhoneſtum, eſt indifferens, vt ſit virtus, vel vitium; ſed habitus tribuendi vnicuique id, ad quod habet ius, inclinat ad aliquid, quod eſt indifferens, vt ſit honeſtum, vel inhoneſtum: ſiquidem aliquando eſt inhoneſtum, & contra legem charitatis, & prudentiæ tribuere alteri id, ad quod habet ius, vt patet exemplo allato reddendi gladium depoſitum; ergo &c. Confirmatur: nam habitus indifferens ad hoc, vt generetur, & augeatur, vel per actus honeſtos, vel per inhoneſtos, eſt indifferens ad hoc, vt ſit virtus, vel vitium; ſed habitus tribuendi vnicuique ius ſuum, eſt indifferens ad hoc, vt generetur, & augeatur per actus tribuendi vnicuique ius ſuum, ſiue tales actus ſint honeſti, ſiue ſint inhoneſti, eo quod non fiant in debitis circumſtantijs: ergo habitus tribuendi vnicuique ius ſuum, eſt indifferens ad hoc, vt ſit virtus, vel vitium; ergo non eſt virtus eſſentialiter per ſe ipſum, ſed eſt virtus accidentaliter per aliquid diſtinctum. Si verò quæratur, per quid diſtinctum conſtituatur virtus, aut vitium, reſpondet Scotus in 3. diſtinct. 17. §. *quantum ad hunc articulum*, quod habitus tribuendi vnicuique ius ſuum, quando coniungitur cum dictamine rectæ rationis dictantis, hic, & nunc ſecundum omnes circumſtantias honeſtum eſſe tribuere alteri id, ad quod habet ius, per talem coniunctionem determinari ad eliciendum actum honeſtum, adeoque conſtitui virtutem; quando verò coniungitur cum dictamine rectæ rationis dictante, hic, & nunc propter aliquam circumſtantiam inhoneſtum eſſe tribuere alteri id, ad quod habet ius, per talem coniunctionem determinari ad actum malum, & conſtitui vitium: ex. gr. habitus reddendi depoſitum, quando coniungitur cum dictamine rectæ rationis dictantis, hic, & nunc, conſideratis omnibus circumſtantijs, honeſtum eſſe reddere depoſitum, inclinat ad actum honeſtum, & conſtituitur virtus: idem habitus, quando coniungitur cum dictamine rectæ rationis dictantis, hic, & nunc inhoneſtum eſſe reddere gladium depoſitum, quia dominus vult illo vti ad occidendum ſe ipſum, vel alium, inclinat ad actum malum, & conſtituitur vitium.

4. Reſpondeo plures eſſe ſententias. Prima Scoti in 3. diſt. 17. quæſt. 2. §. *quantum ad iſtum articulum*, quem ſequitur Arriaga t. 2. diſput. 33. ſect. 1. ſubſect. 2. docet iuſtitiam, & vniuerſim omnes virtutes morales acquiſitas poſſe concurrere ad actus ex aliqua circumſtantia malos, & peccaminoſos, ac proindè per ſe ipſas præcisè non eſſe eſſentialiter virtutes, ſed eſſe habitus indifferentes ad hoc, vt ſint virtutes, vel vitia, & prout coniunctas cum recta ratione dictante, hic, & nunc actum ex omnibus circumſtantijs eſſe honeſtum, habere rationem virtutis, prout coniunctas cum dictamine rectæ rationis dictantis, hic, & nunc actum, ad quem inclinant, propter aliquam circumſtantiam eſſe malum, & inhoneſtum, induere rationem vitij, vt explicatum eſt in confirmatione tertij argumenti.

5. Secunda ſententia aliquorum recentiorum, licet concedat cum Scoto, iuſtitiam, & vniuerſim omnes virtutes morales acquiſitas poſſe concurrere ad actus propter aliquam circumſtantiam malos, & peccaminoſos, aſſerit illas eſſe eſſentialiter virtutes, ac non eſſe indifferentes, vt habeant rationem virtutis, aut vitij.

6. Tertia ſententia communis penè omnium, quam ſequitur Vaſquez. 1. 2. diſput. 84. cap. 2. pro ea referens Sanctum Thomam 1. 2. quæſt. 55. art. 1. & Caietanum in comment. pluresque nominales, docet neque iuſtitiam, neque vllam virtutem acquiſitam poſſe concurrere ad actum malum, & peccaminoſum, ſed eſſe determinatas ad hoc, vt per ipſas eliciantur ſolum actus boni, & honeſti, ac proindè eſſe eſſentialiter virtutes.

7. Dicendum contra primam, & ſecundam ſententiam: nulla virtus moralis acquiſita poteſt concurrere ad actum malum.

8. Probatur primo: nam Auguſtinus lib. 2. de libero arbitrio in fine cap. 18. & initio 19. diſtinguit tria genera bonorum, nimirum bona minima, bona media, & bona maxima,

ſeù ſumma. Minima bona ſunt, quibus poſſumus benè, vel malè vti, ita vt ſine ipſis poſſimus benè viuere: ex. gra. potentia viſiua, auditiua &c. ſunt minima bona, quia poſſumus talibus potentijs vti, non ſolum benè, ſed etiam malè, & ſine ipſis poſſumus rectè viuere; ſiquidem poteſt aliquis rectè viuere, quamuis ſit cœcus, aut ſurdus. Media bona ſunt, quibus poſſumus non ſolum benè, ſed etiam malè vti, ita tamen, vt ſinè ipſis rectè viuere nequeamus; ex. gra. intellectus, & voluntas ſunt bona media, quia ita poſſumus intellectu, & voluntate non ſolum benè, ſed etiam malè vti, vt ſine ipſis non poſſimus rectè viuere. Impoſſibile enim eſt, vt rectè viuat, qui caret intellectu, aut voluntate. Bona maxima, & ſumma ſunt, quibus non poſſumus male vti; & talia bona Auguſtinus docet eſſe virtutes, nimirum Iuſtitiam, temperantiam &c. Sed ſi virtutes poſſent concurrere ad actū malum, poſſemus malè vti virtutibus, ſicut poſſumus malè vti intellectu, & voluntate: ergo &c. Probatur minor; nam catenus poſſumus malè vti intellectu, & voluntate, quatenus poſſumus ipſis vti ad faciendos actus malos, & peccaminoſos; ſed etiam iuſtitia, temperantia, alijſque virtutibus acquiſitis poſſemus vti ad faciendos actus malos, & peccaminoſos; ergo &c. Verba Auguſtini ſunt. *Virtutes igitur, quibus rectè viuitur, magna bona ſunt: ſpecies autem quorumlibet corporum, ſine quibus rectè viui poteſt, minima bona ſunt: potentiæ verò animæ, ſine quibus rectè viui non poteſt, media bona ſunt. Virtutibus nemo male vtitur; cæteris autem bonis, ideſt medijs, & minimis non ſolum benè, ſed etiam malè quiſque vti poteſt.* Hactenus Auguſtinus.

9. Probatur ſecundo ratione, quam affert idem Auguſtinus cap. 19. Nam eſt impoſſibile, vt malè vtamur habitu benè vtendi alijs bonis, quibus poſſumus benè, vel male vti; ſed virtus eſt habitus bene vtendi alijs bonis; ergo eſt impoſſibile, vt malè vtamur virtute. Probatur maior: nam repugnat, vt ipſe actus benè vtendi ſit malus vſus: ſed ſi poſſemus malè vti habitu benè vtendi cœteris bonis, actus benè vtendi poſſet eſſe malus vſus: ergo &c. Probatur minor. Nam actus habitus benè vtendi eſt bonus vſus, ſicut actus habitus benè ſaltandi eſt bonus ſaltus: ergo ſi actus habitus benè vtendi eſſet malus vſus, actus benè vtendi eſſet malus vſus. Verba Auguſtini ſunt. *Et ideo virtute nemo malè vtitur, quia opus virtutis eſt bonus vſus iſtorum, quibus etiam non bene vti poſſumus. Nemo autem benè vtendo, malè vtitur.* Ex allatis verbis patet, Auguſtinum, dum dicit, neminem poſſe malè vti virtute, nomine virtutis intelligere illam, cuius opus eſt bonus vſus aliorum bonorum; ſed opus virtutis eſt, quod fit à virtute, ſiuè actus virtutis; ergo nomine virtutis intelligit illam, cuius actus eſt bonus vſus aliorum bonorum; ſed id, cuius actus eſt bonus vſus aliorum bonorum, eſt habitus: ergo Auguſtinus, dum dicit, virtute neminem malè vti, nomine virtutis intelligit non ſolum actum, vt interpetrantur aduerſarij, ſed habitum.

10. Probatur tertio, promouendo, & explicando eamdem rationem Auguſtini. Nam ex frequentatis actibus acquirimus habitus inclinantes ad exercendos actus ſimiles, non autem contrarios: ex. gra. ex frequentatis actibus temperantiæ, acquirimus habitum ad exercendos ſimiles actus temperantiæ, non autem actus contrarios intemperantiæ: ergo per actus benè vtendi bonis propter ipſam honeſtatem benè vtendi, acquiritur habitus benè vtendi bonis propter ipſam honeſtatem benè vtendi: ſed repugnat, vt habitu benè vtendi bonis vtamur ad faciendos actus contrarios iis, à quibus eſt genitus, hoc eſt ad actus malè vtendi ijſdem bonis; ergo repugnat, vt habitibus benè vtendi bonis malè vtamur: ſed ſicut actus virtutis nihil aliud eſt, quam actus benè vtendi bonis propter honeſtatem benè vtendi, ſic habitus virtutis nihil aliud eſt, quam habitus benè vtendi bonis propter honeſtatem benè vtendi: ergo repugnat, vt malè vtamur habitu virtutis, ac proindè repugnat, vt habitus virtutis concurrat ad actum malum.

11. Probatur quarto, retorquendo fundamentum aduerſariorum allatum in ſecundo argumento. Nam nullus habitus poteſt concurrere ad actus, qui fieri non poſſint ex obiecto formali talis habitus: ſed nullus actus malus poteſt fieri ex obiecto formali virtutis acquiſitæ, vel infuſæ: ergo nulla virtus acquiſita, vel infuſa poteſt concurrere ad actum malum. Maior eſt certa, & ab aduerſarijs admittitur. Probatur minor. Nam obiectum formale virtutis eſt honeſtas, per quam actio eſt ſimpliciter, & abſolutè bona, & conformis rationi, ac primæ regulæ: ſed bonum ex integra cauſa, malum ex vnico defectu, vt ex Sancto Dionyſio docent omnes: ergo obiectum formale virtutis eſt honeſtas, qua actio ſimpliciter, & ex omnibus circumſtantijs eſt bona, & conformis ſummæ regulæ; ſed repugnat, vt ex amore honeſtatis, propter quam actio eſt ſimpliciter, & ex omnibus circumſtantijs honeſta, & conformis primæ regulę, fiat actio mala, & ex aliqua circumſtantia difformis primæ regulæ; ergo &c.

Reſpondent obiectum formale virtutis acquiſitæ non eſſe honeſtatem particularem, per quam actio eſt bona ſimpliciter atque ex omnibus circumſtantijs, ſed honeſtatem generalem, per quam actio eſt honeſta ſecundum ſe præcisè, & præſcindendo à circumſtantijs; ex. gra. obiectum formale iuſtitiæ eſt honeſtas generalis tribuendi vnicuique ius ſuum, præſcindendo à circumſtantijs; ſed ex amore talis honeſtatis generalis poteſt fieri actus malus ex aliqua circumſtantia: ergo &c.

12. Sed contra primo: nam proportionaliter habitus eſt virtuoſus, ac eſt virtuoſus actus; ſed vt actus ſit bonus, & virtuoſus, non ſufficit, vt habeat pro obiecto formali hone-

ſtum

ſtum præciſè, ſed requiritur, vt habeat pro obiecto formali honeſtum ſimpliciter, & ex omnibus circumſtantijs: ergo etiam ex proportionali ratione dicendum eſt, quod vt habitus ſit bonus, ac virtuoſus, & ſit virtus, non ſufficit, vt habeat pro obiecto formali honeſtum præciſè, ſed requiritur, vt habeat pro obiecto formali honeſtum ſimpliciter, & ex omnibus circumſtantijs. Probatur minor; nam vt actus tribuendi alteri ius ſuum ſit honeſtus, & virtuoſus, debet velle tribuere ius ſuum, quia eſt honeſtum, non ſolum præciſè, ſed ſimpliciter, & ex omnibus circumſtantijs; ergo vt habitus tribuendi alteri ius ſuum ſit honeſtus, & ſit ſimpliciter virtus, debet eſſe habitus tribuendi vnicuique ius ſuum, quia eſt honeſtum, non ſolum præciſè, ſed ſimpliciter, & ex omnibus circumſtantijs. Confirmatur: nam nomine virtutis habitualis intelligimus habitum, qui generatur ab actibus virtuoſis, & inclinat ad ſimiles actus, propter idem obiectum formale talium actuum: ſed obiectum formale actus virtuoſi eſt honeſtum ſimpliciter, & ex omnibus circumſtantijs: ergo obiectum formale virtutis eſt honeſtum ſimpliciter, & ex omnibus circumſtantijs.

13. Contra eſt ſecundo: nam habitus benè ſaltandi habet pro obiecto formali ſaltationem in ſuo genere rectam ſimpliciter, & ex omnibus circumſtantijs: habitus rectè canendi habet pro obiecto formali cantum rectum ſimpliciter, & ex omnibus circumſtantijs: ergo habitus rectè agendi habet pro obiecto formali actionem honeſtam, & rectam ſimpliciter, & ex omnibus circumſtantijs, non autem actionem honeſtam ſolum præciſè.

14. Contra eſt tertio: nam ſicut poteſt dari habitus tribuendi alteri ius ſuum, ex hoc motiuo formali, quia tribuere alteri ius ſuum eſt honeſtum præciſè, ſic poteſt dari habitus tribuendi alteri ius ſuum ex hoc obiecto formali, quia tribuere ius ſuum eſt honeſtum ſimpliciter, atque ex omnibus circumſtantijs; ſed ex his duobus habitibus ſecundus indubitanter eſt virtus iuſtitiæ: ergo virtus iuſtitiæ eſt habitus tribuendi alteri ius ſuum ex hoc obiecto formali, quia tribuere ius ſuum eſt honeſtum ſimpliciter, atque ex omnibus circumſtantijs: & ex proportionali ratione temperantia eſt virtus ponendi medium in delectabilibus guſtus, & tactus, ex hoc obiecto formali, quia eſt honeſtum ſimpliciter, & ex omnibus circumſtantijs: ſed habitus habentes pro obiecto formali honeſtum ſimpliciter, & ex omnibus circumſtantijs non poſſunt concurrere ad actus malos; ergo nullus habitus virtutis poteſt concurrere ad actus malos. Probatur minor: nam dubitari non poteſt, quin habitus habens pro obiecto formali honeſtum ſimpliciter, non potens produci niſi ab actibus honeſtis, & virtuoſis, non potens concurrere, niſi ad actus honeſtos, & virtuoſos, & quo nemo poteſt malè vti, ſit virtus: & etiam eſt indubitatum, quod ſi talis habitus habeat pro obiecto formali honeſtatem tribuendi vnicuique ius ſuum, ſit virtus iuſtitiæ: ſed hæc omnia conueniunt habitui tribuendi alteri ius ſuum ex hoc motiuo, quia honeſtum ſimpliciter, & ex omnibus circumſtantijs eſt tribuere alteri ius ſuum: ergo dubitari non poteſt, quin talis habitus ſit virtus iuſtitiæ. Ex alia parte eſt inconueniens, ac repugnans ſenſui communi, quod præter hanc virtutem iuſtitiæ detur alia virtus iuſtitiæ habens pro obiecto formali honeſtum ſolum præciſè, quæ virtus ſit indifferens ad hoc, vt acquiratur per actus honeſtos, vel inhoneſtos, & ad hoc, vt concurrat ad actus honeſtos, vel inhoneſtos, & qua poſſimus non ſolum benè, ſed etiam malè vti: ergo &c.

15. Confirmatur: nam darentur duæ virtutes iuſtitiæ, temperantiæ, fortitudinis &c. altera habens pro obiecto formali honeſtum ſimpliciter, & qua nemo poſſet malè vti: altera habens pro obiecto formali honeſtum ſolum præciſè, & qua poſſimus malè vti; ſed nemo admittit iſtas duas virtutes iuſtitiæ, têperantiæ &c. ergo dicendum, quod hi ſolum habitus, qui habent pro obiecto formali honeſtum ſimpliciter, & quibus non poſſumus malè vti, ſunt virtutes; alij habitus, quibus poſſumus malè vti, deficiunt à ratione virtutis, eo pacto, quo Ariſtoteles 3. Ethic. cap. 8. præter fortitudinem, quæ eſt virtus, ponit quinque alias ſpecies fortitudinis, quæ deficiunt à ratione virtutis.

16. Dices primo. Hoc dictamen generale; *honeſtum eſt tribuere alteri ius ſuum, ſeu ius ſuum eſt vnicuique tribuendum*, eſt eſſentialiter rectum, dictamen autem oppoſitum eſt eſſentialiter prauum: ergo habitus habens pro obiecto formali honeſtatem generalem tribuendi vnicuique ius ſuum eſt eſſentialiter rectus, & conformis dictamini, ac rationi rectæ: ergo eſt virtus: ſiquidem habitus conformis rationi rectæ eſt virtus.

Reſpondeo, diſtinguo maiorem: dictamen illud eſt eſſentialiter rectum rectitudine, qua nemo poſſit malè vti, nego; qua poſſit aliquis malè vti, concedo; diſtinguo eodem pacto conſequens; ac nego ſecundam conſequentiam. Ad virtutem non ſufficit, vt ſit habitus vtcumque bonus, ac rectus, & conformis rationi rectæ; ſed requiritur, vt ſit habitus bonus, ac rectus bonitate non minima, neque media, ſed ſumma, qua ſcilicet nemo poſſit malè vti; ſiquidem virtutes ex Auguſtino loco citato connumerantur inter bona ſumma, quibus nemo malè vtitur; ſed habitus habens pro obiecto formali honeſtatem generalem tribuendi alteri ius ſuum eſt bonus, ac rectus bonitate non ſumma, ſed media, qua ſcilicet poſſumus malè vti: ergo talis habitus non eſt virtus, ſed licet ſit bonus, ac rectus, deficit à ratione virtutis, ſicut deficit à ratione boni ſummi. Duplex igitur eſt ratio: altera, qua nemo poteſt male vti, ita vt

ope-

operando ſecundum illam, peccet; altera, qua poſſumus malè vti, ita vt operando ſecundum illam, peccemus. Hoc dictamen generale: *vnicuique tribuendum eſt id, ad quod habet ius*, eſt ratio, qua poſſumus malè vti, ita vt operando ſecundum illam peccemus. Poteſt enim aliquis operando iuxtà illud dictamen reddere gladium, ad quem alter habet ius, in caſu, in quo alteri tenetur non reddere, adeoque peccare. Dictamen particulare dictans: *hic, & nunc, attentis omnibus circumſtantijs, tribuendum eſt huic id, ad quod habet ius*, eſt ratio, qua nemo poteſt male vti, ita vt operando ſecundum illam peccet. Ad virtutem non ſufficit, vt ſit habitus operandi conformiter ad rationem, qua poſſumus malè vti, ita vt ſecundum illam operando, peccemus, ſed requiritur, vt ſit habitus operandi conformiter ad rationem, qua non poſſumus malè vti. Docet hoc expreſsè Auguſtinus loco citato, cap. 8. lib. 2. de libero arbitrio, vbi probat neminem malè vti virtutibus, quia operantur cum recta ratione, qua nemo poteſt malè vti. Verba ipſius ſunt. *Nam neque prudentia, neque fortitudo, neque temperantia malè quis vtitur. In his enim omnibus, ſicut in ipſa etiam, quam tu commemoraſti, iuſtitia, recta ratio viget, ſine qua virtutes eſſe non poſſunt; recta autem ratione malè vti nemo poteſt.*

17. Dices ſecundo: Imperator exercitus, etiamſi militet propter vanam gloriam, acquirit prudentiam militarem: qui gerunt Magiſtratus, etiamſi gubernent Rempublicam propter lucrum, vel propter alios fines non rectos, acquirunt prudentiam ciuilem, ſeù politicam: milites etiamſi aggrediantur pericula propter finem non rectum, acquirunt fortitudinem: ſed prudentia, & fortitudo ſunt virtutes: ergo virtutes poſſunt acquiri per actus ex aliqua circumſtantia prauos, & poſſunt concurrere ad actus prauos ex circumſtantia, dūmodo tales actus fiant propter honeſtatem generalem, quæ eſt obiectum formale virtutis.

Reſpondeo Ariſtotelem 3. Ethicorum cap. 8. expreſsè docere fortitudinem illam, quam acquirunt milites aggredientes pericula propter fines non rectos, non eſſe virtutem, ſed eſſe habitum degenerantem à virtute fortitudinis. Idem etiam dicendum de prudentia illa militari, & politica, de qua procedit argumentum. Confirmatur tota doctrina allata ex Ariſtotele. Primò enim 6. Ethic. cap. 3. virtutem intellectualem definit *habitum, quo affirmando, aut negando, verum anima dicit*, & enumeratis quinque virtutibus intellectualibus, quæ ſunt ſapientia, intellectus, ſcientia, prudentia, & ars, docet exiſtimationem, & opinionem non eſſe virtutes, & affert rationem per hæc verba, *quia exiſtimatione, & opinione fieri poteſt, vt mentiamur*: ergo ad virtutem intellectus requirit, vt ſit habitus, quo non poſſimus mentiri, & falſum dicere: ergo proportionaliter ad virtutem voluntatis requirit, vt ſit habitus, quo non poſſimus peccare, & malè agere.

18. Secundo idem Ariſtoteles 2. Ethic. cap. 6. virtutem in genere definit, *habitum, qui facit bonum habentem, & opus eius bonum reddit*: & concludit virtutem hominis eſſe habitum, qui facit bonum hominem, & opus hominis bonum reddit; ſed vt opus hominis ſit ſimpliciter bonum, debet eſſe bonum ex omnibus circumſtantijs: nam bonum ex integra cauſa, malum ex vnius defectu: ergo virtus hominis debet facere actum hominis bonum ex omnibus circumſtantijs, ac proindè non poteſt concurrere ad actum malum ex vlla circumſtantia. Paulo poſt virtutem moralem definit, dicens, quod eſt *habitus electiuus in mediocritate conſiſtens, qua quidem mediocritas ratione præfinita ſit, atque ita vt præfiniret ipſe prudens*; ergo docet virtutem operari ita, vt præſcribitur per dictamen prudentiæ; ſed per dictamen prudentiæ non præſcribitur actus, qui non ſit bonus ex omnibus circumſtantijs: ergo &c.

19. Tertio idem Ariſtoteles 2. Ethicor. cap. vltimo oſtendit virtutem moralem eſſe difficilem, quia difficile eſt facere actum bonum ex omnibus circumſtantijs; ergo ſentit virtutem moralem habere pro fine, & obiecto formali honeſtatem, qua actus ſit bonus, & honeſtus ſimpliciter, & ex omnibus circumſtantijs. Verba eius ſunt. *Idcirco probum eſſe difficile eſt, quippè cum in vnaquaque re medium inuenire ſit difficile, vt circuli medium comprehendere, non cuiuslibet, ſed ſcientis ſolummodo eſt. Sic quoque & iraſci, & dare pecuniam, & ſumptus facere, cuiuslibet eſt, & facile. At cui, & quantum, & quando, & quale, & quomodo oporteat, hæc facere, non cuiuslibet, neque facilè eſt: ſiquidem rectè facere, & rarum eſt, & laudabile, quemadmodum etiam honeſtum.*

20. Plura alia poſſent afferri, ex quibus patet Ariſtotelem, & Sanctum Auguſtinum, eoſque ſecutos Philoſophos, ac Theologos penè omnes, pauciſſimis exceptis, conuenire in hoc principio, quod virtus moralis habet pro fine, & obiecto formali honeſtum ſimpliciter, & ex omnibus circumſtantijs, adeoque nemo poteſt illa malè vti, neque habitus virtutis poteſt concurrere ad actum malum. Debet autem aduerti, quod dum dicitur virtute neminem poſſe malè vti, ſignificatur neminem poſſe malè vti virtute, tanquam principio, ad faciendum actum malum, licet poſſimus malè vti virtute, tanquam obiecto, ſumendo ex ea occaſionem vanæ gloriæ ex. gr. Cum autem virtus ſit habitus operatiuus, proprius vſus eſt, quo vtimur virtute vt principio, non autem, quo vtimur virtute, vt obiecto.

21. Ex dictis concluditur primò iuſtitiam, tùm acquiſitam, tùm infuſam eſſe virtutem. Probatur ratione, quam affert Sanctus Thomas quæſt. 58. art. 3. Nam virtus ex Ariſtotele 2. Ethic. cap. 6. definitur *habitus, qui facit bo-*

num habentem, & opus eius bonum reddit: ſed iuſtitia facit hominem bonum, & opus eius bonum reddit;ergo &c. Probatur minor:nam bonitas rei conſiſtit in hoc, vt ſit apta ad operandum ſecundum ſuam naturam: ex.gr. bonitas equi conſiſtit in hoc, vt ſit aptus ad operandum ſecundum naturam equi: ſed natura hominis conſiſtit in hoc, vt ſit rationalis; ergo bonitas hominis conſiſtit in hoc, vt ſit propenſus, & aptus ad operandum ſecundum rationem; ſed iuſtitia reddit hominem propenſum, & aptum ad tribuendum vnicuique id, ad quod habet ius, prout recta ratio præſcribit: ergo iuſtitia reddit hominem bonum. Ideo Tullius lib. 3. de Officijs dicit, quod ex iuſtitia præcipuè viri boni nominantur. Proportionaliter operatio hominis eſt bona, cum eſt ſecundum naturam hominis, hoc eſt ſecundum rationem; ſed iuſtitia facit, vt homo tribuat vnicuique ius ſuum, prout recta ratio præſcribit: ergo iuſtitia facit operationem hominis bonam.

22. Concluditur ſecundo contra Scotum, iuſtitiam etiam acquiſitam eſſe virtutem eſſentialiter, & non ſolum accidentaliter. Probatur: nam eatenus eſſet virtus ſolum accidentaliter, quatenus per ſe ipſam eſſet indifferens ad concurrendum ad actus bonos, vel malos; ſed non eſt indifferens, vt probatum eſt; ergo &c.

23. Ad 1. diſtinguo maiorem: de ratione iuſtitiæ acquiſitæ eſt, vt ſit qualitas difficilè mobilis, & excludens contrarium habitum iniuſtitiæ, concedo: de ratione iuſtitiæ infuſæ eſt, vt ſit qualitas difficilè mobilis, ſubdiſtinguo: vt ſit difficilè mobilis, cum primo infunditur, concedo: cum ſecundo per ſpecialem miſericordiam redditur, nego; diſtinguo eodem pacto minorem; & nego conſequentiam. Iuſtitia infuſa in prima ſui infuſione, qua infuſa fuit homini in natura integra, fuit qualitas difficilius mobilis, & amiſſibilis, quam vllus habitus acquiſitus, & fuit inconiungibilis cum vllo habitu vitioſo; ergo licet in ſecunda infuſione, qua ex ſpeciali miſericordia redditur peccatori, poſtquam illam amiſit poſt peccatum, ſit facilè mobilis,& coniungibilis cum habitu acquiſito vitij, habet rationem habitus, & virtutis infuſæ, ad quam ſufficit, vt ex ſe, & in prima infuſione ſit difficilè mobilis, & ammiſſibilis.

24. Ad 2.nego minorem. Ad probationem nego ſimiliter minorem, ac retorqueo argumentum. Iuſtitia non poteſt concurrere ad illos actus, ad quos non poteſt mouere obiectum formale ipſius; ſed obiectum formale iuſtitiæ eſt honeſtas, per quam ſimpliciter, & ex omnibus circumſtantijs honeſtum eſt tribuere vnicuique id, ad quod habet ius; talis autem honeſtas non poteſt mouere ad vllum actum malum, & peccaminoſum, vt dictum eſt in quarta probatione concluſionis; ergo iuſtitia non poteſt concurrere ad vllum actum malum.

25. Ad 3. concedo maiorem, & nego minorem. Dictum eſt enim iuſtitiam non eſſe indifferentem ad hoc, vt concurrat ad actum bonum, vel malum, ſed eſſe determinatam ad concurrendum ſolum ad actus bonos; ſed eo ipſo, quod eſt determinata ad concurrendum ad actum bonum, eſt virtus eſſentialiter, vt concedit Scotus; ergo iuſtitia eſt virtus eſſentialiter, & non ſolum accidentaliter. Fateor tamen, quod ſi iuſtitia poſſet concurrere ad actus malos, & peccaminoſos, non eſſet virtus eſſentialiter, & quoad hoc conſenſio Scoto, non autem auctoribus tertiæ opinionis ſupra relatæ num.5.

QVÆSTIO CLXXVII.

Vtrum iuſtitia ſit in voluntate, tanquam in ſubiecto?

S. Thom. qu.58. art.4.

1. Videtur non eſſe in voluntate, ſed in appetitu ſenſitiuo. Primo, enim ex Ariſtotele 1. Ethic. cap. vltimo, ſubiectum virtutis moralis eſt rationale per participationem, hoc eſt appetitus ſenſitiuus, cuius partes ſunt iraſcibilis, quæ habet pro obiecto bonum delectabile arduum, & concupiſcibilis, quæ habet pro obiecto bonum ſecundum ſe; ſed iuſtitia eſt virtus moralis: ergo ſubiectum iuſtitiæ eſt appetitus ſenſitiuus.

2. Secundo temperantia, & fortitudo ſunt in appetitu ſenſitiuo, tanquam in ſubiecto; ergo etiam iuſtitia.

3. Reſpondeo, quod quia virtus eſt habitus rectificans actus alicuius potentiæ ex ſe indifferentis ad operandum rectè, vel non rectè, ſubiectum virtutis eſt illa potentia ex ſe indifferens, ad cuius actum rectificandum virtus ordinatur; ſed iuſtitia non ordinatur ad hoc, vt rectè cognoſcamus, ſed vt rectè agamus in ijs, quæ ſunt ad alterum, tribuendo vnicuique id, quod illi debetur; ergo ſubiectum iuſtitiæ non eſt intellectus, qui eſt principium, & potentia cognoſcendi, ſed appetitus, qui eſt principium, & potentia agendi: ſed principium actionum ad alterum non eſt appetitus ſenſitiuus, qui regulatur cognitione ſenſitiua, & materiali, ſed appetitus rationalis, qui regulatur cognitione intellectiua, & rationis; ergo ſubiectum iuſtitiæ, hoc eſt habitus rectificatiuus actionum ad alterum, non eſt appetitus ſenſitiuus, ſed rationalis, qui vocatur voluntas. Probatur aſſumptum. Nam appetitus ſenſitiuus eſt principium ſolùm illarum actionum, quarum bonitas, & conuenientia eſt ſenſibilis; ſed bonitas, & conuenientia actionis ad alterum non eſt ſenſibilis, ſed perceptibilis ſola ratione, cuius munus eſt comparare vnum cum altero; ergo principium actionum ad alterum non eſt appetitus ſenſitiuus,

ſed

ſed appetitus rationalis, ſeu voluntas, ac proinde habitus rectificans actiones ad alterum non recipitur in appetitu ſenſitiuo, ſed in voluntate.

4. Infertur primo ſubiectum omnium virtutum intellectualium, quales ſunt ſapientia, intellectus, ſcientia, prudentia, & ars, eſſe intellectum. Ratio eſt, quia ordinantur ad rectificandos actus cognoſcendi, qui ſunt actus intellectus. Ex proportionali ratione ſubiectum fidei eſt intellectus. Nam fides ordinatur ad rectificandos actus, quibus credimus Deo.

5. Infertur ſecundo omnes virtutes appetitiuas ad alterum eſſe in voluntate, tanquam in ſubiecto, non autem in appetitu ſenſitiuo. Ratio eſt, quia ſola voluntas eſt principium actionum ad alterum, vt probatum eſt. Omnes igitur virtutes ad alterum, tùm verſantes circa Deum, vt ſpes, charitas, & religio, tùm verſantes circa proximum, vt pietas, obſeruantia, gratitudo &c. ſunt in voluntate, tanquam in ſubiecto.

6. Infertur tertio ſubiectum temperantiæ, & fortitudinis, quæ ſunt virtutes ad nos ipſos, eſſe appetitum ſenſitiuum; vt docet Sanctus Thomas 1.2. quæſt. 56. art. 4. Probatur. Ex dictis enim ſubiectum habitus eſt illa potentia ex ſe indifferens, ad cuius actus rectificandos habitus virtutis ordinatur; ſed temperantia, & fortitudo ordinantur ad rectificandos actus appetitus ſenſitiui; ergo ſubiectum temperantiæ, & fortitudinis eſt appetitus ſenſitiuus. Probatur minor: nam temperantia ordinatur ad hoc, vt rectè, & mediocriter appetamus delectabilia guſtus, & tactus, proſequentes in iis medium inter exceſſum, & defectum, prout recta ratio præſcribit: fortitudo ordinatur ad hoc, vt rectè, & mediocriter timeamus, & audeamus circa terribilia deſtructiua vitæ, prout recta ratio præſcribit: ſed appetitus delectabilium guſtus, & tactus, ac timor, & audacia circa ſenſibilia, ſunt actus appetitus ſenſitiui; ergo temperantia, & fortitudo ordinantur ad rectificandos actus appetitus ſenſitiui, ac proinde debent recipi in appetitu ſenſitiuo, tanquam in ſubiecto. Et quia appetitus delectabilium guſtus, & tactus eſt actus concupiſcibilis, cum verſetur circa bonum delectabile ſecundum ſe: timor, & audacia ſunt actus iraſcibilis, cum verſentur circa bonum vt arduum; ideo ſubiectum temperantiæ eſt concupiſcibilis, ſubiectum fortitudinis eſt iraſcibilis. Iam ſicut cum dicitur ſubiectum alicuius virtutis eſſe intellectum, vel voluntatem, ſi intellectus, & voluntas diſtinguuntur realiter, propoſitio intelligitur in ſenſu reali, ſi intellectus, & voluntas diſtinguuntur ſolum formaliter, & ratione noſtra, propoſitio debet intelligi in ſenſu formali: ſic dum dicitur ſubiectum temperantiæ eſſe partem concupiſcibilem, ſubiectum fortitudinis eſſe partem, ſeu potentiam iraſcibilem, ſi concupiſcibilis, & iraſcibilis diſtinguuntur realiter, propoſitiones intelliguntur in ſenſu reali: ſi diſtinguuntur ſolùm formaliter, intelliguntur in ſenſu formali.

7. Dices: iuſtitia, aliæque virtutes ad alterum ordinantur ad rectificandas actiones ad alterum potentiarum externarum: ex. gr. liberalitas ordinatur ad rectificandas actiones externas dandi, & accipiendi pecunias &c. & tamen ſubiectum virtutis ad alterum non ſunt potentiæ externæ, ſed voluntas; ergo licèt temperantia, & fortitudo ordinentur ad rectificandos actus appetitus ſenſitiui, tamen earum ſubiectum non eſt appetitus ſenſitiuus, ſed voluntas.

Reſpondeo ex doctrina Sancti Thomæ 1. 2. quæſt. 56. art. 4. ad 3. concedo antecedens, & nego conſequentiam. Diſparitas eſt, quia cum potentia executiua non poteſt voluntati repugnare, ſed ex ſe eſt determinata ad illi promptiſſimè obediendum, non indiget habitu ſuperaddito, quo conſtituatur obediens voluntati: ſed potentiæ externæ non poſſunt repugnare voluntati, ſed ex ſe ſunt determinatæ ad illi promptiſſimè obediendum: ex. gr. poſito, quod aliquis ex motiuo liberalitatis, vel iuſtitiæ, velit dare alteri pecuniam, manus non repugnat, neque mouetur vllo motu contrario dationi pecuniæ, ſed promptiſſimè dat; ergo non debent poni in potentiis externis habitus ſuperadditi, quibus conſtituantur ſubiectæ, & obedientes voluntati. E conuerſo cum potentia executiua poteſt repugnare voluntati, & moueri motu contrario, & eſt ex ſe indifferens ad obediendum promptè, vel non promptè, ac magis, vel minus promptè, indiget habitu ſuperaddito, & aſſuetudine acquiſito, quo determinetur ad non repugnandum voluntati, & ad obediendum promptè. & ſine motibus contrariis: ſed appetitus ſenſitiuus poteſt repugnare voluntati, & moueri motibus contrariis, & ex ſe eſt indifferens ad obediendum promptè, vel non promptè; ergo appetitus ſenſitiuus indiget habitu ſuperaddito. Probatur minor: nam poteſt contingere, vt etiamſi aliquis ex motiuo temperantiæ velit appetere delectabilia guſtus, & tactus mediocriter, prout præſcribit recta ratio, tamen illa per appetitum ſenſitiuum appetat vehementer, & contra præſcriptum rationis, iuxta illud Apoſtoli, *Sentio aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meæ*; ergo appetitus ſenſitiuus indiget habitu temperantiæ, quo concupiſcibilis reddatur obediens rationi, & determinetur ad appetenda delectabilia guſtus, & tactus mediocriter, & vt præſcribit ratio. Rurſus poteſt contingere, vt etiamſi aliquis ex motiuo fortitudinis velit in periculis belli timere, vel audere mediocriter, vt præſcribit recta ratio, tamen contra præſcriptum rationis timeat magis, quam velit timere, & quam oporteat: ergo appetitus ſenſitiuus indiget habitu fortitudinis, quo iraſcibilis reddatur obediens rationi, ac determinetur ad timen-

mendum, & andendum mediocriter, prout præſcribit recta ratio. Quia potentiæ externæ nunquam repugnant voluntati, nec mouentur motu contrario, Ariſtoteles 1. politic. cap. 3. docet voluntatem dominari potentijs externis dominio deſpotico, quo imperatur ſeruis, qui in nulla re audent repugnare dominis. E conuerſo quia appetitus ſenſitiuns poteſt repugnare voluntati, idem Ariſtoteles loco citato docet volnntatem dominari appetitui ſenſitiuo imperio politico, quo imperatur liberis, qui in aliquibus poſſunt, & audent repugnare dominantibus.

8. Infertur quarto, qnod vt docet Sanctus Thomas 1. 2. quæſt. 56. art. 4. ad 1. ſubiectum fortitudinis, & temperantiæ ſunt concupiſcibilis, & iraſcibilis, non ſecundum rationem genericam, ſed ſecundum rationem ſpecificam concupiſcibilis, & iraſcibilis humanæ, & aptæ ad parendum rationi. Ratio eſt, quia concupiſcibilis, & iraſcibilis eatenus ſunt ſubiectum temperantiæ, & fortitudinis, quatenus licet ſint potentiæ irrationales per eſſentiã, tamen ſunt aliquo pacto rationales per participationem, hoc eſt ſunt aptæ parere rationi, & voluntati; ſed concnpiſcibilis, & iraſcibilis ſunt aptæ parere rationi, & voluntati, non ſecundum rationem genericam, quæ datur etiam in brutis, in quibus nullo pacto parent rationi, & voluntati, ſed ſecnndum rationem ſpecificam iraſcibilis, & concupiſcibilis humanæ; ergo &c.

9. Sed ex dictis oriuntur aliqua dubia. Primo quæritur, vtrnm non ſolum concupiſcibilis, & iraſcibilis indigeant habitn, quo diſponantur ad concupiſcendum, timendnm, & audendum mediocriter, pront recta ratio præſcribit, ſed etiam volnntas indigeat habitu, quo diſponatur ad volendum, vt concupiſcibilis, & iraſcibilis concupiſcant, timeãt, & audeãt mediocriter, prout recta ratio præſcribit.

10. Prima ſententia Sancti Thomæ 1. 2. quæſt. 56. artic. 4. & 6. & Caietani in Comment. docet habitum requiri ſolùm in concupiſcibili, & iraſcibili, vt diſponantur ad concupiſcendum, timendum, & audendum mediocriter, prout recta ratio præſcribit, non autem requiri in voluntate habitum, quo diſponatur ad volendum, vt concnpiſcibilis, & iraſcibilis concupiſcant, timeant, & audeant mediocriter, prout recta ratio præſcribit. Fnndamentum eſt, qnia potentia ad illos ſolum actus diſponi debet per habitus ſnperadditos, ad qnos potentia non eſt ex ſe perfectè diſpoſita, & inclinata; ſed appetitus ſenſitiuus, ex ſe non eſt perfectè diſpoſitus ad concupiſcendum, timendum, & andendum mediocriter, & prout recta ratio præſcribit, ſed in talibus paſſionibus ſequitur apprehenſionem ſenſns, & phantaſiæ; ergo indiget habitn ſnperaddito. Voluntas è conuerſo ex ſe eſt perfectè diſpoſita ad volendum proprinm bonum; ſed proprium bonnm voluntatis, qnæ eſt appetitns rationalis, eſt bonnm rationis; ergo voluntas ex ſe eſt perfectè diſpoſita ad volendnm in actibus appetitus ſenſitini proprium bonum rationis; ſed proprium bonum rationis in actibus appetitus ſenſitiui conſiſtit in hoc, vt concupiſcamus, timeamus, & audeamus mediocriter, & vt præſcribit recta ratio; ergo volnntas ex ſe eſt perfectè diſpoſita ad volendum, vt concupiſcamus, timeamus, & audeamus mediocriter, & vt præſcribit recta ratio, ac proindè voluntas ad hoc volendum non indiget habitu ſuperaddito.

11. Secnnda ſententia Scoti, Richardi, & aliorum, quos refert, & ſequitur Vaſquez 1. 2. diſput. 88. cap. 1. & 2. docet in volnntate requiri habitum, quo diſponatur ad volendum, vt mediocriter concupiſcamus, timeamus, & audeamus, prout præſcribit recta ratio. Fundamentum eſt, quia licet voluntas ſit ex ſe perfectè diſpoſita ad volendum bonnm rationis ſecundnm ſe, tamen propter coniunctionem cum appetitu ſenſitiuo habet difficultatem volendi bonum rationis, & vehementer inclinatnr ad bonum ſenſibile contrarium bono rationis: ergo ad vincendam talem difficultatem indiget habitn ſuperaddito.

12. Exiſtimo conciliari poſſe vtramque ſententiam, ideoque illas conciliando, dico: voluntas indiget habitn ſuperaddito, non qnidem ad hoc præcisè, vt velit mediocritatem, ſeù bonum rationis in paſſionibns appetitus ſenſitiui, ſed ad hoc, vt excitatis vehementibus paſſionibus appetitus ſenſitiui, perſiſtat in volendo bonum rationis, ac refrenèt appetitum ſenſitiuum. Prima pars conclnſionis probatur ex fundamento primæ ſententiæ. Confirmatur: nam ſicut appetitus ſenſitiuus eſt per ſe ipſum perfectè diſpoſitus, & non indigens habitu ad appetendum bonum ſenſibiliter delectabile, quia tale bonum eſt proprium obiectum appetitus ſenſitiui, ſic voluntas eſt ex ſe perfectè diſpoſita, & non indigens habitn ad volendum bonum rationis in actibus appetitus ſenſitini, qnia bonnm rationis eſt proprium obiectum voluntatis. Probatur ſecunda pars ex fundamento ſecundæ ſententiæ. Nam voluntas propter coniunctionem cum appetitu ſenſitiuo inclinatur vehementer ad ſequendas inclinationes appetitus ſenſitiui: ergo vt excitatis vehementibus inclinationibus appetitùs ſenſitiui contra præſcriptum rationis, voluntas diſponatur ad permanendum in bono rationis, & ad frenandas paſſiones appetitus ſenſitini, indiget habitu ſuperaddito. Addo Sanctum Thomam 2. 2. quæſt. 155. art. 3. ex doctrina Ariſtotelis 7. Ethic. cap. 1. & ſequentibus, non ſolùm ponere in appetitu ſenſitiuo habitus temperantiæ, & fortitudinis, ſed etiam ponere in voluntate proportionales habitus continentiæ, & perſeuerantiæ, ſeù tolerantiæ, per qnos voluntas diſponitur ad perſiſtendum in bono rationis, cum in appetitu ſenſitino excitantur vehementes motus concupiſcentiæ, & timoris: ergo Sanctus Thomas expreſsè docet vtramqne par-

tem noſtræ concluſionis. Videri etiam poteſt 1.2.quæſt.58.art.3.ad 2.

13. Quæri poteſt ſecundo, vtrum vterque habitus, tùm qui eſt in voluntate, tùm qui eſt in appetitu ſenſitiuo, habeat rationem virtutis moralis?

14. Prima ſententia Sancti Bonauenturæ in 3. diſt. 33. art. 1. Scoti, Richardi, & aliorum, quos refert, & ſequitur Vaſquez 1.2. diſput. 87. cap. 2. docet ſolum habitum voluntatis eſſe propriè virtutem, habitum autem appetitus ſenſitiui non eſſe propriè virtutem.

15. Secunda ſententia, quam multi tribuunt Sancto Thomæ locis citatis, docet ſolum habitum appetitus ſenſitiui eſſe virtutem temperantiæ, & fortitudinis, habitus autem continentiæ, & tolerantiæ, qui recipiuntur in voluntate, non eſſe propriè virtutes.

16. Tertia ſententia quorundam, qui illam tribuunt Gabrieli in 3. diſt. 23. cap. 1. art. 2. docet tùm habitus, qui recipiuntur in appetitu ſenſitiuo, tùm habitus, qui recipiuntur in voluntate, eſſe propriè virtutes.

17. Quarta demum ſententia, quam exiſtimo Sancti Thomæ 1. 2. quæſt. 56. art. 4. in corpore, & quæſt. 58. art. 3. ad 2. docet neutrum habitum ſeorſim ab alio eſſe virtutem, ſed virtutem conſtitui ex vtroque habitu.

18. Dicendum: neuter habitus ſeorſim eſt virtus, ſed virtus conſtituitur ex vtroque habitu, altero voluntatis, altero appetitus ſenſitiui.

Probatur: nam virtus temperantiæ eſt habitus, quo diſponimur ad perfectè operandum circa delectabilia guſtus, & tactus: virtus fortitudinis eſt habitus, quo diſponimur ad perfectè operandum circa terribilia deſtructiua vitæ; ſed vt diſponamur ad perfectè operandum circa delectabilia guſtus, & tactus, & circa terribilia deſtructiua vitæ, requiritur vterque habitus: ergo &c. Probatur minor; vt enim perfectè operemur circa delectabilia guſtus, & tactus, non ſufficit, vt iuxta præſcriptum rationis eligamus medium talium delectabilium propter eius honeſtatem, ſed requiritur, vt etiam appetitu ſenſitiuo appetamus hæc delectabilia mediocriter, & prout recta ratio præſcribit; ſi autem eligamus quidem medium, ſed appetamus delectabilia vehementius, quam recta ratio præſcribat, operatio non eſt perfecta, ſiquidem licet electio voluntatis ſit bona, tamen appetitus eſt malus, & contra rationem; ſed vt non ſolum eligamus medium, ſed etiam delectabilia appetamus mediocriter, non ſufficit habitus electiuus in voluntate, ſed requiritur proportionalis habitus in appetitu ſenſitiuo: ergo &c. Rurſus vt perfectè operemur circa terribilia deſtructiua vitæ, non ſufficit, vt eligamus id, quod recta ratio præſcribit circa talia terribilia, ſed requiritur, vt per appetitum ſenſitiuum mediocriter timeamus, & audeamus, prout recta ratio præſcribit; cum autem aliquis eligit quidem in periculis bellicis ex. gr. perſiſtere in acie, & pugnare, ſed timet pluſquam oportet contra præſcriptum rationis, non perfectè, ſed imperfectè operatur; ſiquidem licet electio voluntatis ſit recta, & conformis rationi, timor appetitus ſenſitiui eſt prauus, & difformis rationi; ſed vt circa terribilia non ſolùm eligamus id, quod recta ratio præſcribit, ſed etiam timeamus, & audeamus mediocriter, vt recta ratio præſcribit, non ſufficit habitus electiuus in voluntate, ſed requiritur proportionalis habitus in appetitu ſenſitiuo: ergo &c.

19. Confirmatur primo: nam cum perfecta operatio conſiſtit in hoc, vt alterum perfectè moueat, alterum perfectè moueatur: ad hoc autem tùm mouens, tùm motum indiget habitu: virtus, quæ eſt principium diſponens ad talem rectam operationem, includit vtrumque habitum; ſed perfecta operatio temperantiæ, & fortitudinis conſiſtit in hoc, vt & voluntas per electionem rectè moueat appetitum ſenſitiuum ad mediocriter concupiſcendum, timendum, & audendum; & appetitus ſenſitiuus rectè moueatur, ac proindè mediocriter concupiſcat, timeat, & audeat: ad hoc autem vtraque potentia indiget habitu: ergo &c.

20. Confirmatur ſecundo ex Sancto Thoma, qui 1. 2. quæſt. 58. art. 3. ad 2. dicit. *Neque etiam poteſt eſſe perfecta operatio, quæ à duabus potentijs procedit, niſi vtraque potentia perficiatur per debitum habitum; ſicut non ſequitur perfecta actio alicuius agentis per inſtrumentum, ſi inſtrumentum non ſit benè diſpoſitum, quantumcumque principale agens ſit perfectum. Vnde ſi appetitus ſenſitiuus, quem mouet rationalis pars, non ſit perfectus, quantumcumque rationalis pars ſit perfecta, actio conſequens non erit perfecta, nec principium actionis erit virtus. Et propter hoc continentia à delectationibus, & perſeuerantia à triſtitijs non ſunt virtutes, ſed aliquid minus virtute, vt Philoſophus dicit in 7. Ethic. cap.1.* Hactenus Sanctus Thomas. Idem docet quæſt. 56. art. 4. in corpore, vbi concludit. *Ideo virtus, quæ eſt in iraſcibili, & in concupiſcibili, nihil aliud eſt, quam quædam habitualis conformitas iſtarum duarum potentiarum ad rationem.*

21. Infertur primo, quid ſit temperantia, quid fortitudo. Temperantia eſt *habitus eligendi medium in delectabilibus guſtus, & tactus; eaque delectabilia mediocriter appetendi propter honeſtatem medij.* Fortitudo eſt *habitus eligendi medium, ſiue id, quod decet, in terribilibus deſtructiuis vitæ propter honeſtatem medij: in ijſque mediocriter timendi, & audendi, prout recta ratio præſcribit.*

22. Infertur ſecundo temperantiam, in quantum eſt habitus eligendi medium in delectabilibus, eſſe in voluntate, tanquam in ſubiecto: ſiquidem hæc electio medij eſt actus voluntatis; in quantum eſt habitus appetendi delectabilia mediocriter, prout recta ratio præſcribit, eſſe in appetitu ſenſitiuo, & in parte concupiſcibili: ſiquidem talis appetitio eſt

actus

actus concupiſcibilis. Proportionaliter fortitudo, in quantum eſt habitus eligendi medium, ſeù id, quod decet in terribilibus, eſt in voluntate, cum talis electio ſit actus voluntatis: in quantum eſt habitus timendi, & audendi mediocriter, vt recta ratio præſcribit, eſt in appetitu ſenſitiuo, & in iraſcibili, cum timor, & audacia ſint actus iraſcibilis. Poteſt igitur dici temperantiam, & fortitudinem inchoatiuè eſſe in voluntate, completiuè in appetitu ſenſitiuo.

23. Infertur tertio, quid ſit continentia, quid perſeuerantia, ſeù tolerantia, & quo pacto differant à temperantia, & fortitudine. Continentia eſt *habitus, quo qui vehementer appetit delectabilia guſtus, & tactus, in iis tamen eligit medium, & perſiſtit in tali electione, & ſe continet, ne ſequatur appetitum ſenſitiuum, illique conſentiat.* Differt à temperantia, quod temperantia vltra habitum voluntatis eligendi medium in delectabilibus, includit habitum appetitus ſenſitiui mediocriter appetendi delectabilia: continentia importat ſolum habitum voluntatis appetendi medium destitutum habitu proportionali appetitus ſenſitiui. Tolerantia eſt *habitus, quo qui vehementer timet terribilia destructiua vitæ, tamen in iis eligit medium, & perſiſtit in tali electione.* Differt à fortitudine, quod fortitudo vltra habitum voluntatis eligendi mediū, & id, quod decet in terribilibus, includit habitum appetitus ſenſitiui mediocriter timendi, & audendi, iuxta præſcriptum rationis: tolerantia, quam Sanctus Thomas vocat perſeuerantiam, importat ſolùm habitum voluntatis deſtitutum proportionali habitu appetitus ſenſitiui, quo diſponatur ad timendum, & audendum mediocriter, vt recta ratio præſcribit. Quia fortitudo, & temperantia, in quantum differunt à continentia, & tolerantia, ſunt in appetitu ſenſitiuo; dicuntur eſſe in appetitu ſenſitiuo, licet non negetur, quod in quantum conueniunt cum continentia, & tolerantia, ſint in voluntate.

24. Infertur quarto fortitudinem, & temperantiam eſſe virtutes perfectas, continentiam, & tolerantiam deficere à perfectione virtutis; adeoque non eſſe virtutes perfectas, ſed ſolùm inchoatas. Ratio eſt, quia ad virtutem requiritur, vt ſit habitus perfectè operandi circa propriam materiam: ſed temperantia, & fortitudo ſunt habitus operandi perfectè circa propriam materiam, nimirum circa delectabilia, & terribilia, non ſolum eligendo medium, ſed etiam appetendo, timendo, & audendo mediocriter, & vt recta ratio præſcribit; continentia, & tolerantia ſunt habitus operandi ſolùm imperfectè, ita vt non ſufficiant ad mediocriter appetendum, timendum, & audendum, vt recta ratio præſcribit: ergo temperantia, & fortitudo ſunt virtutes perfectæ, at continentia, & tolerantia non ſunt virtutes perfectæ, ſed ſunt virtutes ſolùm inchoatæ. Et quia virtus perfecta eſt perfectior virtute inchoata, ideo temperantia, & fortitudo ſunt perfectiores continentia, & tolerantia.

25. Infertur quinto, quod ſicut appetitus ſenſitiuus eſt potentia rationalis participatiuè, in quantum eſt aptus parere rationi, & ferri in ſuum obiectum, prout præſcribit ratio, ſic eſt potentia libera, & electiua participatiuè, in quantum eſt aptus appetere obiectum ſecundum electionem liberam voluntatis, & eſt potentia participatiuè intentiua finis honeſti, in quantum eſt aptus appetere appetitione ordinata ad finem honeſtum. Addo rectum habitum appetitus ſenſitiui eſſe habitum electiuum medij propter finem honeſtū, non quia eliciat actum, quo eligitur medium propter finem honeſtum, (talis enim actus elicitur ſolùm ab habitu voluntatis,) ſed quia eſt habitus propter connexionem voluntatis cum appetitu ſenſitiuo diſponens voluntatem ad eligendum medium propter finem honeſtum.

26. Quæri poteſt tertio, vtrum ſpeciali ratione in voluntate requirantur habitus iuſtitiæ, & aliarum virtutum ad alterum, ex qua non requiruntur temperantia, fortitudo, & habitus virtutum ad ſe.

Reſpondeo affirmatiuè. Ratio eſt, quia voluntas ex ſe præciſè eſt perfectè diſpoſita ad procurandum bonum proprium rationis, & ſolùm eſt indiſpoſita propter coniunctionem cum appetitu ſenſitiuo, à quo trahitur ad bonum ſenſibile contra rationem: ergo voluntas indiget habitu temperantiæ, & fortitudinis, & aliarum virtutum ad ſe, non ratione ſui præciſè, ſed propter connexionem cum appetitu ſenſitiuo. E conuerſò voluntas non eſt perfectè diſpoſita ad procurandum bonum aliorum indiuiduorum, imò inclinatur ad bonum proprium, contempto bono aliorum: ergo ex ſe indiget iuſtitia, & aliis virtutibus ad alterum, quibus benè diſponatur ad procurandum bonum aliorum.

27. Quæri poteſt quarto, vtrum iuſtitia vltra habitum voluntatis debeat includere habitum appetitus ſenſitiui?

Reſpondeo negatiuè. Ratio eſt, quia eatenus fortitudo, & temperantia vltra habitum voluntatis debent includere habitum appetitus ſenſitiui, quatenus verſantur, tanquam circa propriam materiam, circa terribilia, & delectabilia, quæ ſunt obiectum appetitus ſenſitiui: ſed iuſtitia, & aliæ virtutes ad alterum, verſantur circa bonum aliorum, quod non eſt obiectum appetitus ſenſitiui, ſed ſolius voluntatis, vt dictum eſt: ergo iuſtitia, & aliæ virtutes ad alterum non debent includere habitum appetitus ſenſitiui, qui ſit pars iuſtitiæ. Quia tamen, vt ex doctrina Ariſtotelis 6. Ethic. cap. vltimo docet Sanctus Thomas 1. 2. quæſt. 65. aliique ſatis communiter, virtutes ſunt ita connexæ, vt nulla virtus poſſit eſſe perfecta ſine conſortio omnium aliarum virtutum, iuſtitia, & aliæ virtutes ad alterum, vt ſint perfectæ, requirunt conſortium tem-

petantiæ, fortitudinis, & aliarum virtutum ad ſe: ſed virtutes ad ſe includunt habitus appetitus ſenſitiui: ergo iuſtitia, & omnes virtutes ad alterum, vt ſint perfectæ, requirunt habitus appetitus ſenſitiui, qui habitus ſint partes, non virtutum ad alterum, ſed virtutum ad ſe, ſine quarum conſortio virtutes ad alterum non poſſunt eſſe perfectæ.

28. Inferri poteſt, quodnam ſit ſubiectum quatuor virtutum cardinalium. Subiectum prudentiæ, ad quam reducuntur plures aliæ virtutes intellectuales, eſt intellectus. Subiectum iuſtitiæ, ad quam reducuntur cœteræ virtutes morales ad alterum, eſt voluntas. Subiectum temperantiæ, ad quam reducuntur aliæ virtutes, quæ verſantur circa delectabilia, eſt illa pars, ſeu potentia appetitus ſenſitiui, quæ vocatur concupiſcibilis, & verſatur circa bonum ſenſibile in ſe. Subiectum fortitudinis, ad quam reducuntur cæteræ virtutes verſantes circa ardua, eſt iraſcibilis, cuius obiectum eſt bonum vt arduum. Quatuor iſtæ virtutes ordinantur ad curanda quatuor vulnera nobis inflicta per peccatum originale. Prudentia enim ordinatur ad curandum vulnus ignorantiæ inflictum intellectui. Iuſtitia, & aliæ virtutes ad alterum ordinantur ad curandum vulnus malitiæ, per quam inclinamur ad procuranda propria bona, contempto bono aliorum, quod vulnus eſt inflictum voluntati. Temperantia ordinatur ad curandum vulnus concupiſcentiæ inflictum concupiſcibili, quo inclinamur ad vehementius appetenda delectabilia. Fortitudo ordinatur ad curandum vulnus infirmitatis inflictum iraſcibili, quo reddimur imbecilles in rebus arduis aggrediendis, ac tolerandis.

29. Ad 1. concedo ſubiectum virtutis moralis eſſe rationale per participationem: ſed dico, quod rationale per participationem includit omnes potentias, quæ cum non ſint ipſa ratio, ſunt aptæ ad parendum rationi; ſed non ſolùm concupiſcibilis, & iraſcibilis, ſed etiam voluntas, cum non ſit ipſa ratio, eſt apta parere rationi: ergo non ſolum concupiſcibilis, & iraſcibilis, ſed etiam voluntas, eſt potentia rationalis per participationem, adeoque poteſt eſſe ſubiectum virtutis moralis.

30. Ad 2. Fortitudo, & temperantia ſunt partialiter in appetitu ſenſitiuo, tanquam in ſubiecto, quia verſantur circa delectabilia, & terribilia, quæ ſunt obiectum appetitus ſenſitiui. Iuſtitia, & aliæ virtutes ad alterum, cum verſentur circa bonum alterius, quod non eſt obiectum appetitus ſenſitiui, ſed ſolius voluntatis, ſunt in ſola voluntate.

QVÆSTIO CLXXVIII.

Vtrum, & quo pacto iuſtitia ſit virtus generalis?

S. Th. qu. 58. art. 5. & 6.

1. Videtur iuſtitia non eſſe virtus generalis: primò, quia temperantia, & fortitudo non ſunt virtutes generales: ergo neque iuſtitia.

2. Secundò vt iuſtitia eſſet virtus generalis, deberet ex ſuo obiecto formali imperare, & per imperium cauſare actus omnium virtutum; ſed iuſtitia cum ſit virtus ad alterum, & habeat pro obiecto formali honeſtatem tribuendi alteri id, quod illi debetur, poteſt quidem imperare actus virtutum ad alterum, non autem virtutum ad nos ipſos: ergo &c.

3. Tertiò non poteſt explicari, vtrùm iuſtitia ſit virtus generalis continentia, eo quod includat, & contineat formaliter omnes virtutes, vel ſit virtus generalis prædicatione, eo quod ſit prædicabilis de omnibus virtutibus, vel ſit virtus generalis virtualiter, eo quod poſſit imperare actus omnium virtutum: ergo &c.

4. Reſpondeo iuſtitiam ex ſua ratione eſſe ad alterum, & eſſe virtutem, quæ habet pro obiecto formali honeſtatē tribuendi alteri id, quod illi debetur; ſed non ſolùm poteſt conſiderari, & per ſe amari honeſtas tribuendi alijs ſingularibus id, quod illis debetur, ſed etiam honeſtas tribuendi communitati, cuius nos ſumus pars, id, quod illi debetur: ergo præter iuſtitiam, quæ habet pro obiecto formali honeſtatem tribuendi alijs ſingularibus id, quod illis debetur, debet etiam dari iuſtitia, quæ habeat pro obiecto formali honeſtatem tribuendi communitati, cuius nos ſumus pars, id, quod illi debetur, ſeu honeſtatem procurandi bonum commune. Et quia lex intendit bonum commune, vt docet Sanctus Thomas 1. 2. quæſt. 90. art. 2. ideo iuſtitia, quæ conuenit cum lege in hoc, vt habeat pro fine, & obiecto formali bonum commune, vocatur iuſtitia legalis. De hac iuſtitia legali quæritur, vtrùm, & quo pacto ſit virtus generalis?

5. Dicendum primò: iuſtitia legalis, quæ habet pro obiecto formali bonum commune, eſt virtus formaliter, & eſſentialiter particularis.

Probatur: nam virtus, quæ per ſuam eſſentiam diſtinguitur ab alijs virtutibus particularibus, eſt formaliter, & eſſentialiter particularis: ſed iuſtitia legalis per ſuam eſſentiam diſtinguitur ab alijs virtutibus: ergo &c. Probatur minor: nam virtus, cuius obiectum formale non eſt obiectum formale vllius alterius virtutis, per ſuam eſſentiam, quæ deſumitur per ordinem ad obiectum formale, diſtinguitur ab alijs virtutibus; ſed obiectum formale

male iuſtitiæ legalis, de qua loquimur, eſt bonum commune communitatis, cuius ſumus pars, quod bonum commune non eſt obiectum formale alterius virtutis; ergo &c.

6. Dicendum ſecundò: iuſtitia legalis, quæ habet pro obiecto formali bonum commune, eſt virtus cauſaliter, & virtualiter communis, vniuerſalis, ac generalis, ideoque Ariſtoteles 5. Ethic. cap. 1. & 2. de ipſa loquens dicit, iuſtitiam eſſe virtutem communem.

Probatur: nam virtus, quæ licèt eſſentialiter differat ab alijs virtutibus, poteſt imperare, & ſuo imperio cauſare actus omnium virtutum, eſt cauſaliter, & virtualiter communis, vniuerſalis, ac generalis: ſed iuſtitia, quæ habet pro obiecto formali bonum commune, ita differt eſſentialiter ex obiecto formali ab alijs virtutibus, vt poſſit imperare, & ſuo imperio cauſare actus omnium aliarum virtutũ: ergo &c. Probatur minor: nam qui intendit bonum totius, poteſt ex amore illius intendere, & procurare bonum omnium partium, eo pacto, quo medicus, qui intendit ſanitatem totius hominis, poteſt ex hac intentione intendere, & procurare ſanitatem ſingularum hominis partium: ergo per iuſtitiam, qua intendimus bonum communitatis, poſſumus intendere, & procurare bonum omnium partium communitatis: ſed partes communitatis ſumus nos ipſi, & omnes alij; ergo poſſumus ex amore boni communis intendere, & procurare bonum, & perfectionem nobis ipſis, & omnibus alijs: ſed bonum, & perfectio noſtra habetur per virtutes ad nos ipſos, bonum, & perfectio aliorum habetur per virtutes ad alterum: ergo per iuſtitiam, quæ habet pro obiecto formali bonum commune, poſſumus imperare actus omnium virtutum, tum ad nos ipſos, tum ad alterum.

7. Confirmatur primò. Nam quia lex intendit bonum commune: ad bonum autem commune ſpectat, vt ſinguli exerceant, non ſolùm virtutes ad alterum, ſed etiam ad ſe ipſos: ideo lex præcipit ſingulis, vt non ſolùm exerceant virtutes ad alterum, ſed etiam ad ſe ipſos, adeoque vt ſint temperantes, fortes &c. ergo quia iuſtitia intendit bonum commune, poteſt imperare actus virtutum, non ſolum ad alterum, ſed etiam ad nos ipſos.

8. Confirmatur ſecundò. Nam charitas eſt virtus formaliter, & eſſentialiter particularis, quia habet pro obiecto formali bonum diuinum, quod non eſt obiectum formale vllius alterius virtutis: eadem charitas eſt virtus cauſaliter, & virtualiter communis, & generalis, quia ex amore boni diuini imperat actus omnium virtutum; ergo à pari.

9. Confirmatur tertio exemplo phyſico. Nam quia cœlum ita per ſuam eſſentiam diſtinguitur ab alijs corporibus, vt habeat virtutem cauſandi cætera corpora, ita eſt corpus particulare eſſentialiter, & in eſſendo, vt ſit corpus vniuerſale, ac virtuale generaliter, & in cauſando; ergo à pari.

10. Addit Sanctus Thomas art. 3. citatæ quæſtionis 58. iuſtitiam legalem, ſeu generalem eſſe in Principe principaliter, & quaſi architectonicè, in ſubditis ſecundariò, & quaſi adminiſtratiuè. Ratio eſt, quia facultates imperantes dicuntur principales, & architectonicæ, facultates exequentes dicuntur adminiſtratiuæ; ſed Princeps per iuſtitiam legalem, ac generalem, qua intendit bonum commune, debet ſubditis imperare ea, quæ ſpectant ad bonum commune: ſubditi per iuſtitiam legalem, ſeu generalem, qua intendunt bonum commune, debent exequi, quæ illis à Principe imperantur propter bonum commune; ergo &c.

11. Ad 1. concedo antecedens, & nego conſequentiam. Diſparitas eſt, quia temperantia, & fortitudo habent pro obiecto formali honeſtatem ponendi medium in delectabilibus & terribilibus; ſed hæc honeſtas non eſt finis aliorum bonorum, quæ ſunt obiecta formalia cæterarum virtutum moralium: ergo temperantia, & fortitudo ex amore ſui obiecti formalis non poſſunt imperare actus cæterarum virtutum moralium, ac proinde non ſunt virtutes generales virtualiter, neque cauſaliter: At iuſtitia legalis habet pro obiecto formali bonum commune, quod eſt finis aliorum bonorum particularium, quæ ſunt obiecta formalia aliarum virtutum; ergo iuſtitia ex amore ſui obiecti formalis poteſt imperare actus omnium aliarum virtutum moralium, adeoque eſt virtus cauſaliter, & virtualiter generalis.

12. Ad 2. concedo maiorem, & nego minorem. Quia enim communitati, quæ eſt totum, debetur, vt etiam nos ipſi, qui ſumus partes, ſimus perfecti per actus etiam virtutum ad nos ipſos, ideo per iuſtitiam, qua intendimus bonum commune, poſſumus, ac debemus imperare nobis ipſis actus virtutum, non ſolum ad alterum, ſed etiam ad nos ipſos.

13. Ad 3. iam dictum eſt iuſtitiam legalem eſſe virtutem communem, & generalem, non continentia formali, neque eſſentialiter, ſed ſolùm virtualiter. Addit Sanctus Thomas quæſt. 58. art. 6. in fine corporis, quod nomine iuſtitiæ legalis poſſunt etiam intelligi omnes virtutes, in quantùm à iuſtitia, quæ intendit bonum commune, ordinantur ad ipſum bonum commune, & in hoc ſenſu iuſtitia legalis eſt virtus generalis continentia formali, cum formaliter includat omnes virtutes, prout extrinſecè ordinatas ad bonum commune.

QVAESTIO CLXXIX.

Vtrum præter iuſtitiam generalem dari debeat iuſtitia particularis ſpecie differens à generali?

S. Th. qu. 58. art. 7.

1. Videtur non dari: primò quia virtutes non debent multiplicari ſine neceſſitate:

tate: ſed iuſtitia generalis intendens bonum commune ſufficit ad dandum id, quod debetur, non ſolùm communitati, ſed etiam ſingulis ex communitate; ergo præter iuſtitiam generalem non debet poni alia iuſtitia particularis.

2. Secundò vnum, & multa non diuerſificant ſpecies virtutum, ideoque virtutes non differunt ſpecie per hoc præcisè, quod vna verſetur circa vnum, alia verſetur circa multos: ex. gra. charitas, qua diligitur vnus homo, non differt ſpecie à charitate, qua diliguntur multi homines: ſed iuſtitia generalis, & particularis differunt præcisè per hoc, quod generalis intendit bonum multorum, ſeu communitatis, particularis intendit bonum ſingulorum ex communitate; ergo non differunt ſpecie.

3. Tertiò ſi iuſtitia generalis intendens bonum communitatis differret ſpecie à particulari intendente bonum ſingulorum, iuſtitia, quæ intendit bonum vnius communitatis, deberet ſpecie differre à iuſtitia, quæ intendit bonum familiæ, & domus.

4. Reſpondeo virtutes, quæ habent pro obiecto formali honeſtates ſpecie diuerſas, ſpecie differre; ſed tres iſtæ honeſtates, nimirùm honeſtas faciendi ea, quæ ſecundùm rationem debemus nobis ipſis: honeſtas faciendi ea, quæ ſecundùm rationem debemus ſingulis ex cõmunitate diſtinctis à nobis: honeſtas faciẽdi ea, quæ ſecũdùm rationem debemus cõmunitati, cuius ſumus pars, ſpecie differunt; ergo virtus habens pro obiecto formali honeſtatẽ faciendi ea, quæ debemus nobis ipſis, quæ dicitur virtus ad nos ipſos: virtus habens pro obiecto formali honeſtatem faciendi ea, quæ debemus ſingulis ex communitate diſtinctis à nobis, quæ dicitur iuſtitia particularis: & virtus habẽs pro obiecto formali honeſtatem faciendi ea, quæ debemus communitati, quæ dicitur iuſtitia generalis, ſpecie differunt.

5. Confirmatur ex ſeparabilitate iſtarum virtutum. Multi enim ſunt benè diſpoſiti ad facienda ea, quæ debent ſibi ipſis, ſed non ſunt benè diſpoſiti ad facienda ea, quæ debent aliis: ergo habent virtutem ad ſeipſos, ſed non habent virtutem ad alterum. Aliqui ſunt benè diſpoſiti ad dandum ſingulis id, quod illis debetur, ſed non ſunt diſpoſiti ad dandum communitati id, quod illi debetur, impendendo ſeipſos, & omnia ſua in bonum communitatis, vt oporteret; ergo in iis iuſtitia particularis datur ſine iuſtitia generali. Ideo Ariſtoteles 5. Ethic. cap. 1. dicit, quod multi in propriis quidem poſſunt virtute vti, in iis, quæ ſunt ad alterum, non poſſunt, adeoque habent virtutem ad ſe, ſed carent virtute ad alterum: & 3. Polit. cap. 3. dicit, quod non eſt eadem ſimpliciter virtus boni viri, ac boni ciuis: virtus autem boni viri eſt ad ſe, & iuſtitia particularis: virtus boni ciuis eſt iuſtitia generalis intendens bonum commune.

6. Ad 1. concedo maiorem, & diſtinguo minorem: iuſtitia generalis ſufficit ad dandum ſingulis quod illis debetur, diſponendo immediatè ad amandum propter ſe, & vt obiectum formale honeſtatem dandi ſingulis id, quod illis debetur, nego: non diſponendo immediatè, concedo; & nego conſequentiam. Præter iuſtitiam generalem dantem ſingulis quod debetur ex amore boni communis, neceſſaria eſt iuſtitia particularis dans ſingulis quod debetur, propter ſpecialem honeſtatem dandi ſingulis quod debetur. Ad perfectionem ſiquidem hominis ſpectat, vt quot ſunt honeſtates ſpecie diuerſæ, tot in homine dentur virtutes habentes pro obiecto formali tales honeſtates.

7. Ad 2. Tranſeat maior, & nego minorem. Iuſtitia generalis, & particularis non differunt præcisè per hoc, quod iuſtitia generalis intendat bonum multorum, iuſtitia particularis intendat bonum vnius, ſed per hoc, quod iuſtitia generalis intendit bonum totius, cuius nos, & alij ſumus pars, iuſtitia particularis intendit bonum partis; ſed ſicut totum ciuile, & pars differunt ſpecie, ſic bonum commune totius differt ſpecie à bono particulari partium; ergo iuſtitia generalis, & iuſtitia particularis habent pro obiecto formali bonum ſpecie diuerſum, ac proinde differunt ſpecie.

8. Ad 3. concedo, quod cum communitates ſpecie differunt, iuſtitia habens pro obiecto formali bonum vnius communitatis, ſpecie differt à iuſtitia habente pro obiecto formali bonum alterius communitatis: ſed communitas ciuilis, & communitas domeſtica non differunt ſolùm ſecundùm magis, & minus, vt aliqui dixerunt, affirmantes ciuitatem eſſe magnam domum, domum autem eſſe paruam ciuitatem, ſed differunt ſpecie: ſiquidem ſocietas ciuilis eſt ſocietas perfecta, & ſufficiens, ſocietas domeſtica eſt inſufficiens, & imperfecta, vt docet Ariſtoteles 1. politic. cap. 1. & 2. ergo iuſtitia generalis habens pro obiecto formali bonum commune ciuitatis, aut regni, ſpecie differt à iuſtitia œconomica habente pro obiecto formali bonum familiæ. Addo, quod quia partes familiæ ſunt parentes, & filij, maritus, & vxor, domini, & ſerui, inter quos non datur perfecta alteritas, vt dictũ eſt q. 162. iuſtitia œconomica non eſt perfectè ad alterũ, adeoque non eſt ſimpliciter iuſtitia.

QVÆSTIO CLXXX.

Vtrum iuſtitia verſetur circa ſolas actiones, & res, an etiam circa paſſiones, tanquam circa propriam materiam?

S. Th. qu. 58. art. 8. & 9.

1. VIdetur iuſtitia verſari tanquam circa propriam materiam, non ſolùm circa externas actiones, & res, ſed etiam circa internas paſſiones. Primò enim Iuſtitia, cum ſit ad alterum, verſatur circa omnia, quæ poſſunt ad

ad alterum ordinari; ſed non ſolùm externæ actiones, & res, ſed etiam internæ paſſiones poſſunt ordinari ad alterum; ergo &c.

2. Secundò ſicut iuſtitia generalis, ſic iuſtitia particularis eſt ad alterum; ſed iuſtitia generalis non ſolùm verſatur circa externas actiones, ſed etiam circa internas paſſiones, cum ſe extendat ad actus omnium virtutum, quarum aliquæ verſantur circa internas paſſiones; ergo.

3. Tertiò eatenus iuſtitia non poſſet verſari circa internas paſſiones, tanquam circa propriam materiam, quatenus internæ paſſiones non ita ordinarentur ad alterum, vt eſſent capaces rectitudinis propriæ iuſtitiæ, & prauitatis propriæ iniuſtitiæ; ſed ſunt capaces; ergo &c. Probatur minor: nam internæ paſſiones poſſunt propriè eſſe iuſtæ, vel iniuſtæ: ex. gr. odium alterius poteſt eſſe iuſtum, vel iniuſtũ; ſimiliter ira, concupiſcentia, qua quis contra nonum, ac decimum præceptum decalogi cõcupiſcit rem, aut vxorem proximi, eſt iniuſta; ergo &c.

4. Quartò ex Ariſtotele 2. ethic. cap. 3. omnes virtutes morales verſantur circa delectationes, & triſtitias; ſed iuſtitia eſt virtus moralis; ergo iuſtitia verſatur circa delectationes, & triſtitias; ſed delectatio, & triſtitia ſunt paſſiones; ergo iuſtitia verſatur circa paſſiones.

5. Quintò, inordinatio actionum ad alterum regulariter cauſatur ex inordinatione paſſionum: ex. gr. furta regulariter committuntur ex inordinato amore pecuniæ; adulterium ex inordinata concupiſcentia delectationum ſenſibilium; homicidia ex inordinata ira &c. ergo iuſtitia, vt rectificet actiones ad alterum, debet etiam rectificare internas paſſiones.

6. Sextò ſi iuſtitia non verſaretur circa paſſiones, tanquam circa propriam materiam, neque partes etiam potentiales iuſtitiæ verſarentur circa paſſiones, tanquam circa propriã materiam; ſed vt docet Sanctus Thomas 2. 2. quæſt. 80. liberalitas eſt pars potentialis iuſtitiæ, & tamen vt idem docet quæſt. 117. art. 2. ad 1. liberalitas verſatur circa paſſionem amoris diuitiarum, tanquam circa propriam materiam; ergo &c.

7. Reſpondeo duas eſſe ſententias. Prima Buridani 5. Ethic. quæſt. 1. & paucorum nominalium docet omnes virtutes verſari, tum circa externas actiones, tum circa internas paſſiones, tanquam circa propriam materiam, adeoque falſum eſſe, quod iuſtitia verſetur ſolùm circa actiones, non autem circa paſſiones, temperantia, & fortitudo verſentur ſolùm circa internas paſſiones, non autem circa externas paſſiones.

8. Secunda ſententia Ariſtotelis 5. Ethic. cap. 1. 2. & 4. Sancti Thomæ 2. 2. quæſt. 58. art. 8. & 9. Soti lib. 3. de iuſtitia, & iure, qu. 6. P. Sparzæ quæſt. 10. de iuſtitia, aliorumque communitèr, docet iuſtitiam per ſe, & directè verſari ſolùm circa externas actiones, tanquam circa propriam materiam, circa paſſiones autèm verſari ſolùm ſecundario, & indirectè: fortitudinem, & temperantiam per ſe, & immediatè verſari circa internas paſſiones, circa externas autem actiones verſari mediatè.

9. Vt reſoluatur quæſtio, ſuppono primo ex doctrina Sancti Thomæ 2. 2. quæſt. 58. art. 8. quod quia virtus moralis eſt habitus electiuus rectitudinis moralis conſiſtentis in hoc, vt aliqua habeant modum præſcriptum à ratione in ordine ad vltimum finem, actus proprius virtutis eſt electio, materia autem virtutis ſunt omnia, quæ ſunt capacia rectitudinis moralis, ſeù modi præſcripti à ratione; ſed rectitudinis moralis, ſeù modi præſcripti à ratione ſunt capaces, tùm internæ animæ paſſiones, tùm externæ actiones, tùm res: ergo materia virtutis moralis ſecundum totam ſuam latitudinẽ, per quã complectitur omnes virtutes, ſunt, tùm internæ paſſiones, tùm actiones externæ, tùm res: ſed paſſiones internæ poſſunt diuidi in actus appetitus ſenſitiui, qui ſoli propriè dicuntur paſſiones, vt docet Sanctus Thomas 1. 2. quæſt. 22. art. 3. in actus intellectus, & in actus voluntatis, qui minus propriè dicuntur paſſiones: ergo materia virtutis moralis complectitur actus intellectus, actus voluntatis, actus appetitus ſenſitiui, externas actiones, & res.

10. Suppono ſecundo, quod quia virtutes differunt per hoc, quod vna per ſe intendat rectificare moralitèr vnam materiam, propter ſpecialem honeſtatem talis rectitudinis, alia per ſe intendat rectificare moralitèr aliam materiam, materia propria cuiuslibet virtutis eſt illa interna paſſio, vel externa actio, aut res, quam talis virtus per ſe intendit rectificare propter ſpecialem honeſtatem talis rectitudinis. Ex. gr. quia fides, in quantum ſumitur pro habitu piæ affectionis, quo volumus, & eligimus credere Deo loquenti, & eius fidem exterius profiteri, prout recta ratio præſcribit, iuxta illud Apoſtoli ad Rom. 10. *corde creditur ad iuſtitiam, ore autem confeſſio fit ad ſalutem*, virtus piæ affectionis per ſe intendit moralitèr rectificare internos actus credendi, & externos actus profitendi fidem, ac proindè materia propria piæ affectionis ſunt interni actus credendi, & externi actus profitendi fidem. Quia pœnitentia ſpecialis eſt virtus quędam reflexa, qua volumus Deum offenſum placare per internos, & externos actus pœnitentiæ, materia propria virtutis pœnitentiæ ſunt interni, & externi actus pœnitentiæ placatiui Dei offenſi.

11. His poſitis, dicendum primo cum ſententia communi: propria materia iuſtitiæ ſunt ſolæ externæ actiones, & res, non autem internæ paſſiones.

Probatur. Ex dictis enim in ſecundo ſuppoſito propria materia virtutis eſt illa, quam virtus per ſe intendit rectificare; ſed iuſtitia per ſe intendit rectificare externas actiones

nes

nes, & res, non autem internas paſſiones: ergo &c. Probatur minor. Iuſtitia enim, cum ſit virtus ad alterum, per ſe intendit rectificare ea, quæ ordinantur ad hoc, vt homo certo modo ſe habeat ad alterum, non autem ea, quæ ordinantur ad hoc, vt homo certo modo ſe habeat in ſe ipſo; ſed internæ paſſiones ordinantur ad hoc, vt homo certo modo ſe habeat in ſe ipſo, externæ actiones, & res, per quas homines ſibi inuicem communicare poſſunt, ordinantur ad hoc, vt homo certo modo ſe habeat ad alterum; ergo iuſtitia primo, & per ſe intendit rectificare externas actiones, & res, non autem internas paſſiones; ergo materia propria iuſtitiæ non ſunt internæ paſſiones, ſed externæ actiones, & res, in quantum per illas vnus homo poteſt benè, vel malè ſe habere ad alterum: rectitudo autem, quam iuſtitia in tales actiones inducit, eſt rectitudo proportionis cum eo, quod alteri debetur, prout recta ratio præſcribit.

12. Dicendum ſecundo: iuſtitia mediatè, per accidens, & ex defectu virtutum ad ſe, poteſt ſe extendere ad rectificandas internas paſſiones, in quantum niſi rectificarentur, impedirent rectificationem externarum actionum, & rerum.

Probatur, & explicatur exemplo. Nauifactiua, & nautica ſunt duæ artes, ac munus nauifactiuæ eſt naues conſtruere, & reſarcire: munus nauticæ eſt nauibus vti ad nauigandum, & rectè nauigare. Si in decurſu nauigationis nauis ex parte frangatur, itaut impediat, vel difficultet rectam nauigationem, nautica per ſe non immediatè reſarcit nauim, ſed imperat nauifactiuæ, vt illam reſarciat; ſi verò deſit nauifactiua, ipſamet nautica ſe extendit ſecundario ad reſarciendam nauim, & aliquo pacto fungitur munere nauifactiuæ, & verſatur circa alienam materiam. Proportionalitèr virtutes ad ſe, & virtutes ad alterum ſunt diuerſæ. Munus virtutum ad ſe eſt rectificare paſſiones, per quas homo certo modo ſe habet in ſe ipſo. Munus virtutum ad alterum eſt rectificare actiones, per quas homo certo modo ſe habet ad alterum. Si accidat, vt dum iuſtitia, quæ eſt virtus ad alterum, incumbit ſuo muneri rectificandi actiones, & tribuendi vnicuique quod illi debetur, excitetur paſſio impediens, vel difficultans talem rectificationem, iuſtitia aduocat in auxilium virtutes ad ſe, eiſque imperat, vt fungantur munere ſuo, talem paſſionem cohibendo. Si deſit virtus ad ſe, iuſtitia ex proprio motiuo ſe extendit ad cohibendam, & rectificandam illam paſſionem, & tunc verſatur circa materiam alterius virtutis. Ex. gr. ſi homo iuſtus ab ira impellatur ad faciendam iniuriam alteri, iuſtitia aduocat in auxilium manſuetudinem, illique imperat, vt ex proprio motiuo cohibeat iram. Si deſit manſuetudo ipſamet iuſtitia conatur ex proprio motiuo cohibere iram, & tunc verſatur circa materiam manſuetudinis. Si quis ex timore, ne occidatur, impellitur ad occidendum illum, à quo timet mortem, iuſtitia aduocat auxilium fortitudinis, cuius munus eſt rectificare timorem, & ex defectu fortitudinis ipſamet iuſtitia ex proprio motiuo conatur prohibere timorem, ne impellat ad faciendam alteri iniuriam homicidii. Si autem concupiſcentia impellatur ad faciendam iniuriam adulterij, aduocat auxilium temperantiæ, illique imperat, vt ex proprio motiuo cohibeat concupiſcentiam; & ſi deſit temperantia, ipſamet iuſtitia conatur ex proprio motiuo cohibere concupiſcentiam. Si ex amore pecuniarum impellatur ad furandum, vel non reſtituendum, iuſtitia aduocat auxilium liberalitatis, cuius munus eſt rectificare amorem pecuniarum &c. Quia quælibet virtus in aliquibus caſibus ad perfectè, promptè, & delectabilitèr exercendos ſuos actus, indiget auxilio aliarum virtutum, ideò iuxta communem ſententiam Arſtotelis 6. Ethic. cap. 13., & Sancti Thomæ 1. 2. quæſt. 65. art. 1. virtutes ſunt ita connexæ, vt nulla virtus poſſit eſſe omninò perfecta ſine conſortio omnium aliarum virtutum.

13. Dicendum tertio: materia propria, ac immediata temperantiæ, & fortitudinis, ſunt paſſiones appetitus ſenſitiui: externæ autem actiones ſunt materia mediata, in quantum ſunt effectus paſſionum.

Probatur: nam materia propria, & immediata virtutis eſt, quæ ratione ſui, & propter intrinſecam difficultatem, indiget immediata rectificatione: materia autem, quæ non tàm indiget rectificatione ratione ſui, & ratione intrinſecæ difficultatis, quàm ratione alterius, & ratione difficultatis extrinſecæ, eſt materia mediata; ſed paſſiones appetitus ſenſitiui ratione ſui, & ratione difficultatis intrinſecæ conſiſtentis in hoc, vt delectabilia guſtus, & tactus appetamus mediocritèr, & iuxta præſcriptum rationis, & in terribilibus deſtructiuis vitæ, timeamus, & audeamus mediocritèr, & iuxta præſcriptum rationis, indigent immediata rectificatione; actiones autem externæ gerendi ſe, prout recta ratio præſcribit in delectabilibus guſtus, & tactus, & in terribilibus deſtructiuis vitæ, indigent rectificatione, non tam ratione ſui, & ratione intrinſecæ difficultatis, quàm ratione paſſionum, à quibus cauſantur: ergo. Confirmatur: nam poſito, quod quis delectationes guſtus appetat ſolùm mediocriter, & vt recta ratio præſcribit, vix ſupereſt difficultas in hoc, vt moderatè comedat, & bibat, prout recta ratio præſcribit: ergo temperantia immediatè debet verſari in rectificando appetitu, & in faciendo, vt delectationes guſtus appetamus medioctiter, & vt recta ratio præſcribit: rectificato enim appetitu, ſua veluti ſpontè ſequitur externa actio recta. Rurſus poſito, quod quis in terribilibus vitæ deſtructiuis, timeat, & audeat mediocritèr, vt recta ratio præſcribit, vix ſupereſt difficultas in hoc, vt ſe gerat iuxta præſcriptum rationis: ergo fortitudo debet immediatè verſari in re-

ctifican-

ctificando appetitu, & in faciendo, vt timeamus, & audeamus iuxta præſcriptum rationis: rectificatis autem paſſionibus timendi,& audendi, ſua veluti ſponte ſequitur, vt exterius rectè nos geramus in terribilibus deſtructiuis vitæ.

14. Ad 1. diſtinguo maiorem: iuſtitia per ſe, vel per accidens verſatur circa omnia, quæ poſſunt ad alterum ordinari, concedo; per ſe, nego: diſtinguo eodem pacto minorem; & nego conſequentiam. Iuſtitia per ſe, & immediatè verſatur ſolùm circa ea, quæ per ſe ordinantur ad hoc, vt certo modo vnus homo ſe habeat ad alterum; circa autem ea, quæ per ſe ordinantur ad hoc, vt homo certo modo ſe habeat in ſe ipſo, verſatur ſolùm per accidens, & mediatè, vt dictum eſt in prima, & ſecunda concluſione: ſed ſolæ externæ actiones,quibus homines ſibi inuicem communicant, ordinantur ad hoc, vt vnus homo certo modo ſe habeat ad alterum; paſſiones internæ per ſe ordinantur ad hoc, vt homo certo modo ſe habeat in ſe ipſo; ergo iuſtitia per ſe verſatur ſolum circa actiones externas, circa paſſiones internas verſatur ſolùm per accidens, & mediatè. Videri poteſt Sanctus Thomas quæſt.58.art. 8. ad 3.

15. Ad 2. diſtinguo maiorem: ſicut iuſtitia generalis eſt ad alterum, cuius ſumus pars, ſic iuſtitia particularis, nego; quod non habeat rationem totius, vel partis, concedo; concedo minorem; & nego conſequentiam. Per iuſtitiam generalem homo ordinatur ad communitatem, cuius ſumus pars: ſed omnia bona partium per ſe ordinantur ad bonum totius, tanquam ad finem: ergo homo non ſolum ſecundum externas actiones, ſed etiam ſecundum internas paſſiones ordinatur ad cõmunitatem: ergo iuſtitia generalis, per quam homo ſe ordinat ad bonum commune, poteſt ſpeciali modo ſe extendere, non ſolùm ad actiones externas, ſed etiam ad internas paſſiones. At non omnia bona vnius partis per ſe ordinantur ad aliam partem: ergo non eſt mirùm, quod vnus homo per ſe ordinetur ad alterum hominem ſolùm ſecundum externas actiones, per quas homines poſſunt inuicem communicare, non autem ſecundum internas paſſiones: ergo iuſtitia particularis, per quam vnus homo ordinatur ad alterum hominem, per ſe verſatur ſolùm circa internas paſſiones. Videri poteſt S.Thomas, qu.58.art.9.ad 3.

16. Ad 3. concedo maiorem, & nego minorem. Ad probationem, diſtinguo antecedens: internæ paſſiones, in quantum ſunt paſſiones, ratione ſui poſſunt eſſe iuſtæ, vel iniuſtæ, nego; ratione operationum, ad quas inclinant, concedo; & nego conſequentiam. Internæ paſſiones ratione ſui poſſunt quidem eſſe mediocres, vel excedentes; at non poſſunt eſſe iuſtæ, vel iniuſtæ, cum ſecundum ſe non ordinentur ad hoc,vt per illas homo certo modo ſe habeat ad alterum, ſed vt certo modo ſe habeat in ſe ipſo. Cum opponitur, quod odium, ira, concupiſcentia &c. poſſunt eſſe iuſta, vel iniuſta, diſtinguo: odium, ira, & concupiſcentia, in quantum ſunt paſſiones appetitus ſenſitiui, poſſunt eſſe iuſta, vel iniuſta ratione ſui, nego: in quantum ſunt quidam actus voluntatis, concedo. Odium, in quantum eſt paſſio, eſt auerſatio, qua appetitus ſenſitiuus auerſatur malum ſenſibile, ac doloriferum ſecundum ſe; talis autem auerſatio ratione ſui non poteſt eſſe iuſta,vel iniuſta. At odium, in quantum eſt appetitus nocendi alteri iniuſtè, eſt actus voluntatis,& poteſt eſſe iniuſtum. Ira in quantum eſt paſſio, eſt dolor quidam de contemptu, cum deſiderio compenſationis, & ſecundum ſe non eſt iuſta, neque iniuſta, licet actus voluntatis,quo volumus iniuſtè ſumere vindictam, poſſit eſſe iniuſtus. Concupiſcentia, in quantum eſt paſſio, eſt appetitus delectationis ſenſibilis, & ſecundum ſe non poteſt eſſe iuſta, nec iniuſta, licèt poſſit eſſe iniuſtus actus voluntatis, quo quis ad obtinendam talem delectationem,vult facere actionem iniuſtam. Concupiſcentia etiam,qua quis appetit pecunias immoderatè, ſecundum ſe non eſt iuſta, neque iniuſta, licèt poſſit eſſe iniuſtus actus voluntatis, quo quis ad obtinendas pecunias vult exercere actiones iniuſtas.

17. Ad 4. diſtinguo maiorem: omnis virtus moralis verſatur circa voluptates, & triſtitias, tanquam circa materiam, quàm immediatè rectificet,nego; tanquam circa fines conſequentes ex actibus rectis, vel non rectis, concedo maiorem; concedo minorem; & diſtinguo eodem pacto conſequens. Non omnis virtus moralis verſatur circa voluptates,& triſtitias,tanquam circa materiam, quam immediatè intendat rectificare: ſiquidem fortitudo non verſatur immediatè circa voluptates, & triſtitias, ſed circa timores, & audacias. At omnis virtus moralis verſatur circa voluptates, & triſtitias, tanquam circa fines conſequentes ex operationibus rectis,vel non rectis. Ex eo enim, quod operatio ſit perfectè rectificata, ſequitur voluptas; ex eo, quod non ſit perfectè rectificata, ſequitur dolor, & triſtitia. Ex. gr. qui exercet perfectum actum temperantiæ,ita vt etiam appetitus ſenſitiuus ſit obediens rationi, delectatur illum exercens. Qui exercet actum temperantiæ imperfectum ex eo, quod appetitus ſenſitiuus repugnet rationi, exercet actum cum quodam dolore, & cum quadam triſtitia. In hoc ſenſu etiam iuſtitia verſatur circa voluptates, & triſtitias; ſiquidem vt docet Ariſtoteles 1. Ethic. cap. 8. non eſt iuſtus, qui non gaudet operationibus iuſtis. Addo non omnes voluptates, & triſtitias eſſe paſſiones appetitus ſenſitiui, ſed illas ſolas, quæ ſunt de ſenſibilibus: quæ autem ſunt de intelligibilibus ſunt actus voluntatis: ex.gr.voluptas,qua vir iuſtus gaudet,exercens operationes iuſtas, non eſt paſſio appetitus ſenſitiui, ſed voluntatis, ſiuè appetitus rationalis.

18. Ad 5. concedo antecedens, & diſtinguo conſequens: ergo iuſtitia, vt rectificet actiones ad alterum, debet etiam rectificare internas paſſiones mediatè per alias virtutes, vel immediatè per accidens in defectum aliarum virtutum, concedo; immediatè, & per ſe, nego. Iam dictum eſt in ſecunda concluſione, quod cum homo à paſſionibus impellitur ad faciendum iniuſta, debet imperare virtutibus verſantibus circa paſſiones, vt tales paſſiones prohibeant, & in defectum aliarum virtutum debet ipſamet iuſtitia ſe extendere ad paſſiones cohibendas, & tunc verſatur circa alienam materiam.

19. Ad 6. nego maiorem. Ex Sancto Thoma 2. 2. quæſt. 80. partes potentiales iuſtitiæ dicuntur omnes virtutes, quæ ita conueniunt cum iuſtitia, præſertim in hoc, quod ſint ad alterum, vt deficiant à perfecta ratione iuſtitiæ; ergo non eſt mirùm, quod aliquæ partes potentiales iuſtitiæ deficiant à ratione iuſtitiæ etiam in hoc, quod magis verſentur circa internas paſſiones, quam circa externas actiones, cum iuſtitia verſetur circa externas actiones. In caſu noſtro, ſicut dantur virtutes, quibus diſponimur ad rectè operandum circa delectabilia guſtus, & tactus, & circa terribilia deſtructiua vitæ, quæ virtutes ſunt temperantia, & fortitudo, ſic datur virtus, qua diſponimur ad rectè operandum circa pecunias, nomine pecuniarum intelligendo omnia bona externa, quorum dignitas menſuratur numiſmate, ſeù pecunia, vt docet Ariſtoteles 4. Ethic. cap. 1., & hæc virtus eſt liberalitas; ſed vt rectè operemur circa pecunias præcipuè requiritur, vt amemus illas amore ordinato, & in ordine ad vſum: ergo liberalitas immediatè rectificat amorem pecuniarum, ideoque verſatur circa amorem pecuniarum, tanquam circa materiam immediatam; circa pecunias ipſas, tanquam circa materiam mediatam: præſertim cum rectificato amore pecuniarum, ſua ſponte ſequatur rectus vſus pecuniarum. Iuſtitia è conuerſo ſupponens internas paſſiones iam eſſe rectificatas à virtutibus ad ſe, verſatur immediatè circa externas actiones ad alterum, tanquam circa propriam materiam. Debet autem aduerti, quod affectus erga pecunias non eſt paſſio appetitus ſenſitiui, cum non ſit communis brutis, ſed eſt quidam affectus voluntatis, ideoque Sanctus Thomas 2. 2. quæſt. 118. art. 6. docet auaritiam eſſe vitium, non carnale, ſed ſpirituale. Debet rurſus aduerti liberalitatem rectificare vſum pecuniarum, non ſolum in ordine ad alios, ſed etiam in ordine ad nos ipſos. Vſus enim pecuniarum conſiſtit in hoc, vt pecuniæ expendantur: ſed pecuniæ non ſolùm debent expendi, donando illas alijs, ſed etiam faciendo ſumptus conuenientes in ordine ad nos ipſos: ergo liberalitas rectificat vſum pecuniarum, non ſolùm in ordine ad alios, ſed etiam in ordine ad nos ipſos, vt ex Ariſtotele 4. Ethic. cap. 1. docet Sanctus Thomas 2. 2. quæſt. 117. art. 3. ad 3.

QVÆSTIO CLXXXI.

Vtrum medium iuſtitiæ ſit medium rei?

S. Thom. 2. 2. quæſt. 58. art. 10. & 1. 2. quæſt. 64.

1. Primo videtur virtus moralis non conſiſtere in medio. Medium enim negatiuum inter bonum, & malum eſt, quod neque eſt bonum, neque malum, ſed eſt indifferens: medium poſitiuum eſt, quod participat de bono, & malo: ſed virtus non eſt indifferens, neque participat de bono, & malo, ſed eſt habitus bonus: ergo virtus non conſiſtit in medio poſitiuo, vel negatiuo, ſed in extremo boni.

2. Secundo extremo repugnat, vt ſit in medio; ſed virtus eſt quoddam extremum, atque vltimum, ideoque Ariſtoteles 1. de cœlo, text. 116. dicit virtutem eſſe vltimum potentiæ: ergo virtus non conſiſtit in medio.

3. Tertio non poteſt dari tranſitus ab extremo ad extremum, niſi per medium: ergo ſi virtus conſiſteret in medio, non poſſet dari tranſitus ab vno vitio extremo ad aliud vitium, niſi per virtutem mediam: ex. gra. prodigus non poſſet euadere auarus, niſi tranſiret per medium liberalitatis, & euaderet liberalis.

4. Quarto de ratione medij eſt, vt æquè diſtet ab vtroque extremo; ſed aliquando virtus non æquè diſtat ab vtroque extremo vitioſo, ſed magis diſtat ab vno, quàm ab alio: ex. gr. vt docet Ariſtoteles 2. Ethicor. cap. 8. fortitudo magis diſtat à timiditate, quæ peccat per defectum, quàm ab audacia, quæ peccat per exceſſum: temperantia è conuerſo magis diſtat ab intemperantia, quæ peccat per exceſſum, quàm ab alio vitio innominato peccante per defectum: ergo &c.

5. Quinto etiam virtutes theologicæ, & intellectuales deberent conſiſtere in medio, quod eſt falſum.

6. Sexto videtur iuſtitia non conſiſtere in medio. Vt enim virtus conſiſtat in medio, debet eſſe media inter duo vitia extremè oppoſita: ſed iuſtitiæ opponitur vnicum vitium iniuſtitiæ; ergo iuſtitia non eſt in medio duorum vitiorum.

7. Septimo videtur, quod in eodem ſenſu, in quo temperantia in ſumendo cibo, & potu præſcribit medium rationis, non autem medium rei, etiam iuſtitia in pœnis infligendis præſcribat medium rationis, non autem rei. Ideò enim temperantia in cibo, & potu præſcribit medium rationis, quia præſcribit cibum, & potum proportionatum ſomenti, ita vt eadem quantitas cibi, quæ reſpectu vnius eſt media, reſpectu alterius eſt excedens, reſpectu alterius ſit deficiens: ex. gr. vna libra cibi reſpectu valetudinarij erit cibus proportiona-

tionatus, & medius, reſpectu ægroti erit cibus excedens, reſpectu ſani, & robuſti erit cibus deficiens: ſed etiam iuſtitia præcipit, vt pro eadem iniuria infligatur pœna proportionata perſonæ punitæ, ita vt eadem pœna, quæ reſpectu vnius perſonæ eſt iuſta, & media, reſpectu alterius ſit excedens, reſpectu alterius ſit deficiens: ergo &c. Probatur minor. Si enim ruſticus det alapſam alteri ruſtico, fortaſſe pœna æqualis erit, vt repercutiatur alapa: at ſi nobilis det alapam ruſtico, & repercutiatur, pœna erit excedens: ſi ruſticus det alapam nobili, & repercutiatur, pœna erit deficiens.

8. Reſpondeo, quod quia non poteſt intelligi ſatis doctrina, quam de medio iuſtitiæ Sanctus Thomas tradit hic, niſi præmittatur doctrina, quam de medio virtutum in genere tradidit 1.2. tota quæſt.64. libet totam hanc doctrinam per varia quæſita proponere, & explicare.

9. Quæritur igitur primo, quid intelligatur nomine medij, cum agitur de medijs virtutum?

Reſpondeo nomine medij intelligi id, quod ita adæquatur ſuæ regulæ, & menſuræ, vt ſit inter duo, quorum alterum excedat, alterum deficiat ab eadem regula, & menſura. Hinc ſequitur ad medium requiri, non autem ſufficere, vt ſit æquale regulæ, ideoque ſi aliquid ita adæquaretur ſuæ regulæ, & menſuræ, vt talis regula non poſſet excedi, eſſet æquale, ſed non eſſet medium.

10. Quæritur ſecundo, vtrum obiectum formale primarium virtutis theologicæ conſiſtat in medio?

Reſpondeo negatiuè. Ratio eſt, quia ex dictis medium eſt, quod ita adequatur ſuæ regulæ, vt ſit inter duo, quorum alterum excedat, alterum deficiat; ſed obiectum formale primarium virtutis theologicæ eſt aliquid diuinum, quod cum ſit prima regula, non poteſt adæquari alteri regulæ, & menſuræ, & cum ſit aliquid ſummum, & infinito exceſſu excedens omnia alia, à nullo poteſt excedi, ac proindè non poteſt eſſe inter duo, quorum alterum excedat, alterum deficiat; ergo &c. Confirmatur: nam obiectum formale primarium fidei eſt prima, & ſumma veritas; obiectum formale primarium ſpei eſt omnipotentia, & ſumma fidelitas Dei promittentis; obiectum formale charitatis eſt prima, & ſumma bonitas ſed diuina veritas, omnipotentia, fidelitas, & bonitas, non conſiſtunt in medio, ſed in quodam ſummo, & extremo, quod non poteſt excedi; ergo &c.

11. Quæritur tertio, vtrum actus, & habitus virtutis theologicæ conſiſtat in medio?

Reſpondeo Scotum in 3. diſt. 26. docuiſſe poſſe concedi, quod virtus theologica conſiſtit in medio, non quidem ex parte obiecti, ſed ex parte actus, & conſequenter ex parte habitus. Poſſumus enim nimis credere, vel parum credere, ideoque fides eſt media inter pertinaciam, qua parum credimus, & leuitatem, qua nimis credimus, iuxta illud Eccleſiaſt. 19. *Qui cito credit, leuis eſt corde.* Poſſumus nimis ſperare, vel parum ſperare, ideoque ſpes eſt media inter præſumptionem, & deſperationem. Conſonat Scoto Duraudus in 3. diſt. 7. qu. 2.

12. Dicendum primo cum Sancto Thoma 1. 2. queſt 64. art. 4. actus, & habitus virtutis theologicæ, ſi comparetur cum ſua regula, & menſura obiectiua primaria, non conſiſtit in medio: at ſi comparetur cum ſua regula ſubiectiua, & ſecundaria, conſiſtit in medio.

13. Probatur prima pars. Nam primaria regula obiectiua credendi, ſperandi, & amandi eſt diuina veritas, omnipotentia, fidelitas, bonitas; ſed hæc regula ita excidet omnem humanam facultatem, vt homo non poſſit Deo nimis credere, in Deum nimis ſperare, ac Deum nimis amare; imò neque poſſit Deum diligere tantum, quantum per ſe debet diligi, nec tantum credere, aut ſperare in Deum, quantum debet in Deo credi, & ſperari; ergo actus credendi, ſperandi, & amandi, ſi comparentur cum ſua regula obiectiua primaria, non conſiſtunt in medio inter exceſſum, ac defectum, cum impoſſibile ſit, vt excedatur in Deo amando &c. Imò vt docet Bernardus, modus amandi Deum eſt ſine modo amare, & proportionaliter modus credendi, & ſperandi in Deum, eſt ſine modo credere, & ſperare. Ex proportionali ratione non datur habitus nimis credendi, ac ſperandi in Deum, nimis amandi Deum, ac proinde habitus virtutum theologicarum, ſi comparetur cum ſua regula obiectiua primaria, non conſiſtit in medio.

14. Probatur ſecunda pars. Nam regula ſecundaria, & ſubiectiua credendi, ſperandi, & amandi eſt modus noſtræ conditionis, qui ſumus ſubiectum virtutis theologicæ; ſed poteſt aliquis peccare, vel excedendo, per hoc, quod conetur credere, ſperare, & amare ſupra modum ſuæ conditionis, puta ſi præſumat Deum magis amare, quam amauerit Beata Virgo; vel per hoc, quod deficiat, non credendo, ſperando, & amando, iuxta modum ſuæ conditionis; ergo &c.

15. Dicendum ſecundo cum Sancto Thoma 2. 2. quæſt. 17. art. 5. ad 2. virtutes theologicæ conſiſtunt in medio ex parte obiecti materialis, & ſecundarij.

Probatur: nàm poſſumus excedere, credendo quæ non debemus credere, vel plura, quam debeamus credere: poſſumus deficere, non credendo quæ debemus credere, vel credendo pauciora, quam debeamus credere; ergo fides conſiſtit in medio, in quantum facit, vt neque credamus plura, neque pauciora, quam debemus. Ex proportionali ratione ſpes conſiſtit in medio, in quantum facit, vt non ſperemus plura, neque pauciora,

quam debeamus ſperare. Charitas conſiſtit in medio, quatenus facit, vt non amemus plura, neque pauciora, quam debeamus amare. Peccaret enim per exceſſum, qui diligeret etiam dæmones, & damnatos; peccaret per defectum, qui diligeret ſolum iuſtos, non autem peccatores, quamdiu ſunt in ſtatu viæ. Rursùs poſſumus excedere, diligendo nos ipſos magis, aut minus, quam debeamus, ac diligendo alios magis, aut minus, quam debeamus, ac proindè charitas conſiſtit in medio, in quantum facit, vt nos ipſos, & proximum diligamus, non magis, nec minus, quam debeamus; ideoque cantic. 2. dicitur; *ordinauit in me charitatem*.

16. Dicendum tertio cum Sancto Thoma locis citatis; virtutes theologicæ conſiſtunt in medio, non per ſe, ſed ſolum per accidens.

Probatur: nam quæ conueniunt virtutibus theologicis relatè ad primarium obiectum, & ad primariam menſuram, dicuntur conuenire per ſe; quæ conueniunt ſolum relatè ad obiectum ſecundarium, & ad conditionem ſubiecti, quæ conditio eſt menſura ſecundaria, dicuntur conuenire ſolum per accidens; ſed virtutes theologicæ conſiſtunt in medio, non quidem relatè ad primarium obiectum, ſed ſolum relatè ad obiecta ſecundaria, & ad conditionem ſubiecti; ergo &c. Sed quantum ad hoc quæſtio eſt de modo loquendi.

Ad argumentum Scoti dicendum, quod probat ſolum virtutes theologicas conſiſtere in medio relatè ad obiecta ſecundaria, & ad nos ipſos, ac proindè per accidens, non autem per ſe.

17. Quæritur quarto, vtrum actus, & habitus virtutis intellectualis conſiſtat in medio?

Reſpondeo affirmatiuè. Ratio eſt, quia habitus, & actus, quorum rectitudo conſiſtit in hoc, vt adæquentur regulæ, & menſuræ, reſpectu cuius poteſt intelligi exceſſus, & defectus, conſiſtunt in medio; ſed rectitudo habitus, & actus virtutis intellectualis conſiſtit in veritate, per quam intellectus adæquatur rebus, quæ res ex doctrina Ariſtotelis 10. Metaphyſicæ text. 5. ſunt menſura noſtræ cognitionis; reſpectu autem rerum conſiderari poteſt exceſſus, ac defectus; ergo &c. Probatur minor: nam poſſumus excedere, affirmando de rebus quæ ipſis non conueniunt, & poſſumus deficere, negando de rebus quæ ipſis conueniunt; ergo rectitudo veritatis, per quam affirmamus de rebus quæ illis conueniunt, negamus quæ non conueniunt, conſiſtit in medio inter exceſſum falſitatis, qua affirmamus de rebus, quæ illis non conueniunt, & inter falſitatem per defectum, qua negamus quæ illis conueniunt.

18. Hinc ſequitur habitus, & actus virtutum intellectualium per ſe conſiſtere in medio. Ratio eſt, quia ex dictis in reſponſ. ad tertium quæſitum, concluſ. 3. quæ conueniunt habitibus relatè ad regulam, & menſuram primariam, conueniunt per ſe; ſed habitibus, & actibus virtutum intellectualium relatè ad res, quæ ſunt primaria menſura habituum, & actuum intellectualium, conuenit conſiſtere in medio; ergo per ſe, ac non ſolùm per accidens conſiſtunt in medio.

19. Dices; ſi virtus intellectualis per ſe conſiſtit in medio, fides, quæ eſt virtus intellectualis, per ſe conſiſteret in medio, quod eſt contra dicta paulo ante in reſponſione ad tertium quæſitum, concl. 3.

Reſpondeo, diſtinguo ſequelam: fides in ratione ſpecialiſſima virtutis theologicæ conſiſteret in medio, nego; in ratione generica virtutis intellectualis, concedo. Fides poteſt conſiderari dupliciter. Primo in ratione ſpecialiſſima virtutis theologicæ, hoc eſt habitus credendi diuinæ veritati. Sub hac ratione per ſe non conſiſtit in medio, quia habet pro primaria menſura credendi ipſam diuinam veritatem, cui non poteſt nimis credi. Secundo poteſt conſiderari in ratione generica virtutis intellectualis, hoc eſt habitus, quo affirmando, vel negando, verum dicimus de rebus; & in hac ratione habet pro menſura primaria res ipſas, quibus affirmando, ac negando debemus conformari, & per ſe conſiſtit in medio: ſiquidem in tali affirmatione, ac negatione poteſt dari exceſſus, aut defectus, vt explicatum eſt.

20. Quæritur quinto, vtrum obiectum formale proprium virtutis moralis ſit quoddam medium, & conſiſtat in medio?

Reſpondeo affirmatiuè cum Ariſtotele 2. Ethic. ac Sancto Thoma 1. 2. quæſt. 64. art. 1. aliiſque communiter. Ratio eſt, quia ſicut obiectum formale virtutis theologicæ eſt ipſe vltimus finis, ſic obiectum formale virtutis moralis ſunt ea, quæ ſunt ad finem, ideoque debent ordinari ad finem; ſed ad finem debent ordinari, tùm internæ paſſiones, tùm externæ actiones, & res: ergo obiectum formale virtutis moralis eſt honeſtas ordinandi ad finem internas paſſiones, externas actiones, aut res, prout recta ratio præſcribit, ſine exceſſu, & defectu; ſed hæc honeſtas eo ipſo eſt media inter exceſſum, & defectum; ergo obiectum formale proprium virtutis moralis eſt quoddam medium, & conſiſtit in medio inter exceſſum, ac defectum.

21. Infertur virtutem theologicam differre à morali, tùm per hoc, quod virtus theologica habet pro obiecto formali aliquid diuinum, quod proindè non eſt medium, ſed ſummum, virtus autem moralis habet pro obiecto formali honeſtatem quandam creatam, quæ ſit media inter exceſſum, & defectum: tùm per hoc, quod virtus theologica non ordinatur ad ponendum medium in proprio obiecto, & materia, quæ eſt Deus; virtus autem moralis ordinatur ad ponendum medium in proprio obiecto, & materia, hoc eſt in paſſionibus, actionibus, & rebus, vt explicatum eſt, & magis infra explicabitur.

22. Quæritur ſexto, vtrum medium, quod virtus moralis ponit in propria materia, ſemper ſit medium magnitudinis abſolutæ, an aliquando ſolùm ſit medium magnitudinis, vt commenſuratæ cum cæteris circumſtantijs?

Reſpondeo cum Sancto Thoma 1. 2. qu. 64. art. 1. ad 2. & 3. & 2. 2. quæſt. 92. artic. 1. in corpore, & ad 3. aliquas virtutes morales non intendere medium, ſed extremum, ac ſummum magnitudinis abſolutæ, quod tamen ſit medium magnitudinis, vt commenſuratæ circumſtantijs. Probatur. Nam primo religio intendit dare Deo, in quantum poteſt, cultum æqualem diuinæ excellentiæ; ſed nullus cultus poteſt eſſe æqualis diuinæ excellentiæ, multoque minus poteſt illam excedere; ergo religio in cultu Dei non intendit medium, ſed ſummum magnitudinis abſolutæ; ergo ſolum intendit medium in cultu, quatenus cultum magnitudine ſummum intendit dare cui oportet, quando oportet, modo, quo oportet &c. Superſtitio autem peccans per exceſſum. non excedit in magnitudine abſoluta cultus, ita vt Deo det cultum maiorem, quam det religio, cum potius det cultum minorem, ſed excedit dando cultum diuinum cui non debet, puta idolis, aut creaturis, vel quando non debet, vt ſi quis contra prohibitionem Eccleſiæ vellet celebrare miſſam hora, qua non debet, vel modo, quo non debet &c. Secundo virginitas non intendit medium, ſed extremum magnitudinis abſolutæ in abſtinentia à delectationibus venereis, cum ab omnibus omninò, & per totam vitam abſtineat: paupertas intendit non medium, ſed extremum in carentia diuitiarum, cum renunciet omnibus omninò diuitijs; ergo ſolum intendunt medium magnitudinis, vt commenſuratæ circumſtantijs; ſiquidem virginitas abſtinet ab omnibus delectabilibus, & paupertas renunciat omnibus diuitijs propter finem, propter quem oportet, hoc eſt propter vitam æternam &c. Si autem aliquis à delectabilibus abſtineret, ac diuitijs renunciaret propter inanem gloriam &c. peccaret per exceſſum, quia abſtineret, & renunciaret propter finem, propter quem non oportet. Tertio magnanimitas intendit honores magnitudine non mediocres, ſed maximos, vt docet Ariſtoteles 4. Ethic. cap. 2. & 3. ac ſimiliter magnificentia intendit ſumptus, non mediocres, ſed maximos; ergo qui peccat per exceſſum, non peccat, quia intendit honores, & ſumptus magnitudine abſoluta maiores, quam intendantur à magnanimo, et magnifico, ſed quia intendit illos in circumſtantijs, in quibus non oportet: puta magnanimus intendit honores maximos obtinendos in altera vita ob maximam virtutem: qui autem peccat per exceſſum, intendit in hac vita humanos honores magnos, ſed ſibi indebitos, cùm careat maxima virtute. Ideo Ariſtoteles 4. Ethic. cap. 3. dicit magnanimum eſſe quidem magnitudine extremum, eo autem, quod oportet, medium. Proportionaliter liberalis, qui in circũſtantijs, in quibus oportet, dat pauperibus omnia, quæ habet, magnitudine eſt extremus, eo autem, quod oportet, eſt medius.

23. Quæritur ſeptimo, vtrum temperantia, fortitudo, & aliæ virtutes ad ſe intendant, & ponant in propria materia medium rationis, iuſtitia intendat, & ponat medium rei.

Reſpondeo, ac dico primo cum Sancto Thoma 1. 2. quæſt. 64. art. 2. quod in aliquo ſenſu omnes virtutes morales, ac proindè etiã iuſtitia, intendunt, & ponunt in propria materia medium rationis. Medium enim, quod præſcribitur à ratione, dici poteſt medium rationis: ſed omnis virtus moralis, etiam iuſtitia, ponit in propria materia medium, quod præſcribitur à ratione; ergo omnis virtus moralis, etiam iuſtitia ponit in propria materia medium rationis.

24. Dico ſecundo cum eodem Sancto Thoma citato art. 2. alijſque communiter; temperantia, fortitudo, manſuetudo, aliæque virtutes ad ſe, ac verſantes circa paſſiones, per ſe intendunt, ac ponunt in propria materia ſolùm medium rationis: iuſtitia per ſe intendit, ac ponit medium, non ſolum rationis, ſed rei. Probatur, & explicatur. Quod enim dicitur medium, quia habet debitam proportionem cum operante, vt conſtituto in certis circumſtantijs, ſine exceſſu, ac defectu, dicitur medium ſolius rationis: quod dicitur medium, quia habet debitam proportionem, & æqualitatem cum iure alterius, ſine exceſſu, ac defectu, dicitur medium rei: ſed temperantia, fortitudo, manſuetudo, aliæque virtutes ad ſe, nihil aliud intendunt, niſi vt paſſiones, & actiones, circa quas verſantur, tanquam circa propriam materiam, habeant debitam proportionem cum operante, vt conſtituto in certis circumſtantijs, ſine exceſſu, ac defectu: iuſtitia intendit, vt actiones, & res, per quas communicamus cum alijs, habeant debitam proportionem, & æqualitatem cum iure alterius, ſine exceſſu, ac defectu: ergo. Probatur, & explicatur minor. Temperantia enim nihil aliud intendit, niſi vt appetamus delectabilia guſtus, & tactus, cum oportet, quantum oportet &c. ſine exceſſu, ac defectu; ergo nihil aliud intendit, niſi vt paſſio appetendi delectabilia ſit proportionata nobis, ac circumſtantijs, in quibus verſamur, ſine exceſſu, ac defectu. Rurſus intendit, vt comedamus, cum oportet, quantum oportet &c. ergo intendit etiam, vt actio comedendi ſit nobis proportionata. Proportionaliter fortitudo intendit, vt timeamus, & audeamus, aggrediamur; & fugiamus, prout oportet, ſine exceſſu, ac defectu: manſuetudo, vt iraſcamur, cum oportet, & prout oportet ſine exceſſu, ac defectu; ergo nihil aliud intendunt, niſi vt paſſiones ſint nobis proportionatæ, adeoque intendunt ſolum medium rationis. Iuſtitia è conuerſo intendit, vt

vni-

vnicuique tribuamus illud, ad quod habet ius; ergo intendit, vt actiones, & res habeant debitam proportionem, & æqualitatem cum iure alterius, ſine exceſſu, ac defectu, ac proindè intendit medium rei.

25. Infertur primo cum Caietano 1. 2. qu. 54. artic. 2. quod quia medium virtutum ad ſe conſiſtit in commenſuratione materiæ, hoc eſt paſſionum, & actionum cum circumſtantijs, & conditionibus agentis, tale medium conſiſtit in hoc, vt cum affirmantur conditiones, proportionaliter affirmetur materia; exceſſus conſiſtit in hoc, vt cum negantur conditiones, affirmetur materia: defectus conſiſtit in hoc, vt cum affirmantur conditiones, negetur materia. Ex. gr. medium temperantiæ conſiſtit in hoc, vt cum propter circumſtantias oportet comedere, & tantum, & hoc modo &c. comedatur, & tantum, & hoc modo: exceſſus conſiſtit in hoc, vt cum non oportet comedere, vel non oportet tantum, & hoc pacto comedere, vel tantum comedatur, vel hoc pacto comedatur: defectus conſiſtit in hoc, vt cum oportet comedere, & tantum comedere &c. non comedatur, vel non tantum comedatur. Medium fortitudinis eſt, vt cum oportet audere, & aggredi, audeat quis, & tantum audeat, & hoc pacto aggrediatur: exceſſus conſiſtit in hoc, vt cum non oportet audere, vel tantum audere, vel hoc pacto audere, & hoc pacto aggredi, audeat, & tantum audeat, & hoc pacto aggrediatur: defectus conſiſtit in hoc, vt cum oportet audere, & tantum audere, & hoc pacto aggredi, non audeat, vel non tantum audeat, vel non hoc pacto aggrediatur.

26. Infertur ſecundo, quod quia virtutes ad ſe non commenſurant vnum alteri, ſed paſſiones, & actiones commenſurant operanti, ponunt medium inter duo extrema vitioſa, quæ ſunt plus, & minus reſpectu eiuſdem operantis: ex. gr. temperantia in ſumptione cibi ponit medium inter cibum excedentem, ac deficientem reſpectu ipſius ſumentis: e conuerſo iuſtitia, quia commenſurat vnum alteri, ponit medium inter extrema vitioſa, quæ ſunt plus, & minus reſpectu alterius: ex. gr. cum quis peccat contra iuſtitiam per defectum, quia dat alteri minus, quam debet de bonis, & de negatione malorum, non peccat contra iuſtitiam per exceſſum, ſi det eidem plus, quam debet, de bonis, vel de negatione malorum, ſed per hoc, quod ſibi ſumat plus, quam debet, de bonis, vel de negatione malorum. Virtutes igitur ad ſe ponunt medium inter plus, & minus reſpectu eiuſdem perſonæ: iuſtitia ponit medium inter plus reſpectu vnius, ac minus reſpectu alterius, tanquam circa duo extrema vitioſa. Quia verò vt ex Ariſtotele 5. Ethic. cap. 4. notat Sanctus Thomas qu. 58. art. 11. ad 3. minus de bonis, ac plus de malis vocatur damnum, plus de bonis, ac minus de malis, vocatur lucrum, ideò iuſtitia dicitur ponere medium inter damnum vnius, & lucrum alterius.

27. Infertur tertio cum Sancto Thoma 2. 2. quæſt. 58. art. 11. in corpore, quod quia ſuum vniuſcuiuſque perſonæ dicitur, quod illi debetur ſecundum proportionis æqualitatem; proprius autem actus iuſtitiæ eſt vnicuique perſonæ dare, quod illi debetur ſecundum proportionis æqualitatem; proprius actus iuſtitiæ eſt tribuere vnicuique ſuum. Ideo Sanctus Ambroſius lib. 1. de Officijs, cap. 24. dicit. *Iuſtitia eſt, quæ vnicuique quod ſuum eſt tribuit, alienum non vindicat, vtilitatem propriam negligit, vt communem æquitatem cuſtodiat.*

28. Ad 1. concedo maiorem, ac minorem, & diſtinguo conſequens; ergo virtus non conſiſtit in medio poſitiuo, neque in medio negatiuo inter bonum, & malum, concedo conſequentiam; non conſiſtit in bono quodam medio negatiuè inter duo mala, vel in bono quodam medio inter exceſſum, ac defectum, vel inter plus, & minus, nego. Dum dicimus virtutem conſiſtere in medio, non dicimus virtutem conſiſtere in medio inter bonum, & malum, ſed aſſerimus virtutem conſiſtere in bono quodam medio inter duo mala, vel inter exceſſum, ac defectum. Virtus enim conſiſtit in bono conformitatis cum regula rationis, quod bonum eſt medium inter duas difformitates malas, altera per exceſſum, altera per defectum ab eadem regula rationis. Addo iuſtitiam, quæ ponit medium rei, quoad ſuum effectum conſiſtere in medio inter exceſſum, ac defectum rei, vt explicatum eſt, & magis explicabitur in reſponſ. ad 6.

29. Ad 2. diſtinguo maiorem: repugnat extremo propinquitatis, & conformitatis ad aliquid, vt ſit in medio talis propinquitatis, & conformitatis, concedo: vt ſit in medio plurium ab eodem diſtantium, & difformium, nego; concedo minorem; ac diſtinguo conſequens; ergo virtus non eſt in medio propinquitatis, & conformitatis cum regula rationis, concedo: non eſt in medio plurium diſtantium, ac difformium à regula rationis per exceſſum, ac defectum, nego conſequentiam. Extremum propinquitatis ad centrum eſt ſumma propinquitas ad centrum, imo ipſa coniunctio cum centro. Ideo repugnat, vt quod eſt in extremo propinquitatis ad centrum, adeoque eſt coniunctum centro, ſit in medio propinquitatis ad centrum. At quod per coniunctionem cum centro eſt in extremo propinquitatis ad centrum, poteſt, ac debet eſſe in medio omnium eorum, quæ ſunt in circumferentia, ac proinde ſunt in altero extremo diſtantiæ à centro. Proportionaliter in caſu noſtro, Virtus eſt in extremo, & vltimo propinquitatis, & conformitatis cum regula rationis, quæ regula eſt veluti centrum voluntatis rationalis, ideoque ab Ariſtotele virtus dicitur eſſe vltimum potentiæ, ac proindè non eſt in medio, ſed in extremo, & vltimo talis propinquitatis, & conformitatis, ſed eſt in medio vitiorum, quæ ſunt in altero extremo

mo diſtantiæ, ac difformitatis à regula rationis per exceſſum, ac defectum, vt explicatum eſt.

30. Ad 3. diſtinguo minorem: non poteſt ab extremo ad extremum dari tranſitus, niſi per medium, ſi motus ſit continuus, concedo: ſi motus ſit diſcretus, nego: & nego conſequentiam. Non poteſt dari tranſitus per motum continuum ab extremo ad extremum, niſi per medium: at per motum diſcretum poteſt: ex. gr. intellectus, & voluntas poſſunt intentionaliter moueri ab vno extremo ad aliud per motum diſcretum, non tranſeundo per medium; puta poteſt aliquis à cogitatione albi tranſire ad conſiderationem nigri, non tranſeundo per cogitationem rubri, & aliorum colorum mediorum; ergo non eſt mirum, quod poſſimus etiam ab actu, & habitu prodigalitatis tranſire ad actus, & habitus auaritiæ, non tranſeundo per medium liberalitatis. Imò, vt plurimum homines praui tranſeunt ab vno extremo vitioſo ad aliud, non tranſeundo, ac non attingendo medium virtutis.

31. Ad 4. diſtinguo maiorem: de ratione medij ſtrictiſſimè ſumpti eſt, vt æquè diſtet ab vtroque extremo, concedo: de ratione cuiuslibet medij, nego. Sæpè dicuntur eſſe in medio duorum, quæ non æqualiter diſtant ab vtroque extremo: ex. gr. Bononia dicitur eſſe in medio inter Romam, & Mediolanum, licet non æquè diſtet à Roma, ac à Mediolano: ergo non eſt mirum, quod virtus dicatur eſſe in medio duorum vitiorum, licet magis diſtet ab vno, quam ab alio.

32. Ad 5. Iam in reſponſione ad ſecundum, tertium, & quartum quæſitum explicatum eſt, quo pacto virtutes theologicæ, & intellectuales conſiſtant in medio.

33. Ad 6. Diſtinguo maiorem: vt virtus ſit in medio eſſentialiter, debet eſſe media inter duo vitia, quorum alterum peccet per exceſſum, alterum per defectum, concedo: vt ſit in medio cauſaliter, & quoad effectum, nego maiorem: concedo minorem; & diſtinguo conſequens: ergo iuſtitia non eſt in medio eſſentialiter, itaut habeat eſſentiam mediam inter duo vitia, concedo: non eſt in medio cauſaliter, ita vt ordinetur ad ponendum medium in propria materia, nego. Dupliciter virtus dicitur eſſe in medio: primo eſſentialiter, ita vt habeat eſſentiam mediam inter duo vitia extremè oppoſita, eo pacto, quo liberalitas eſt media inter prodigalitatem & auaritiam: ſecundo cauſaliter, & quoad effectum, ita vt ordinetur ad ponendum medium in propria materia. Virtutes ad ſe conſiſtunt in medio vtroque modo. Iuſtitia conſiſtit in medio ſolum cauſaliter, quatenus in propria materia ponit medium inter plus vni, & minus alteri: ſed non eſt in medio eſſentialiter, ita vt ſit media inter duo vitia, quæ iuſtitiæ opponantur per exceſſum, ac defectum. Nam licet ſit vitium iniuſtitiæ, adeoque oppoſitum iuſtitiæ dare alteri minus, quam illi debeatur de bonis, & per conſequens de negatione malorum, & onerum, quæ negatio eſt quoddam bonum, tamen non eſt vitium iniuſtitiæ oppoſitum iuſtitiæ dare alteri de bonis, & de negatione malorum plusquam illi debeatur, imò ſæpè eſt actus virtutis, puta liberalitatis; ergo iuſtitiæ, quæ ordinatur ad dandum alteri bona, quæ illis debentur, opponitur vnicum vitium peccans per defectum, ac dans alteri minus boni, quam illi debeatur; ſiquidem dare plus boni, quam debeatur, non eſt vitium oppoſitum iuſtitiæ, quia licet ſit ſupra, tamen non eſt contra ius alterius.

34. Ad 7. diſtinguo maiorem; ideo temperantia in cibo, & potu ponit medium rationis, quia præſcribit cibum, & potum proportionatum ſumenti, vt formali menſuræ, concedo: vt menſuræ purè materiali, nego, diſtinguo eodem pacto minorem; & nego conſequentiam. Menſura formalis in ordine ad quam cibus, & potus dicitur temperatus, eſt ipſe ſumens: ſiquidem homo dicitur temperatus in cibo, & potu ex eo præcisè, quod ſumat cibum, & potum ſibi proportionatum: ſed medium, quod ſumitur in ordine ad operantem, tanquam ad formalem menſuram, dicitur medium ſolius rationis: ergo temperantia in cibo, & potu ponit medium ſolius rationis. At menſura formalis, in ordine ad quam pœna dicitur iuſta, non eſt perſona puniens, nec perſona punita, ſed eſt ius alterius, ac præſertim Reipublicæ, cui per culpam illatum eſt damnum: ſed medium, quod deſumitur per ordinem ad ius alterius, eſt medium rei: ergo iuſtitia in pœnis intendit medium rei. Verum quidem eſt, quod eadem phyſicè actio læſiua alterius propter vilitatem lædentis, & dignitatem læſi, creſcit moraliter in ratione culpæ, & iniuriæ; & eadem phyſicè paſſio, propter dignitatem patientis, creſcit, moraliter in ratione pœnæ, ideoque quantitas materialis culpæ deſumitur per ordinem ad peccantem, quantitas materialis pœnæ per ordinem ad punitum. Sed cum hoc ſtat, quod iuſtitia formalis pœnæ deſumatur ſolum per ordinem ad ius alterius; ſiquidem pœna dicitur iuſta per hoc, quod ſit æqualis iuri illius, qui læſus eſt per culpam.

QVÆSTIO CLXXXII.

Vtrum iuſtitia ſit præſtantior alijs virtutibus moralibus?

S. Th, quæſt. 58. ar. 12.

1. Videtur non eſſe: primo quia homo principalius ordinatur ad bonum proprium, minus principaliter ad bonum allo-

aliorum: ergo virtutes ad ſe, per quas ordinatur ad proprium bonum, & ad propriam perfectionem, ſunt principaliores virtutibus ad alterum, per quas ordinatur ad bonum, & perfectionem aliorum: ſed temperantia, & fortitudo ſunt virtutes ad ſe, iuſtitia eſt virtus ad alterum: ergo &c.

2. Secundo virtus, quæ verſatur circa difficiliora, eſt præſtantior: ſed fortitudo verſatur circa omnium difficillima, hoc eſt circa pericula mortis, & circa mortem ipſam, adeoque verſatur circa difficiliora, quam iuſtitia: ergo &c.

3. Tertio ex Ariſtotele 4. Ethic. cap. 3. magnanimitas ornat, & perficit iuſtitiam, & omnes alias virtutes; ſed virtus, quæ ſe habet vt perficiens, eſt præſtantior virtute, quæ ſe habet vt perfectibilis: ergo &c.

4. Quarto ex virtutibus ad alterum præſtantiores ſunt, quæ reddunt id, quod debent Deo, quam quæ reddunt alijs à Deo; ſed religio eſt virtus dans Deo debitum cultum, obedientia eſt virtus dans Deo debitam obſeruantiam mandatorum: ergo ſunt præſtantiores iuſtitia, quæ dat id, quod debet alijs à Deo.

5. Quinto ex virtutibus, quæ verſantur circa proximos, liberalitas, & magnificentia, quæ dant alijs gratis ea, quæ non debent, ſunt præſtantiores iuſtitia, quæ dat ſolum id, quod debet: miſericordia etiam, vt docet Sanctus Thomas, 2. 2. quæſt. 30. art. 3. & 4. eſt præſtantiſſima omnium virtutum, quæ verſatur circa proximum: ergo &c.

6. Reſpondeo illas virtutes per ſe eſſe perfectiores, quæ mouentur à perfectiori obiecto formali. Hinc ſequitur primo virtutes theologicas per ſe eſſe perfectiores moralibus. Ratio eſt, quia virtutes theologicæ habent pro obiecto formali primariò aliquid diuinum, fides nimirum ſummam Dei veritatem, ſpes diuinam omnipotentiam, & fidelitatem, charitas ſummam Dei bonitatem: virtutes autem morales habent pro obiecto formali aliquid creatum: ſed diuina ſunt perfectiora creatis: ergo virtutes theologicæ mouentur ab obiecto formali perfectiori, ac proindè per ſe ſunt perfectiores. Confirmatur: nam virtutes theologicæ habent pro obiecto formali ipſum vltimum finem: virtutes morales habent pro obiecto formali ea, quæ ſunt ad finem: ſed vltimus finis eſt perfectior illis, quæ ſunt ad finem: ergo &c.

7. Sequitur ſecundo virtutes ad alterum ſaltem ex genere eſſe perfectiores virtutibus ad ſe ipſum. Probatur: nam ex dictis virtutes, quæ per ſe intendunt, & amant obiectum formale perfectius, per ſe ſunt perfectiores: ſed virtutes ad alterum ex genere ſuo per ſe intendunt, & amant obiectum formale perfectius: ergo per ſe, ſaltem ex genere, ſunt perfectiores virtutibus ad ſe. Probatur minor ex Sancto Thoma, quæſt. 58. art. 12. Nam virtutes ad ſe per ſe intendunt, & amant honeſtatem, per quam homo eſt bonus ſibi ipſi præciſè; virtutes autem ad alterum per ſe amant honeſtatem, per quam homo eſt bonus, non ſolum ſibi ipſi, ſed etiam alteri; ſiquidem commenſurando vnum hominem alteri, non ſolum reddunt illum hominem bonum ſibi ipſi bonitate honeſta, ſed etiam alteri: ſed honeſtas, per quam homo eſt bonus, non ſolum ſibi ipſi, ſed etiam alteri, ex ſuo genere eſt maior, quam honeſtas, per quã eſt bonus ſibi ipſi præciſè: ergo &c. Ideo Ariſtoteles 5. Ethic. cap. 1. dicit iuſtitiam, cum ſit ad alterum, quodammodo eſſe bonum alterius; & 1. Rhetoric. cap. 9. aſſerit neceſſe eſſe, vt ſint maximæ virtutes, quæ ſunt alijs vtiliſſimæ. Virtus enim eſt potentia beneficiua. Confirmatur. Vt enim docet Ariſtoteles 2. de anima, text. 49. ex tribus potentijs vegetatiuis, quæ ſunt nutritiua, augmentatiua, & generatiua, potentia generatiua, per quam viuentia ordinantur ad bonũ alterius; eſt perfectior nutritiua, & augmentatiua, per quam ordinantur ad bonum *proprium*: ergo ex proportionali ratione in moralibus virtutes ad alterum ſunt perfectiores virtutibus ad ſe.

8. Sequitur tertio iuſtitiam non ſolum generalem, ſed etiam particularem eſſe per ſe, & ex obiecto formali perfectiorem temperantia, & fortitudine. Probatur: nam temperantia habet pro obiecto formali honeſtatem rectè ſe habendi circa delectabilia guſtus, & tactus: fortitudo habet pro obiecto formali honeſtatem rectè ſe habendi circa terribilia deſtructiua vitæ: iuſtitia particularis habet pro obiecto formali honeſtatem commenſurandi ſuas actiones iuri alterius contradiſtincti à nobis: ſed maior eſt honeſtas commenſurandi ſuas actiones iuri alterius, quam honeſtas rectè ſe habendi in delectabilibus, & terribilibus: illa enim conſiſtit in hoc, vt reddat hominem bonum, non ſolum ſibi ipſi, ſed alteri: iſtæ conſiſtunt in hoc, vt reddant hominem bonum ſibi ipſi præciſè: ergo &c. Addit Sanctus Thomas iuſtitiam particularem etiã ex parte ſubiecti eſſe perfectiorem temperantia, & fortitudine. Iuſtitia enim eſt adæquatè in voluntate: fortitudo, & temperantia ſunt ſaltèm partialitèr, & perfectiuè in appetitu ſenſitiuo, qui eſt imperfectior voluntate: ſed virtus, quæ eſt adæquatè in perfectiori potentia, ex parte ſubiecti eſt perfectior virtute, quæ partialiter eſt in potentia imperfectiori: ergo &c.

9. Sequitur quarto iuſtitiam etiam particularem per ſe, & ex obiecto formali eſſe perfectiorem liberalitate, & magnificentia. Probatur: nam obiectum formale liberalitatis, & magnificentiæ eſt honeſtas rectè ſe habendi circa pecunias, ac rectè ijs vtendi: ſed hæc honeſtas ſecundum ſe præciſè conſiſtit in hoc, vt reddat hominem bonum in ſe ipſo, non autem in hoc, vt reddat hominem bonum alteri: ergo eſt minor honeſtate conſi-

ſtente

ſtente in hoc, vt hominem commenſuret iuri alterius, eumque reddat bonum alteri, quæ honeſtas eſt obiectum formale iuſtitiæ. Addo, quod cum liberalitas, & magnificentia, tanquam circa propriam materiam, verſentur circa affectum, & vſum pecuniarum, iuſtitia verſetur circa omnes actiones ad alterum, iuſtitia verſatur circa materiam multo vniuerſaliorem materia liberalitatis, & magnificentiæ, ac proindè eſt virtus vniuerſalior, & ex hoc etiam capite perfectior.

10. Sequitur quinto iuſtitiam particularem ex obiecto formali eſſe perfectiorem magnanimitate, & modeſtia. Sicut enim liberalitas eſt virtus, qua homo rectè ſe habet circa mediocres pecunias, & mediocres ſumptus, magnificentia eſt virtus, qua rectè ſe habet circa maximas pecunias, & maximos ſumptus, ſic modeſtia aliquando ſumitur pro virtute, qua homo rectè ſe habet circa mediocres honores, magnanimitas eſt virtus, qua rectè ſe habet circa maximos honores, ac debitos maximæ virtuti; ſed per hoc, quod homo rectè ſe habeat circa honores mediocres, vel maximos, rectè ſe habet præciſe in ſe ipſo: ergo honeſtas, quæ eſt obiectum formale magnanimitatis, & modeſtiæ, eſt minor honeſtate, quæ eſt obiectum formale iuſtitiæ; per quam honeſtatem homo redditur formaliter bonus non ſolum ſibi ipſi, ſed alteri.

11. Sequitur ſexto iuſtitiam generalem per ſe, & ex obiecto formali eſſe perfectiorem iuſtitia particulari. Probatur. Nam obiectum formale iuſtitiæ generalis eſt honeſtas dandi id, quod debetur communitati, cuius nos ſumus pars: obiectum formale iuſtitiæ particularis eſt honeſtas dandi id, quod debetur aliis contradiſtinctis à nobis: ſed ſicut totum eſt melius parte, ſic honeſtas dandi id, quod debetur toti, eſt maior honeſtate dandi id, quod debetur parti: ergo obiectum formale iuſtitiæ generalis eſt perfectius obiecto formali iuſtitiæ particularis; ac proindè iuſtitia generalis ex obiecto formali eſt perfectior iuſtitia particulari.

12. Sequitur ſeptimo iuſtitiam erga Deũ, quæ nimirum habet pro obiecto formali honeſtatem dandi Deo id, quod illi debetur, eſſe perfectiorem iuſtitia generali. Probatur: nam ſicut Deus eſt perfectior communitate, cuius ſumus pars ſic honeſtas dandi Deo id, quod illi debetur, eſt maior honeſtate dandi communitati id, quod illi debetur. Confirmatur; nam vt inſinuat Sanctus Thomas 2. 2. qu. 81. art. 6. ſicut virtutes theologicæ, quæ habent pro obiecto formali ipſum vltimum finem, hoc eſt Deum, ſunt perfectiores virtutibus moralibus, quæ habent pro obiecto formali honeſtatem creatam, quæ conducit ad vltimum finem, ſic ex virtutibus moralibus illæ, quæ habent pro obiecto formali honeſtatem propinquiorem vltimo fini, ac magis immediatè commenſuratam primæ regulæ, ſunt perfectiores virtutibus moralibus, quæ habent pro obiecto formali honeſtatem magis propinquam vltimo fini, ac minus immediatè commenſuratam primæ regulæ; ſed honeſtas dandi Deo id, quod illi debetur, eſt propinquior vltimo fini, & magis immediatè commenſuratur primæ regulæ, quam honeſtas dandi communitati id, quod debetur: ergo eſt maior, ac proinde iuſtitia erga Deum eſt virtus perfectior iuſtitia generali.

13. Sed poteſt quæri, vtrum iuſtitia per ſe amans, & intendens honeſtatem dandi id, quod debetur toti includenti Deum, & omnes creaturas, ſit perfectior, vel imperfectior iuſtitia intendente honeſtatem dandi id, quod debetur Deo?

Reſpondeo perfectiorem eſſe iuſtitiam, quæ per ſe amat, & intendit honeſtatem dandi id, quod debetur Deo. Ratio eſt, quia licet totum includens Deum, & mundum, ſit perfectius extenſiuè, ſiquidem vltra perfectionem Dei includit perfectionem mundi: tamen Deus ſolus eſt totum quoddam eminentiale perfectius intenſiuè toto continente Deum, & mundum. Totum enim includens eminentèr, & virtualitèr omnes perfectiones alterius totius, ſecluſis imperfectionibus, eſt intenſiuè perfectius toto includente eaſdem perfectiones formalitèr, additis imperfectionibus; ſed Deus ſolus includit eminentèr omnes perfectiones totius conſtantis ex Deo, & mundo, ſecluſis imperfectionibus mundi: ergo &c. Ex eo, quod Deus ſit eminentèr, & intenſiuè perfectior toto conſtante ex Deo, & mundo, ſequitur honeſtatem dandi Deo id, quod debetur, eſſe maiorem honeſtate dandi id, quod debetur toti conſtanti ex Deo, & mundo. Confirmatur: nam charitas habens pro obiecto formali bonitatem diuinam ſecundum ſe, eſt perfectior virtute, quæ haberet pro obiecto formali bonitatem totius conſtantis ex Deo, & mundo: ergo à pari.

14. Sequitur octauo iuſtitiam erga Deum eſſe perfectiorem religione. Ratio eſt, quia iuſtitia erga Deum habet pro obiecto formali honeſtatem tribuendi Deo quod illi debetur: religio habet pro obiecto formali honeſtatem tribuendi Deo cultum debitum; ſed vniuerſalior, ac proindè maior eſt honeſtas tribuendi Deo id, quod debetur, quam honeſtas tribuendi Deo debitum cultum; ſiquidem illa extenditur formalitèr, & immediatè ad tribuenda Deo omnia, quæ illi debentur: hæc formalitèr extenditur ad tribuendum Deo ſolum cultum debitum; ergo &c.

15. Sequitur nono religionem eſſe perfectiorem obedientia, qua obedimus Deo, propter honeſtatem obediendi Deo; & quia ex dictis iuſtitia erga Deum eſt perfectior religione, iuſtitia erga Deum à fortiori eſt perfectior obedientia. Ratio eſt, quia honeſtas colendi Deum, quæ eſt obiectum formale religionis, eſt maior honeſtate obediendi Deo, quæ eſt obiectũ formale obedientiæ: ergo &c.

Probatur antecedens: honeſtas enim, quæ commenſuratur primæ regulæ ſecundum ſe, eſt maior honeſtate, quæ commenſuratur primæ regulæ vt determinatæ per præceptum liberum; ſed honeſtas colendi Deum commenſuratur primæ regulæ, ac diuinæ dignitati ſecundum ſe: eſt enim honeſtas colendi Deum ſecundum ſe: honeſtas autem obediendi Deo, vt determinato per præceptum, eſt honeſtas obediendi Deo, vt præcipienti: ergo &c. Videri poteſt Caietanus 2.2.qu.104. art.3. Hinc ſequitur, quod cum quis obedit Deo ex voto obediendi, ille actus eſt præſtantior, in quantum fit ex motiuo religionis, quàm quatenus eſt ex motiuo obedientiæ.

16. Dices: 1. Regum 15. dicitur: *Melior eſt obedientia, quam victimæ*; ſed offerre victimas eſt actus religionis: ergo actus obedientiæ melior eſt actu religionis, ac proindè religio eſt virtus perfectior, quam obedientia.

Reſpondeo ſenſum eſſe, quod actus religionis, quo quis ex obiecto formali religionis, hoc eſt propter honeſtatem colendi Deũ, offert Deo in ipſius honorem propriam voluntatem, obediendo, ex parte rei oblatæ eſt melior, & perfectior actu, quo offert victimas; ideoque Sanctus Gregorius lib. vlt. Moralium, cap. 12. explicans illum locum dicit: *Nam per victimas aliena caro, per obedientiam voluntas propria mactatur*. Sicut ergo voluntas eſt perfectior qualibet alia victima, ſic actus religionis, quo Deo in honorem eius offertur propria voluntas, eſt perfectior actu, quo offeruntur aliæ victimæ. Videri poteſt D. Thomas 2.2.qu.104.art.3.ad 1.

17. Sequitur vltimo miſericordiam, quæ habet pro obiecto formali honeſtatem ſubleuandi miſeriam proximi, eſſe perfectiorem iuſtitia erga proximum. Ratio eſt, quia honeſtas ſubleuandi miſeriam proximi eſt maior honeſtate dandi proximo id, quod illi debetur. Confirmatur: nam cum in proximis carere iis, quæ ſibi debentur, ſit quædam miſeria, miſericordia ex motiuo ſubleuandi miſeriam alterius dat etiam proximo quod illi debetur, ac proindè eſt virtus vniuerſalior, adeoque perfectior iuſtitia. Ex oppoſita ratione iuſtitia erga Deum, religio, & obedientia ſunt virtutes perfectiores miſericordia: ſiquidem earum obiectum formale eſt honeſtas propinquior vltimo fini, hoc eſt Deo.

18. Addo primo, quod ſi nomine miſericordiæ intelligatur virtus, quæ ex amore Dei ſubleuat miſeriam proximorum, qui ſunt aliquid Dei, coincidit cum charitate, ac proindè eſt virtus theologica, ac perfectiſſima inter virtutes.

19. Addo ſecundo, quod aliquando nomine miſericordiæ intelligitur virtus quædã, quæ ponit debitum modum paſſioni appetitus ſenſitiui, qua compatimur alienis miſerijs: & in hoc ſenſu eſt virtus ad nos ipſos, & eſt imperfectior iuſtitia particulari.

20. Concludi poteſt, quid ſit dicendum ad quæſtionem propoſitam, vtrum iuſtitia ſit præſtantiſſima inter virtutes morales? Dicendum, quod iuſtitia erga Deum eſt perfectiſſima inter virtutes morales, & perfectior etiam religione, & obedientia: iuſtitia generalis eſt præſtantior alijs virtutibus moralibus, quæ non verſantur circa Deum, excepta fortaſſe miſericordia, quæ habet pro obiecto formali honeſtatem ſubueniendi communitati, cuius eſt pars: iuſtitia particularis eſt præſtantior virtutibus ad ſe.

21. Ad 1. diſtinguo antecedens: homo principalius ordinatur ad bonum proprium, quam ad bonum aliorum negatiuè, quod nimirum non ſimul ſit proprium, concedo; quam ad bonum aliorum copulatiuè, quod nimirùm ſimul ſit proprium, nego; & nego conſequentiam. Homo, vtpote animal ſociale, cum ſit ordinatus non ſolum ad ſe ipſum, ſed etiam ad alios, principalius ordinatur ad honeſtatem, per quam efficitur bonus ſibi ipſi ſimul, & alijs, quam ad honeſtatem, per quam efficitur bonus ſibi ipſi præcisè: ergo virtutes ad alterum, per quas homo ordinatur ad honeſtatem, per quam ſit bonus ſibi ipſi ſimul, & aliis, ſunt perfectiores virtutibus ad ſe; ac proindè iuſtitia, quæ eſt ad alterum, eſt præſtantior temperantia, & fortitudine, quæ ſunt ad ſe.

22. Ad 2. diſtinguo maiorem: virtus, quæ verſatur circa difficiliora, ſi habeat obiectum formale minus perfectum, eſt præſtantior ſecundum quid, concedo; eſt præſtantior ſimpliciter, nego: diſtinguo eodem pacto minorem: & nego conſequentiam. Perfectio virtutis per ſe, & principaliter deſumitur ex obiecto formali, adeoque virtus, quæ habet obiectum formale imperfectius, etiamſi verſetur circa difficiliora, eſt perfectior ſolum ſecundum quid, non autem ſimpliciter; ſed fortitudo habet obiectum formale imperfectius obiecto formali iuſtitiæ: ergo licet poſſit admitti, quod ſecundum quid ſit perfectior iuſtitia, tamen ſimpliciter eſt minus perfecta.

23. Ad 3. diſtinguo maiorem: magnanimitas ornat, & perficit iuſtitiam, & omnes alias virtutes perfectione quadam accidentali, concedo; perfectione quadam ſpectante ad ſubſtantiam virtutis, nego: diſtinguo eodem pacto minorem: & nego conſequentiam. Quod ornat, & perficit rem perfectione quadam accidentali, & non ſpectante ad ſubſtantiam rei, poteſt eſſe imperfectius te, eo pacto, quo pulchritudo accidentalis hominis, licet ornet, & perficiat hominem, eſt imperfectior homine. Magnanimitas ornat, & perficit iuſtitiam, aliaſque virtutes perfectione quadam merè accidentali, ſine qua ſaluatur ſubſtantia iuſtitiæ, & aliarum virtutum: ergo poteſt eſſe imperfectior iuſtitia; præſertim cum iuſtitia videatur requiri ad perfectionem ſubſtantialem magnanimitatis; ſiquidem magnanimitas, quæ non fundatur in iuſtitia, alijſque virtutibus, non eſt virtus: Qui enim appe-

appetit magna, & non habet magnas virtutes, non eſt magnanimus, ſed contra magnanimitatem peccar per exceſſum, cum appetat magna, ac non ſit magnus, ac proindè appetat ſibi improportionata.

24. Ad 4. concedo totum, quod nimirum religio, & obedientia diuinorum mandatorum ſint præſtantiores iuſtitia erga creaturas; ſed dico, quod ſunt minus perfectæ, quam iuſtitia erga Deum, vt probatum eſt. Addo religionem eſſe partem potentialem iuſtitiæ, vt docet Sanctus Thomas 2. 2. quæſt. 80. art. 1. obedientiam etiam quodammodo eſſe partem iuſtitiæ, vt docet idem 2.2.quæſt.4. art.7. ad 3. & quæſt.104. art.2. ad 2. ac proindè hoc argumento ſolùm concludi, quod vna pars iuſtitiæ præſtantior eſt altera.

25. Ad 5. Ex eo, quod liberalitas, & magnificentia gratis dent id, quod non debent, ſequitur ſolùm eas ſecundum quid, & quoad aliquid eſſe perfectiores iuſtitia, non autem ſequitur eſſe perfectiores ſimpliciter, cum habeant obiectum formale imperfectius. Miſericordia, in quantum eſt virtus moralis habens pro obiecto formali honeſtatem ſubleuandi miſeriam proximi, dictum eſt, quod eſt perfectior iuſtitia erga proximum, ſed imperfectior iuſtitia erga Deum.

26. Dices: iuſtitia erga Deum non eſt perfecta iuſtitia, cum non ponat perfectam æqualitatem cum debito; ſiquidem impoſſibile eſt adæquare id, quod debemus Deo: ergo eſt imperfectior iuſtitia erga proximum, quæ cum ponat perfectam æqualitatem cum debito, eſt perfecta iuſtitia.

Reſpondeo, diſtinguo conſequens: ergo eſt imperfectior ſecundum quid, & quoad aliquid, concedo; ſimpliciter, nego. Iuſtitia erga Deum eſt imperfectior ſecundum quid iuſtitia erga proximum, ſiquidem illa non poteſt ponere, hæc poteſt ponere perfectam æqualitatem: at ſimpliciter eſt perfectior, quia habet obiectum formale perfectius, & quia ex ſe intendit ponere æqualitatem cum debito, in quantum poteſt; perfectio autem virtutis magis deſumitur ex voluntate, quam poteſtate, vt docet Sanctus Thomas 2.2.q.81. art.6. ad 1.

QVAESTIO CLXXXIII.

Vtrum iuſtitia obliget ad operandum ex obiecto formali iuſtitiæ?

1. Videtur obligare: primo, quia iuſtitia obligat ad faciendos actus iuſtos; ſed actus non ſunt iuſti, niſi fiant ex obiecto formali iuſtitiæ: ergo iuſtitia obligat ad operandum ex obiecto formali iuſtitiæ.

2. Secundo fides non ſolum obligat ad credendum quæ Deus reuelauit, ſed obligat ad credendum ex obiecto formali fidei, hoc eſt quia Deus, qui eſt prima veritas, reuelauit: ſpes non ſolum obligat ad ſperandum quæ Deus promiſit, ſed etiam obligat ad ea ſperanda ex obiecto formali ſpei, ex hoc nimirùm motiuo, quia Deus promiſit: charitas non ſolùm obligat ad amandum Deum, ſed ad amandum ex obiecto formali charitatis, hoc eſt ex hoc motiuo, quia Deus eſt infinita bonitas: ergo iuſtitia, & aliæ virtutes morales obligant non ſolùm ad facienda iuſta &c. ſed etiam ad facienda illa ex motiuo, & obiecto formali talium virtutum.

3. Tertio virtutes non ſolum debent obligare ad media, ſed etiam ad finem: ſed finis virtutis eſt, vt exerceamus actus bonos bonitate talium virtutum: ergo virtutes obligant ad exercendos actus bonos bonitate talium virtutum: ſed vt actus ſit bonus bonitate alicuius virtutis, debet fieri ex motiuo, & obiecto formali ipſarum: ex. gr. vt actus ſit bonus bonitate iuſtitiæ, debet fieri ex motiuo, & obiecto formali iuſtitiæ: ergo virtutes obligant ad operandum ex motiuo, & obiecto formali ipſarum, ac proindè iuſtitia obligat ad operandum ex motiuo, & obiecto formali iuſtitiæ.

4. Quarto ſi iuſtitia non obligaret ad operandum ex obiecto formali iuſtitiæ, ſequeretur, quod qui debet centum, ſi det centum, ex quocumque motiuo honeſto illa det, ſatisfaceret obligationi iuſtitiæ: ſed hoc eſt falſum: ergo &c. Probatur minor. Nam ſi is, qui debet centum, det centum animo donandi, non ſatisfacit obligationi iuſtitiæ, ſed remanet debitor centum, non minus, quà ſi illa non dediſſet.

5. Reſpondeo plures poſſe fieri quæſtiones. Prima eſt, vtrum vnaquæque virtus obliget ad amandum propter ſe ſuum obiectum formale amore, quo velimus efficaciter obſeruare omnia præcepta grauia talis virtutis. Exiſtimo, quod obliget. Ratio eſt, quia vnuſquiſque obligatur ad hoc, vt non ſolum negatiuè, ſed etiam poſitiuè ſit iuſtus, fortis, temperans &c. ſed ad hoc, vt homo ſit poſitiuè ſubſtantialiter iuſtus, requiritur, vt propter ſe amet honeſtatem iuſtitiæ, hoc eſt honeſtatem tribuendi alteri id, ad quod habet ius, & vt ex amore talis honeſtatis concipiat propoſitum efficax obſeruandi omnia iuſtitiæ præcepta grauiter obligantia; vt ſit poſitiuè, ſubſtantialiter temperans, requiritur, vt propter ſe amet honeſtatem temperantiæ, & vt ex tali amore velit obſeruare omnia temperantiæ præcepta grauiter obligantia: ergo &c.

6. Confirmatur: nam homo non ſolum obligatur ad hoc, vt ſit non malus, ſed etiam ad hoc, vt ſit poſitiuè bonus; ergo iuſtitia obligatur non ſolùm ad hoc, vt non ſit iniuſtus, ſed etiam ad hoc, vt ſit poſitiuè iuſtus, idemque dic de temperantia, aliiſque virtutibus: ergo &c.

7. Debet tamen aduerti, quod quia præceptum, quo obligamur ad amandum prop-

ter ſe obiectum formale iuſtitiæ, & aliarum virtutum, eſt affirmatiuum; præcepta autem affirmatiua obligant, non pro ſemper, ſed pro aliquando, ideo præceptum amandi propter ſe obiectum formale iuſtitiæ obligat non pro ſemper, ſed pro aliquando. Quo tempore obliget, eſt difficultas generalis de omnibus præceptis affirmatiuis. Probabile eſt, quod cum obiecta formalia virtutum proponuntur ita, vt non appareat rationabile omittere amorem illorum obiectorum, obligamur ad illa propter ſe amanda.

8. Secunda quæſtio eſt, vtrum virtutes per omnia præcepta, per quæ obligent ad aliqua facienda, vel omittenda, obligent ad illa facienda, & omittenda ex obiecto formali ipſarum.

Reſpondeo negatiuè cum communi ſententia. Ratio eſt, quia virtutes obligant eo modo, quo expedit homines obligari; ſed expedit homines obligari ad actiones, & omiſſiones, relinquendo illis liberam facultatem, vt tales actiones, & omiſſiones eliciant ex quocumque motiuo honeſto: ergo virtutes ita obligant ad actiones, & omiſſiones, vt non obligent ad illas eliciendas ex obiecto formali ipſarum, ſed vt relinquant libertatem tales actiones, & omiſſiones eliciendi ex quocumque motiuo honeſto. Probatur, & explicatur minor. Nam expedit quidem, vt iuſtitia per præceptum negatiuum obliget ad non furandum, ſed cum poſſit homo non furari ex pluribus motiuis, puta ex motiuo iuſtitiæ, charitatis, obedientiæ &c. libertas autem humana non ſit moraliter reſtringenda ſine neceſſitate, expedit, vt homo, cum obligatur ad non furandum, relinquatur illi libertas non furandi ex quocumque motiuo honeſto. Rurſus expedit quidem, vt homo obligetur ad reſtituendum ablatum, ſed non expedit, vt obligetur ad reſtituendum determinatè ex hoc motiuo, ſed vt relinquatur illi libertas moralis reſtituendi ex quocumque motiuo honeſto.

9. Tertia quæſtio eſt, vtrum virtutes, cum obligant ad aliquas actiones, obligent ad illas faciendas ex motiuo honeſto?

Reſpondeo quæſtionis poſſe eſſe duplicem ſenſum. Primus eſt, vtrum detur aliquod præceptum virtutis obligans ad operandum ex motiuo honeſto. Ad quæſtionem in hoc ſenſu, reſpondeo affirmatiuè. Vt enim dictum eſt lib. 5. de actibus humanis, qu. 28. datur præceptum, vt cum moraliter operamur, actiones noſtras aliquo pacto dirigamus ad vltimum finem: ſed hoc ipſum eſt operari ex motiuo honeſto: ergo datur præceptum, vt dum moraliter operamur, operemur ex motiuo honeſto: ergo datur præceptum, vt cum moraliter facimus actiones, vel omiſſiones præceptas, faciamus illas ex motiuo honeſto.

10. Secundus ſenſus quæſtionis eſt, vtrum ſingula præcepta virtutum obligent ad faciẽdam rem præceptam ex motiuo honeſto, vel ſaltem non inhoneſto?

Reſpondeo negatiuè, ac dico, quod virtutes per ſingula præcepta obligant ſolùm ad faciendam rem præceptam materialiter, ac non obligant ad illam faciendam ex motiuo honeſto, vel non inhoneſto. Ex. gr. iuſtitia, dum obligat ad reſtituendam rem alienam, obligat materialiter ad reſtituendum, non autem obligat ad reſtituendum ex motiuo honeſto, vel non inhoneſto.

Probatur: nam cum aliquid iam eſt præceptum in vniuerſali, non debet iterum præcipi in particulari, niſi detur ſpecialis ratio, ac ſpeciale motiuum illud præcipiendi; ſed datur præceptum vniuerſale obligans nos ad hoc, vt cum operamur moraliter, hoc eſt cum perfecta aduertentia rationis, operemur ex motiuo honeſto, vel ſaltèm non inhoneſto: ergo niſi adſit ſpecialis ratio, & ſpeciale motiuum, virtutes dum obligant nos ad aliquas actiones faciendas, non debent iterum præcipere, vt illas faciamus ex motiuo honeſto, vel non inhoneſto; ſed nulla eſt ratio ſpecialis, propter quam iuſtitia, dum præcipit, vt reſtituamus aliena, præcipiat, vt illa reſtituamus ex motiuo honeſto, vel ſaltem non inhoneſto, cum ſufficiat præceptum vniuerſale: ergo &c. Hinc ſequitur, quod cum datur ſpecialis ratio, virtus obligat ſpeciali præcepto ad faciendam actionem ex motiuo honeſto. Cum autem agitur de ſpecialibus materijs, tunc eſt examinandum in particulari, vtrum præcepta obligent ad faciendam rem præceptam ex motiuo honeſto.

11. Infertur primo poſſe aliquem per eundem actum implere materialiter vnum præceptum, & tranſgredi aliud, non ſolum alterius, ſed etiam eiuſdem virtutis: ex. gr. cum quis reſtituit alienum ex motiuo vanę glorię, per eundem actum implet præceptum reſtituendi, quod ſpectat ad iuſtitiam, & tranſgreditur præceptum prohibens vanam gloriam. Rurſus ſi aliquis reſtituat rem alienam minoris pretij ex fine furandi deindè rem maioris pretij, per eumdem actum implet præceptum reſtituendi, quod ſpectat ad iuſtitiam, & tranſgreditur aliud præceptum non furandi, quod ſpectat ad eamdem iuſtitiam.

12. Infertur ſecundo, quod cum præceptum obligat ſolùm ad faciendam rem præceptam, qui facit rem præceptam quomodocumque, & ex quocumque fine illam faciat, ſatisfacit tali præcepto, licet fortaſſe tranſgrediatur aliquod aliud præceptum: ex.gr. quia præceptum audiendi ſacrum die feſto, obligat ſolùm ad audiendum ſacrum, cum quis audit ſacrum, ex quocumque fine, & motiuo audiat ſacrum, ſatisfacit præcepto. Hinc ſequitur, quod ſi quis die feſto audiat vnum ſacrum intentione non ſatisfaciendi pręcepto per auditionem talis ſacri, ſed ſatisfaciendi poſt per auditionem alterius ſacri, tamen ſatiſfa-

tisfacit præcepto, nec tenetur ad audiendum aliud ſacrum. Ratio eſt, quia implicat, vt aliquis faciat totum id, quod aliquo præcepto præcipitur, & non ſatisfaciat præcepto: ſed nihil aliud præcipitur, quam vt audiatur ſacrum die feſto: ergo implicat, vt quis audiat ſacrum die feſto, & non ſatisfaciat præcepto.

13. Ad 1. diſtinguo maiorem: Iuſtitia per omnia ſua pręcepta obligat ad faciendos actus iuſtos formaliter, nego: per aliqua obligat ad faciendos actus iuſtos formaliter, per aliqua ad faciendos actus iuſtos materialiter, concedo: diſtinguo eodem pacto minorem; & nego conſequentiam. Iuſtitia per omnia ſua præcepta obligat ad faciendos actus iuſtos, ſed per aliqua obligat ad faciendos actus iuſtos formaliter, per aliqua ſolum obligat ad faciendos actus iuſtos materialiter. Explicatur. Dictum eſt enim in reſponſione ad primam quæſtionem num. 5. iuſtitiam obligare ad amandum propter ſe ipſius obiectum formale, amore, quo velimus obſeruare omnia iuſtitiæ præcepta grauiter obligantia; ſed hic amor eſt formaliter actus iuſtus: ergo iuſtitia obligat ad aliquem actum iuſtum formaliter. Dictum eſt rurſus in reſponſ. ad ſecundam quæſtionem num. 8. iuſtitiam per præcepta, quibus obligat ad non furandum, ad reſtituendum aliena, & vniuerſim ad ius ſuum vnicuique tribuendum, non obligare ad hæc facienda, vel omittenda ex motiuo, & obiecto formali iuſtitiæ, ſed relinquere in morali libertate vniuſcuiuſque, vt hæc faciat, vel omittat ex quocumque motiuo honeſto; ſed actus, quibus hæc fiunt, vel omittuntur ex alio motiuo honeſto, quam iuſtitiæ, ſunt iuſti ſolũ materialiter: ergo iuſtitia per aliqua præcepta obligat ad actus iuſtos ſolũ materialiter.

14. Ad 2. retorquetur argumentum. Nam charitas obligat ad obſeruanda omnia præcepta, & tamen non obligat ad obſeruanda omnia præcepta ex motiuo, & obiecto formali charitatis, ſed relinquit libertatem obſeruandi pręcepta ex quocumque motiuo honeſto: ergo proportionaliter iuſtitia, licet obliget ad non lædendum ius alterius, & ad ius ſuum vnicuique tribuendum, tamen non obligat ad hæc facienda ex motiuo iuſtitiæ, ſed relinquit libertatem non lædendi ius alterius, & ius ſuum vnicuique tribuendi ex quolibet motiuo. Sicut autem charitas præcepto affirmatiuo obligat ad actum formalem charitatis, quo diligamus Deum ſuper omnia propter ſummam eius bonitatem, amore, quo velimus obſeruare omnia præcepta, ſic iuſtitia obligat ad actum formalem iuſtitiæ, quo amemus honeſtatem iuſtitiæ propter ſe, amore, quo velimus obſeruare omnia iuſtitiæ præcepta grauiter obligantia, vt dictum eſt in reſp. ad primam quæſtionem, num. 5.

15. Ad 3. diſtinguo maiorem: virtutes non ſolùm debent obligare ad media, ſed etiam ad finem, ita vt per omnia præcepta obligent ad finem formalem, nego: ita vt per aliqua obligent ad finem formalem, per alia ad finem materialem, concedo: diſtinguo eodem pacto minorem; & nego conſequentiam. Finis formalis virtutum eſt, vt exerceamus actus bonos bonitate formali talium virtutum: & quia vt actus ſint boni bonitate formali alicuius virtutis, fieri debent ex motiuo ipſarum, ideo finis formalis virtutum eſt, vt exerceamus actus ex motiuo, & obiecto formali ipſarum: ex. gr. finis formalis iuſtitiæ eſt, vt faciamus actus iuſtos ex motiuo iuſtitiæ, finis formalis fortitudinis eſt, vt faciamus fortia ex motiuo fortitudinis &c. Finis materialis virtutum eſt, vt exerceamus actus bonos bonitate materiali ipſarum: ex. gr. finis materialis iuſtitiæ eſt, vt faciamus iuſta; finis materialis fortitudinis eſt, vt faciamus fortia. Virtutes per aliqua, immò per pleraque præcepta obligant ſolum ad ſuum finem materialem; hoc eſt ad faciendos actus bonos bonitate materiali ipſarum, non obligando ad finem, & bonitatem formalem, ſed relinquendo libertatem illos actus faciendi ex quocumque motiuo honeſto, vt explicatum eſt in reſponſ. ad 2. qu. n. 8. per aliqua verò præcepta obligant etiam ad finem formalem vt probatum eſt in reſponſ. ad primam quæſtionem, num. 5. Ratio autem allata eſt, quia non expedit, vt virtutes per omnia præcepta obligent ad operandum ex motiuo ipſarum. Ideò Sanctus Thomas 1. 2. quæſt. 96. art. 3. ad 2. docet finem, ſubintellige formalem legis, ſeù præcepti, non ſemper cadere ſub præceptum. Verba eius ſunt. *Dicendum, quod aliquis actus dicitur eſſe virtutis dupliciter. Vno modo ex eo, quod aliquis operatur virtuoſa; ſicut actus iuſtitiæ eſt facere recta, & fortitudinis facere fortia, & ſic lex præcipit aliquos actus virtutum. Alio modo dicitur actus virtutis, quia aliquis operatur virtuoſa, eo modo, quo virtuoſus operatur, & talis actus ſemper procedit à virtute, neque cadit ſub præcepto legis, ſed eſt finis, ad quem legiſlator ducere intendit.* Idem repetit quæſt. 100. art. 10. & 2. 2. quæſt. 44. art. 1. & 8. ad 1. Sanctum Thomam ſequuntur Caietanus 2. 2. quæſt. 122. art. 4. & Suarius de legibus lib. 2. cap. 10. & lib. 3. cap. 29. n. 7.

16. Ad 4. diſtinguo maiorem: ſequeretur, quod qui debet centum, ſi det centum, ex quocumque motiuo illa det, ſatisfaceret obligationi iuſtitiæ, dummodo non velit remanere obligationem ad danda alia centum, concedo; etiamſi velit remanere obligationem ad danda alia centum, nego: diſtinguo eodem pacto minorem; & nego conſequentiam. Qui dat centum, & debet centum, ex quocumque motiuo det, ſatisfacit debito, dummodo non velit remanere debitum, & obligationem ad alia centum; ſed ſi det centum, animo donandi, & gratis dandi, eo ipſo vult remanere obligationem ad alia centum: nam ſi non remaneat obligatio, non eſt donum gratuitum, ſed ſolutio debiti;

ergo

ergo remanet obligatio iuſtitiæ ad danda alia centum.

17. Dices. Qui audit ſacrum die feſto, etiamſi velit remanere obligationem præcepti ad audiendum aliud ſacrum, tamen ſatisfacit præcepto; ergo qui tenetur dare centum, etiamſi velit remanere obligationem iuſtitiæ ad danda alia centum, ſatisfacit debito iuſtitiæ.

Reſpondeo, concedo antecedens, & nego conſequentiam. Diſparitas eſt, quia ſicut nemo poteſt ſe ipſum obligare ex præcepto, ſic non poteſt facere, vt obligatio præcepti remaneat, vel non remaneat, facta actione præcepta, ſed hoc pendet à voluntate præcipientis: ergo dummodo quis faciat rem præceptam, puta audiat ſacrum die feſto, etiamſi velit remanere obligationem ad audiendum aliud ſacrum, tamen ſatisfacit præcepto, ac non remanet obligatus ad audiendum aliud ſacrum. E conuerſo ſicut poteſt vnuſquiſque ſe obligare ex iuſtitia, ita poteſt facere, vt remaneat obligatio iuſtitiæ: ergo ſi debens centum, det centum, ſed ita, vt velit remanere obligationem ad ſoluenda alia centum, non ſatisfacit obligationi iuſtitiæ, ſed obligatur ad ſoluenda alia centum; ſed cum debens centum, dat centum animo donandi, vult remanere obligationem ad danda alia centum; creditor autem acceptans donationem centum, acceptat ius ad alia centum; ergo debens centum, ac dans centum animo donandi, non ſatisfacit obligationi iuſtitiæ, ſed remanet obligatus ad danda alia centum.

18. Infertur primo, quod ſi quis vouit vnum ieiunium, & ieiunet animo non ſatisfaciendi voto per illud ieiunium, ſed volens, vt remaneat obligatio ad aliud ieiunium, non ſatisfacit voto, ſed remanet obligatus ad aliud ieiunium. Ratio eſt, quia ſicut in poteſtate viuſcuiuſque eſt obligare ſe voto, ita in eiuſdem poteſtate eſt, vt remaneat obligatio voti. Cum enim vult remanere hanc obligationem, cenſetur vouere aliud ieiunium.

19. Infertur ſecundo, quod ſi quis reddat commodatum, puta librum, etiamſi reddat animo donandi, & volens, vt remaneat obligatio ad reddendum commodatum, tamen ſatisfacit obligationi, ac non remanet obligatio. Ratio eſt, quia implicat, vt datio rei alienæ ſit donum gratuitum, & non ſit reſtitutio debiti, & vt poſtquam reddidi alienum, remaneat in me obligatio illud dandi: ſed commodatum remanet alienum, nec eſt commodantis, nec eius dominium transfertur in eum, cui commodatur: ergo eſt impoſſibile, vt datio, qua commodatum redditur commodanti, ſit donum gratuitum, & non ſit redditio debiti, & vt remaneat obligatio illud reddendi. Ex oppoſita ratione, ſi quis reddat mutuum animo donandi, & volens, vt remaneat obligatio reddendi, non ſatisfacit debito, ac remanet obligatus ad reddendum mutuum. Ratio eſt, quia per mutuum transfertur dominium à mutuante in mutuatarium: ergo ſi mutuatarius det pecuniam, quam accepit animo donandi, verè donat, cum ſit dominus talis pecuniæ, adeoque remanet obligatus ad ſoluendam aliam pecuniam, cum velit hanc obligationem remanere.

QVAESTIO CLXXXIV.

Vtrùm obligatio iuſtitiæ poſſit impediri, vel ſuſpendi obligatione alterius virtutis?

1. Videtur non poſſe: primò quia eatenus obligatio iuſtitiæ poſſet impediri, vel ſuſpendi obligatione alterius virtutis, quatenus alia virtus poſſet obligare ad oppoſitum eius, ad quod obligat iuſtitia: ſed virtutes, ſicut non poſſunt eſſe contrariæ, ſic non poſſunt obligare ad contraria: ergo &c.

2. Secundo. non facere id, ad quod obligamur ex iuſtitia, eſt intrinſecè malum; ſed non poteſt impediri, neque ſuſpendi obligatio faciendi id, quod non facere ſit intrinſecè malum: ergo non poteſt impediri, neque ſuſpendi obligatio faciendi id, ad quod obligamur ex iuſtitia.

3. Reſpondeo iuſtitiam (idemque dic de alijs virtutibus) per ſuas leges, ac præcepta obligare ad quaſdam actiones, & omiſſiones, non pro omnibus omninò circumſtantijs, ideoque cum occurrunt circumſtantiæ, pro quibus non obligant, dicitur ſuſpendi, & impediri obligatio virtutis. Explicatur. Iuſtitia obligat ad non accipiendam rem alienam, inuito domino; ſi tamèn aliquis verſetur in extrema neceſſitate, ita vt non poſſit vitam conſeruare, niſi accipiat rem alienam, quamuis dominus ceteatus ſit inuitus, poteſt, ac debet rem alienam accipere. Similitèr iuſtitia obligat ad reſtituendum depoſitum domino petenti, ſed non obligat pro omnibus circumſtantijs. Primo enim ſi dominus repetat à me gladium, alius autem minetur mihi mortem, ſi reddam gladium domino, ego in hac circumſtantia per timorem mortis cadentem in conſtantem virum deobligor à reddendo gladio, ideoque ſuſpenditur obligatio iuſtitiæ. Ratio eſt, quia leges non obligant pro circumſtantijs, pro quibus non eſt bonum, vt obligent, & bonum eſt, vt non obligent: ſed non eſt bonum, vt lex reddendi depoſitum obliget pro circumſtantia, pro qua imminet mihi periculum mortis, ſi reddam depoſitum: ergo &c. Secundo ſi dominus repetat gladium, magiſtratus autem, vel Princeps interdicat mihi redditionem gladii, ego non teneor reddere gladium, imò teneor non reddere. Ratio eſt, quia expedit, vt princeps, & magiſtratus propter iuſtas cauſas poſſit ſuſpēdere hanc, & alias ſimiles obligationes priuatorum. Tertio ſi dominus repetat gladium, occiſurus ſe ipſum, vel alium, non teneor reddere gladium.

imò

imò teneor non reddere. Ratio eſt, quia expedit, vt non teneamur reddere depoſitum, in caſu, in quo dominus repetens depoſitum prçuidetur eo vſurus in damnum graue ſui ipſius, vel alterius.

4. Addo, quod licèt, ſi præcepta naturalia iuſtitiæ, & aliarum virtutum proponantur, non exprimendo omnes debitas circumſtantias, poſſit eorum obligatio ſuſpendi, vel impediri, tamen ſi proponantur, exprimendo omnes debitas circumſtantias, eorum obligatio non poteſt impediri, neque ſuſpendi, vt fuſiùs explicatum eſt quæſt. 160.

5. Ad 1. diſtinguo maiorem: eatenus obligatio iuſtitiæ poſſet impediri, vel ſuſpendi, quatenus alia virtus poſſet obligare ad oppoſitum eius, ad quod obligat iuſtitia pro circumſtantijs, in quibus ad id obligat iuſtitia, nego: pro circumſtantijs, in quibus ad id non obligat iuſtitia, concedo; diſtinguo eodem pacto minorem; & nego conſequentiam. Virtutes ſicut non poſſunt eſſe contrariæ, ſic non poſſunt obligare ad contraria pro iiſdem circumſtantijs, pro diuerſis circumſtantijs poſſunt. Iuſtitia obligat ad depoſitum reddendum pro circumſtantijs, in quibus ex reſtitutione depoſiti non timetur graue malum: non obligat pro circumſtantijs, pro quibus timetur graue malum: charitas obligat ad depoſitum non reſtituendum pro circumſtantijs, pro quibus timetur graue malum: ergo iuſtitia, & charitas obligant ad oppoſitum pro diuerſis circumſtantijs, quod non repugnat.

6. Ad 2. diſtinguo maiorem: non facere id, ad quod obligamur ex iuſtitia, in circumſtantijs, in quibus obligamur, eſt intrinſecè malum, concedo; in alijs circumſtantijs, nego: diſtinguo eodem pacto minorem; & nego conſequentiam. Non facere id, ad quod obligamur ex iuſtitia, pro circumſtantijs, pro quibus obligamur, eſt intrinſecè malum: at non facere id in alijs circumſtantijs non eſt intrinſecè malum. Ideo in quibuſdam circumſtantijs non poteſt impediri, neque ſuſpendi obligatio iuſtitiæ, ac in præcepto naturali iuſtitiæ diſpenſari non poteſt, ne diuinitus quidem, vt explicatum eſt qu. 160. At in alijs circumſtantijs, in quibus non facere id, ad quod obligamur ex iuſtitia, non eſt intrinſecè malum, poteſt impediri obligatio iuſtitiæ, vt explicatum eſt.

QVAESTIO CLXXXV.

Vtrùm iniuſtitia ſit vitium ſpeciale?

S. Th. quæſt. 59. art. 1. & 2.

1. Videtur iniuſtitia non eſſe vitium ſpeciale: primò, quia ratio communis, & generica omnibus, aut ſaltem pluribus vitiis, ac peccatis, non eſt vitium ſpeciale, eo pacto, quo ratio animalis, quia eſt communis omnibus animalibus, non eſt animal ſpeciale: ratio etiam piſcis, quia eſt communis pluribus ſpeciebus animalium, non eſt animal ſpeciale: ſed iniuſtitia eſt ratio communis, ac generica omnibus, aut pluribus vitijs: ergo iniuſtitia non eſt vitium ſpeciale. Probatur minor. Nam iniuſtitia, quæ opponitur iuſtitiæ legali, conſiſtit in hoc, quod faciat contra leges, vel contra bonum commune: ſed omnia vitia, & peccata ſunt violationes legis, & contra bonum commune: ergo iniuſtitia, quæ opponitur iuſtitiæ legali, eſt ratio communis, & generica omnibus vitijs, & peccatis. Iniuſtitia, quæ opponitur iuſtitiæ particulari, conſiſtit in hoc, vt per illam violetur ius ſtrictum alterius; ſed per plura vitia, & peccata violatur ius ſtrictum alterius: ex. gr. violatur per adulterium, quod eſt peccatum contra caſtitatem, per homicidium, quod eſt peccatum contra manſuetudinem &c: ergo etiam ratio iniuſtitiæ particularis eſt communis, & generica pluribus vitijs, & peccatis.

2. Secundo ſi dicatur, iniuſtitiam legalem eſſe, quæ violat leges, non vtcumque, ſed ex proprio motiuo, per ſe intendens ipſam violationem legum, & iniuſtitiam particularem eſſe, quæ violat ius ſtrictum alterius, non vtcumque, ſed ex proprio motiuo, per ſe intendens violationem iuris, contra eſt, quia nemo per ſe intendens ad malum operatur, ideoque vt ex Sancto Dyoniſio cap. 4. de diuinis nominibus docet Sanctus Thomas 1. par. quæſt. 48. art. 1. ad 4. malum non agit, neque deſideratur, niſi virtute boni adiuncti; ſed violatio legis, ac iuris eſt malum: ergo homo, cum violat legem, vel ius alterius, non per ſe intendit ipſam violationem legis, ac iuris, adeoque in hoc ſenſu non datur vitium ſpeciale iniuſtitiæ.

3. Tertio ſi ad peccatum iniuſtitiæ ſpecialis requireretur, vt quis violaret leges, vel ius alterius, per ſe intendens violationem legis, ac iuris, ſequeretur, quod qui committit adulteria, homicidia, furta, non intendens violationem iuris, ſed ex incontinentia, ira, auaritia &c. non committeret peccata iniuſtitiæ ſpecialis: ſed hoc eſt abſurdum: ergo &c. Probatur minor: nam peccata, quæ non ſunt iniuſtitia ſpecialis, non ſunt ſpecialitèr contra iuſtitiam: ergo ille non peccaret ſpecialitèr contra iuſtitiam: quod eſt abſurdum, & contra omnes.

4. Reſpondeo triplicitèr poſſe aliquem peccare contra iuſtitiam: primò inimputabilitèr; ſecundo imputabilitèr, ſed ita, vt peccatum ſit contra iuſtitiam ſolùm priuatiuè; tertio imputabilitèr, & ita, vt peccatum ſit contra iuſtitiam, non ſolum priuatiuè, ſed etiam contrariè. Tunc aliquis operatur contra iuſtitiam inimputabilitèr, cum ita facit actionem iniuſtam, vt inuincibilitèr ignoret ſe agere iniuſtè: ex. gr. cum aliquis accipit rem alienam, inuito domino, inuincibilitèr ignorans, illam rem eſſe alienam, ac putans eſſe propriam

priam, operatur contra iuſtitiam inimputabilitèr, ideoque excuſatur à peccato iniuſtitiæ, Tunc aliquis operatur contra iuſtitiam imputabiliter, ſed ita, vt peccatum ſit contra iuſtitiam ſolùm priuatiuè, cum facit actionem iniuſtam, ſciens illam eſſe iniuſtam, ſed non ex motiuo, & obiecto formali contrario obiecto formali iuſtitiæ: ex. gr. cum quis furatur, vt ludat, vel vt faciat eleemoſynam, vel vt habeat pecuniam ad viuendum intemperantèr, facit contra iuſtitiam imputabilitèr, ſed peccato, quod eſt contra iuſtitiam ſolum priuatiuè, cum obiectum formale, & motiuum, propter quod peccat, non ſit contrarium obiecto formali iuſtitiæ. Ludus enim, eleemoſyna, & vita intemperans nō ſunt obiecta formalia contraria obiecto formali iuſtitiæ. Tunc aliquis operatur contra iuſtitiam imputabiliter, & ita, vt peccatum ſit contra iuſtitiam, non ſolùm priuatiuè, ſed etiam contrariè, cum ſciens, ac volens facit actionem iniuſtam ex obiecto formali contrario obiecto formali iuſtitiæ: ex. gr. cum quis furatur, vt ampliet propriam libertatem contra ius alterius, peccat contra iuſtitiam, non ſolùm priuatiuè, ſed etiam contrariè: ſiquidem facit actionem iniuſtam ex obiecto formali contrario obiecto formali iuſtitiæ. Probatur hoc. Nam obiectum formale iuſtitiæ ex dictis quæſt. 58. eſt honeſtas reſtringendi libertatem propriam, tribuendo vnicuique id, ad quod habet ius: ſed huic honeſtati opponitur contrariè commoditas, & præeminentia quædam ampliandi propriam libertatem, faciendo contra ius alterius: ergo qui furatur ex motiuo, & obiecto formali ampliandi propriam libertatem contra ius alterius, facit contra iuſtitiam ex obiecto formali contrario obiecto formali iuſtitiæ, adeoque peccat contra iuſtitiam, non ſolùm priuatiuè, ſed etiam contrariè.

5. Hoc poſito, dicendum primò: datur iniuſtitia, quæ eſt vitium ſpeciale contrarium iuſtitiæ ſtrictæ. Probatur: nam habitus agendi iniuſtè ex ſpeciali obiecto formali contrario obiecto formali iuſtitiæ ſtrictæ, eſt vitium ſpeciale contrarium iuſtitiæ ſtrictæ; ſed datur iniuſtitia, quæ eſt habitus ex motiuo, & obiecto formali ampliandi libertatem propriam contra ius alterius, faciendo quæ ſibi placent, licet alius habeat ius, ne fiant: hoc autem obiectum formale eſt contrarium motiuo, & obiecto formali iuſtitiæ, quod eſt honeſtas reſtringendi propriam libertatem conformiter ad ius alterius: ergo datur iniuſtitia, quæ eſt vitium ſpeciale contrarium iuſtitiæ. Probatur minor. Nam poteſt quis facere iniuſta ex hoc motiuo ampliandi propriam libertatem contra ius alterius; ſed ex frequentatis actibus acquiritur habitus operandi ſimilia, & ex eodem motiuo: ergo acquiret habitum faciendi iniuſta ex motiuo ampliandi propriam libertatem contra ius alterius, adeoque acquiret habitum iniuſtitiæ, quæ erit vitium ſpeciale.

6. Dicendum ſecundo: datur etiam iniuſtitia, quæ eſt vitium ſpeciale contrarium iuſtitiæ legali. Probatur: nam habitus faciendi legaliter iniuſta, hoc eſt violandi leges ex obiecto formali contrario obiecto formali iuſtitiæ legalis, eſt vitium ſpeciale contrarium iuſtitiæ legali; ſed datur habitus violandi leges ex motiuo, & obiecto formali contrario obiecto formali iuſtitiæ legalis, quod eſt honeſtas reſtringendi propriam libertatem iuxta præſcriptum legis: ergo datur iniuſtitia, quæ eſt vitium ſpeciale contrarium iuſtitiæ legali.

7. Addo, quod ſi, vt colligitur ex Ariſtotele 6. Ethic. cap. 1. & ex Sancto Thoma quæſt 59. art. 1. in corpore, obiectum formale iuſtitiæ legalis eſt honeſtas reſtringendi propriam libertatem, & propria commoda, iuxta præſcriptum legis, ad promouendum bonum commune, datur iniuſtitia, quæ eſt vitium ſpeciale contrarium iuſtitiæ legali acceptæ in hoc ſenſu. Datur enim habitus ampliandi propriam libertatem, & propria commoda contra præſcriptum legum, ad promouendum bonum proprium, contempto bono communi.

8. Dicendum tertiò: habitus faciendi iniuſta, abſtrahendo ab hoc, quod fiant propter hoc, vel illud obiectum formale, non eſt vitium ſpeciale, ſed eſt ratio communis pluribus vitijs.

Probatur: nam ad vitium ſpeciale requiritur, vt moueatur à ſpeciali obiecto formali: ergo ſi non mouetur à ſpeciali obiecto formali, non eſt vitium ſpeciale, ſed eſt ratio quædam communis iniuſtitiæ, abſtrahens ab hoc, vt ſit ſpeciale vitium iniuſtitiæ, vel ſit iniuſtitia, quæ moueatur ab obiecto formali intemperantiæ, aut aliorum vitiorum.

9. Dicendum quartò: iniuſtitia tum legalis, tum particularis, ſunt vitia ſpecialia ex parte motiui, & obiecti formalis, ſed ſunt vitia generalia, & communia ex parte materiæ.

10. Probatur prima pars. Nam iniuſtitia legalis violat leges ex ſpeciali motiuo, & obiecto formali ampliandi propriam libertatem contra præſcriptum legum, quod obiectum formale à nullo alio vitio per ſe intenditur: Iniuſtitia particularis facit contra ſtrictum ius alterius ex ſpeciali motiuo ampliandi propriã libertatem contra iura alterius, quod obiectum formale à nullo alio vitio per ſe intenditur; ergo ex obiecto formali ſunt vitia ſpecialia.

11. Probatur iam ſecunda pars. Nam iniuſtitia legalis ex motiuo ampliandi propriam libertatem contra præſcriptum legum, poteſt tranſgredi leges omnium virtutum, temperantiæ, fortitudinis &c. ac poteſt peccare contra omnes virtutes: ſed vitium, quod ex proprio obiecto formali poteſt peccare contra omnes virtutes, eſt vitium generale ex parte materiæ, cum poſſit peccare in materia

teria

teria omnium virtutum, & vitiorum: ergo iniuſtitia legalis eſt vitium generale ex parte materiæ. Proportionaliter iniuſtitia particularis ex motiuo ampliandi propriam libertatem contra ius alterius, poteſt per adulteria peccare contra temperantiam, per homicidia contra manſuetudinem &c. & eſt vitium commune ex parte materiæ, licèt non ſit omninò generale.

12. Infertur primò, quod ſicut iniuſtitia, quæ eſt vitium ſpeciale, eſt habitus agendi iniuſta ex motiuo, & obiecto formali contrario obiecto formali iuſtitiæ, ſic intemperantia, quæ eſt vitium ſpeciale, eſt habitus peccandi contra temperantiam ex motiuo, & obiecto formali contrario obiecto formali temperantiæ: ſed obiectum formale temperantiæ eſt honeſtas ponendi medium in delectationibus guſtus, & tactus, huic autem obiecto formali contraria eſt iucunditas excedendi mediocritatem in delectationibus guſtus, & tactus: ergo intemperantia, quæ eſt vitium ſpeciale, eſt habitus tranſgrediendi mediocritatem præſcriptam à temperantia, propter iucunditatem excedendi in delectationibus guſtus, & tactus, puta in cibo, in potu &c. Idem dic proportionaliter de vitijs ſpecialibus, quæ opponuntur alijs virtutibus.

13. Infertur ſecundo, quod quia vitia denominantur potius ab obiecto formali, quam à materiali, ideo qui peccat in materia vnius vitij propter motiuum, & obiectum formale alterius vitij, potius denominatur à vitio, propter cuius obiectum formale peccat, quam à vitio, in cuius materia peccat, licèt ſimpliciter, & abſolutè denominetur ab vtroque. Ex. gr. qui furatur, vt habeat pecuniam, ex qua emat adulterium, eſt potius adulter, quam fur: qui adulteratur, vt furetur, potius eſt fur, quam adulter, licet verè vterque ſit ſimul fur, & adulter, quia malum ex vnius defectu.

14. Dices: ergo qui furatur, vt det eleemoſynam, eſt potius miſericors, quam iniuſtus, aut fur.

Reſpondeo, negando conſequentiam. Bonum enim ex integra cauſa, malum ex vnius defectu; ſed eſſe miſericordem ſpectat ad bonum, eſſe furem ſpectat ad malum; ergo qui furatur, vt det eleemoſynam, ex defectu denominatur malus, iniuſtus, ac fur: ex motiuo autem honeſto, ac bono, non denominatur miſericors. E conuerſo cum ex motiuo malo peccat etiam ratione materiæ, potius denominatur à motiuo, quam à materia.

15. Infertur tertio paucos, eoſque valdè ſceleſtos peccare ex Iniuſtitia ſpeciali. Ratio eſt, quia pauci faciunt iniuſta ex motiuo ampliandi propriam libertatem contra præſcriptum legum, & contra aliorum iura. Vt plurimum autem homines iniuſta agunt ex motiuo auaritiæ, intemperantiæ, ambitionis, iræ &c. vt dicetur etiam in reſponſ. ad 2. Ideo Sanctus Thomas 2. 2. quæſt. 59. art. 2. ad 2. dicit. *Ad ſecundum dicendum, quod non eſt facile cuiquam facere iniuſtum ex electione per aliquid per ſe placens, & non propter aliud, ſed hoc proprium eſt habentis habitum, vt ibidem* (hoc eſt 5. Ethic. cap. 4. 9. & 16.) *Philoſophus dicit.* Quia raro homines peccant ex iniuſtitia ſpeciali, exiſtimo, quod cum quis fecit iniuſta ex ſpeciali motiuo iniuſtitiæ, in confeſſione tenetur id explicare. Ratio eſt, quia circumſtantia motiui conſtituit peccatum in ſpecie vitij ſpecialis; & cum raro in peccatis iniuſtitiæ detur hæc malitia, non ſubintelligitur, niſi exprimatur.

16. Ad 1. concedo maiorem, & diſtinguo minorem: iniuſtitia in quantum abſtrahit à ſpeciali motiuo, eſt ratio communis omnibus, aut pluribus vitijs, concedo: in quantum facit iniuſta ex ſpeciali motiuo, eſt ratio communis, nego; & diſtinguo conſequens; ergo iniuſtitia, in quantum abſtrahit à ſpeciali motiuo, non eſt vitium ſpeciale, concedo: in quantum facit iniuſta ex ſpeciali motiuo, nego. Ex dictis concluſ. 3. iniuſtitia, in quantum eſt habitus faciendi iniuſta, abſtrahendo ab hoc, vel illo motiuo, non eſt vitium ſpeciale: at iniuſtitia, tum legalis, tum particularis, in quantum eſt habitus facienda iniuſta ex ſpeciali motiuo ampliandi libertatem propriam contra præſcriptum legis, vel contra ius ſtrictum alterius, eſt vitium ſpeciale, ac non eſt ratio communis vlli alteri vitio; ſiquidem nullum vitium, quod non ſit iniuſtitia legalis, violat leges ex motiuo ampliandi propriam libertatem contra præſcriptum legis, ac nullum vitium, quod non ſit iniuſtitia particularis, ac ſtricta, facit iniuſta ex motiuo ampliandi propriam libertatem contra ius alterius. Licet igitur omnia vitia, & peccata violent leges, ideoque ſint iniquitas, tamen non violant ex motiuo iniuſtitiæ legalis, ſed vnumquodque vitium violat legem ex proprio motiuo, & obiecto formali; & licèt intemperantia, dum committit adulteria, faciat actionem iniuſtam, non facit actionem iniuſtam ex motiuo iniuſtitiæ particularis, ſed ex motiuo intemperantiæ.

17. Ad 2. diſtinguo maiorem: nemo intendens ad malum, ſub ratione mali, operatur, concedo: nemo intendens ad malum ſub ratione boni operatur, nego maiorem: & diſtinguo minorem: violatio legis, & iuris eſt malum inhoneſtum habens admixtam rationem boni ampliatiui libertatis contra præſcriptum legis, concedo: non habens admixtam rationem boni, nego minorem: & nego conſequentiam. Nemo poteſt amare, & intendere malum ſub ratione mali, ſed cum malum eſt admixtum bono, poteſt amari, & intendi malum ſub ratione boni. Violatio legis, ac iuris eſt malum habens admixtam rationem boni ampliatiui libertatis contra legem,

gem, & contra ius alterius; ideò poteſt aliquis amare, & intendere violationem legis, non ſub ratione mali inhoneſti, ſed ſub ratione boni ampliatiui libertatis, acceptando malitiam inhoneſtatis; & violatio legis, & iuris alterius ſub ratione boni ampliatiui libertatis ſunt obiectum formale iniuſtitiæ legalis, & particularis, quæ ſunt vitia ſpecialia. Quia tamen hæc ratio boni ampliatiui libertatis habet paruam vim alliciendi ad amorem ſui, ideò rarò peccatur peccato iniuſtitiæ ſpecialis.

18. Ad 3. concedo maiorem, quod nimirùm qui committit furta, homicidia, adulteria &c. non intendens violationem iuris, non committit peccata iniuſtitiæ ſpecialis, ac dico, quod ſolùm committit peccata iniuſtitiæ, quæ eſt ratio communis, ac ſubalterna, vt dictum eſt concluſ. 3. ac nego minorem, in qua dicitur hoc eſſe abſurdum. Ad probationem minoris, diſtinguo antecedens: peccata, quæ non ſunt iniuſtitiæ ſpecialis, non ſunt ſpecialiter contra iuſtitiam priuatiuè, nego: non ſunt ſpecialiter contra iuſtitiam contrariè, concedo minorem; & nego conſequentiam. Dupliciter aliquod peccatum poteſt eſſe contra iuſtitiam, priuatiuè nimirùm, & contrariè. Peccata, quæ non ſunt iniuſtitiæ ſpecialis, non ſunt ſpecialiter contra iuſtitiam contrariè, quia non ſunt ex obiecto formali contrario obiecto formali iuſtitiæ, ſed ſunt contra iuſtitiam priuatiuè, vt explicatum eſt in reſolutione quæſtionis. Eſſet autem abſurdum, quod cum quis committit furta, adulteria, homicidia, non ex intentione ampliandi propriam libertatem contra ius alterius, non peccaret priuatiuè contra iuſtitiam, ſed non eſt abſurdum, quod non peccet contrariè contra iuſtitiam. Addo, quod quia raro peccatur contra iuſtitiam contrariè, frequentiſſimè peccatur contra iuſtitiam priuatiuè, cum dicitur aliquod peccatum eſſe ſpecialiter contra iuſtitiam, niſi aliud exprimatur, intelligitur, quod ſit contra iuſtitiam priuatiuè.

QVAESTIO CLXXXVI.

Vtrùm ſcienti, & conſentienti poſſit fieri iniuria?

S. Tho. quæſt. 59. art. 3.

1. Videtur poſſe: primò, quia vendens rem alteri maiori pretio, quam valeat, licet emptor ſponte conſentiat, tamen facit iniuriam emptori, & tenetur ad reſtitutionem; ergo ſcienti, & conſentienti fit iniuria.

2. Secundò vſurarius accipiens lucrum vltra mutuum à volente, & conſentiente, facit illi iniuriã, & tenetur ad reſtitutionem; ergo &c.

3. Tertiò ſimoniacus accipiens pretium pro re ſpirituali à ſciente, & conſentiente, facit iniuriam danti, & tenetur ad reſtitutionem; ergo &c.

4. Quartò qui dat pecuniam latroni mortem minanti, niſi det, dat volens, & conſentiens, & tamen in ipſa datione patitur iniuriam, ac latro tenetur ad reſtitutionem; ergo &c. Probatur antecedens: quæ enim fiunt ex metu etiam iniuſto, licet ſint inuoluntaria ſecundum quid, tamen ſunt ſimpliciter voluntaria, vt ex Ariſtotele, & Sancto Thoma, aliiſque communiter dictum eſt quæſt. 16. de actibus humanis.

5. Quintò vxor committens adulterium, marito volente, & conſentiente, facit iniuriam marito; maritus etiam committens adulterium, conſentiente vxore, facit iniuriam vxori; ergo &c.

6. Sextò iudex laicus iudicans ſacerdotem volentem, & conſentientem facit iniuriam ſacerdoti. Similiter qui percutit ſacerdotem volentem, & conſentientem, facit illi iniuriam, & ſi occidat, incidit in pœnam irregularitatis.

7. Septimò qui infamat alterum, etiam volentem, & conſentientem, facit illi iniuriam, præſertim ſi infamatus ſit perſona publica, & tenetur ad reſtitutionem famæ.

8. Octauò qui ſe ipſum occidit, facit iniuriam ſibi ipſi, & tanquam iniuſtus punitur à Republica pœna infamiæ, carentiæ ſepulturæ, confiſcationis bonorum: ſed interficit ſe ipſum volentem, & conſentientem; ergo &c.

9. Nonò qui occidit alterum volentem, & conſentientem, imò rogantem, vt occidatur, facit illi iniuriam; ergo &c.

10. Decimò qui damnum infert pupillo volenti, & conſentienti, facit illi iniuriam, & tenetur ad reſtitutionem: ergo.

11. Vndecimò demum Martyres paſſi ſunt iniuriam à tyrannis, licet volentes, & conſentientes paſſi fuerint cruciatus, & mortem ipſam; ergo &c.

12. Reſpondeo cum omnibus Philoſophis, Theologis, & Iuriſperitis, ſcienti, & conſentienti non poſſe fieri iniuriam, ac de ratione iniuriæ eſſe, vt fiat inuito. Docuit id Ariſtoteles 5. Ethic. cap. 9. vbi oſtendit neminem pati iniuriam ſponte, ac Sanctus Thomas 2. 2. quæſt. 59. art. 3. vbi probat, quod non poteſt aliquis pati iniuriam volens. Idem traditur in iure, tum ciuili, tum canonico: ſiquidem in 6. de regulis iuris, regula 27. ponitur *ſcienti, & conſentienti non fit iniuria, neque dolus*, & ff. ſub eodẽ de titulo de regulis iuris, regula 128. eſt: *Nemo videtur fraudare eos, qui ſciunt, & conſentiunt.*

13. Probatur primò ratione, quam affert Ariſtoteles loco citato. Iniuria enim definitur, *per quam ſponte fit contra ius alterius, præter ipſius voluntatem*: ſed implicat, vt quod fit, altero conſentiente, fiat præter eius voluntatem: ergo implicat, vt quod fit, altero conſentiente, ſit iniuria.

14. Probatur ſecundò: nam iniuria eſt læ-

ſio iuris; ſed cum ſit id, ad quod alter conſentit, non poteſt lædi ius illius: ergo non poteſt illi fieri iniuria. Probatur minor: nam non poteſt lædi ius, niſi faciendo oppoſitum illius, ad quod obligat ius: ſed quod fit, altero conſentiente, non poteſt eſſe oppoſitum illi, ad quod obligat ius; ergo &c. Probatur minor: nam ex dictis q. 156. & 157. ius eſt poteſtas per ſuam voluntatem obligandi alterum, adeoque ius obligat ad operandum conformiter, non autem difformiter voluntati habentis ius: ſed quod fit, altero conſentiente, eo ipſo fit conformiter, non autem difformiter voluntati habentis ius; ergo non eſt oppoſitum, ſed conforme ei, ad quod obligat ius, adeoque non eſt læſio iuris.

15. Confirmatur; nam cum fit id, ad quod ſuperior conſentit, non poteſt lædi ius ſuperioris per inobedientiam; ergo cum fit id, ad quod alter conſentit, non poteſt lædi ius illius per iniuriam. Probatur conſequentia: nam ideo cum fit id, ad quod ſuperior conſentit, non poteſt lædi ius iuriſdictionis, quia ius iuriſdictionis eſt poteſtas obligandi ad operandum conformiter, & non difformiter voluntati ſuperioris: ſed etiam ius proprietatis eſt poteſtas obligandi ad operandum conformiter, non autem difformiter voluntati habentis tale ius proprietatis; ergo &c.

16. Probatur tertio ratione, quam affert Sanctus Thomas 2. 2. quæſt. 59. artic. 3. Nam ſicut iniuria debet eſſe propria actio humana facientis iniuriam, ſic debet eſſe propria paſſio humana patientis iniuriam: ſed non poteſt eſſe propria paſſio conſentientis: ergo conſentienti non poteſt fieri iniuria. Probatur minor: nam in phyſicis actio procedit ab intrinſeco iuxta inclinationem naturæ: paſſio autem procedit ab extrinſeco, & non iuxta inclinationem naturæ; ex. gr. frigefactio, qua aqua calefacta reducit ſe ipſam ad ſuam frigiditatem, propriè non eſt paſſio, ſed actio, quia procedit ab intrinſeca natura aquæ, & iuxta eius inclinationem: e conuerſo calefactio, qua aqua calefit ab igne, non eſt actio, ſed paſſio aquæ, quia procedit ab extrinſeco, & non ab ipſa natura aquæ: & quia repugnat, vt idem reſpectu eiuſdem procedat ab intrinſeco iuxta inclinationem naturæ, & ſimul procedat ab extrinſeco, & non iuxta inclinationem naturæ, ideo repugnat, vt idem reſpectu eiuſdem ſit ſimul actio, & paſſio, vt docet Ariſtoteles 8. phyſic. text. 40. ergo proportionaliter in moralibus actio, & paſſio humana differunt per hoc, quod actio humana procedit ab intrinſeco, & per voluntatem, ideoque homo illud per ſe, & propriè agit, quod per voluntatem agit: paſſio autem humana procedit ab extrinſeco, & præter voluntatem, ideoque illud ſolùm homo propriè patitur, quod præter voluntatem patitur: ſed quod fit, homine conſentiente, non fit præter voluntatem conſentientis: ergo non poteſt eſſe propria paſſio humana; ergo non poteſt eſſe iniuria, ad quam requiritur, vt ſit propria actio facientis iniuriam, adeoque ſit voluntaria facienti, & ſit propria paſſio patientis iniuriam, ac proindè præter voluntatem patientis.

Poſito, quod iniuria non poſſit fieri conſentienti, ſed debeat fieri inuito, quæritur, qua voluntate qui patitur iniuriam debeat eſſe inuitus, & quis conſenſus auferat rationem iniuriæ?

17. Dicendum primò: ad iniuriam non requiritur, vt qui illam patitur, ſit inuitus voluntate beneplaciti, qua nolit iniuriam pati, ſed requiritur, & ſufficit, vt ſit inuitus voluntate ſigni, qua nolit relaxare obligationem, qua faciens iniuriam obligatur ad illam non faciendam.

18. Vt concluſionem probem. Suppono primo ex Sancto Thoma 1. par. quæſt. 29. art. 11. dupliciter nos poſſe aliquid velle, vel nolle: primò voluntate beneplaciti, qua velimus aut nolimus ipſam rem: ſecundò voluntate ſigni, qua velimus ponere aliqua, quæ regulariter in hominibus ſignificant illos velle, aut nolle rem ipſam. Et quia regulariter homines, cum obligant ad aliquid faciendum, ſignum eſt, quod volunt illud fieri; cum obligant ad aliquid non faciendum, ſignum eſt, quod nolunt illud fieri; cum aliquid conſulunt, ſignum eſt, quod volunt illud fieri; cum diſſuadent, ſignum eſt, quod nolunt illud fieri &c. ideo cum volumus obligare ad aliquid faciendum, vel volumus illud conſulere, dicimus velle illud voluntate ſigni: cum volumus obligare ad aliquid non faciendum, vel volumus illud diſſuadere, dicimus illud nolle voluntate ſigni.

19. Suppono ſecundo voluntatem efficacem ſigni, tùm in Deo, tum in nobis ſeparari poſſe à voluntate efficaci beneplaciti. Probatur: de facto enim Deus voluntate ſigni efficaciter vult neminem peccare, & neminem damnari; ſiquidem efficaciter vult obligare omnes ad non peccandum, & non ad incurrendam æternam damnationem, & tamen non vult efficaciter voluntate beneplaciti neminem peccare, ac damnari, cum velit permittere multorum peccata, & damnationem. Rurſus poteſt aliquis voluntate beneplaciti deſiderare, ac velle, vt inimicus furetur ſibi aliquam rem, vt habeat occaſionem accuſandi, & vexandi inimicum, & ſimul poteſt velle obligare inimicum ad ſibi non furandam illam rem, adeoque nolle voluntate ſigni tale furtum. Poteſt ſuperior velle obligare ſubditum ad aliquid faciendum, ac ſimul deſiderare, & velle voluntate beneplaciti, vt illud non faciat, ſed tranſgrediatur præceptum, vt habeat occaſionem puniendi ipſum.

20. His poſitis, probatur concluſio. Nam Chriſtus, & multi Martyres de facto paſſi ſunt contumelias, cruciatus, & mortem ipſam, voluntate beneplaciti volentes, ac deſiderantes illa pati, & tamen quia voluerunt per-

ſecutores obligare ad hæc non facienda, adeoque voluntate ſigni fuerunt inuiti, ac noluerunt hæc pati, paſſi ſunt iniurias; ergo ad iniuriam ſufficit, vt patiens ſit inuitus voluntate ſigni, non requiritur, vt ſit inuitus voluntate beneplaciti. Ex proportionali ratione qui voluntate ſigni non vult aliquem accipere rem ſuam, licet voluntate beneplaciti velit, ac deſideret, vt illam accipiat, patitur iniuriam furti.

21. Infertur, quod dum dicitur conſentienti non poſſe fieri iniuriam, intelligitur de conſentiente voluntate ſigni, qua velit relaxare obligationem ad aliquid non faciendum; ſi enim conſentiat ſola voluntate beneplaciti, qua velit, ac deſideret rem fieri, poteſt ſic conſentienti fieri iniuria. Confirmatur: nam in eo ſenſu conſentienti non poteſt fieri iniuria, in quo à faciente id, ad quod ſuperior conſentiat, non poteſt committi inobedientia; ſed vt non committatur inobedientia requiritur, vt ſuperior conſentiat voluntate ſigni, qua velit relaxare obligationem ad aliquid non faciendum, ac non ſufficit, vt conſentiat voluntate beneplaciti, qua velit, ac deſideret fieri actionem, vt patet exemplo ſuperioris, qui velit obligare ad aliquid faciendum, ac ſimul velit, ac deſideret tranſgreſſionem præcepti; ergo &c.

22. Dicendum ſecundò; ad hoc, vt conſenſus auferat rationem iniuriæ, debet eſſe validus: conſenſus autem inualidus non aufert rationem iniuriæ.

Probatur: nam qui damnum infert pupillo volenti, & conſentienti, facit illi iniuriam, non ex alia ratione, niſi quia conſenſus pupilli iure ciuili eſt inualidus; ergo conſenſus iure ciuili, & humano inualidus non ſufficit ad auferendam rationem iniuriæ; ergo multò minus ſufficit conſenſus inualidus iure naturæ, vel iure poſitiuo diuino, vt explicabitur in ſolutione obiectionum. Ratio eſt, quia ius ciuile, ac multò magis ius naturale, ac diuinum poteſt reddere conſenſum inualidum in ordine ad aliquem effectum moralem; ergo conſenſus inualidus in ordine ad illum effectum ita ſe habet, ac ſi non eſſet; ergo ſi ius ciuile, vel ius naturale, aut diuinum poſitiuum reddat inualidum conſenſum, quo quis conſentit alicui actioni, talis conſenſus in ordine ad auferendam iniuriam ab illa actione, ita ſe habebit, ac ſi non eſſet, ac proindè non auferet ab illa actione rationem iniuriæ.

23. Hinc ſequitur regulam illam *volenti, & conſentienti non poteſt fieri iniuria*, intelligendam eſſe de validè conſentiente, ſiquidem inualidè conſentienti poteſt fieri iniuria.

24. Dices primò: de ratione iniuriæ eſt, vt fiat inuito; ſed qui conſentit etiam inualidè non eſt inuitus: ergo conſentienti etiam inualidè non poteſt fieri iniuria.

Reſpondeo, diſtinguo maiorem: de ratione iniuriæ eſt, vt fiat inuito, vel explicitè, vel implicitè, & interpretatiuè, concedo: vt fiat inuito explicitè, nego: diſtinguo eodem pacto minorem; & nego conſequentiam. De ratione iniuriæ eſt, vt fiat inuito, vel explicitè, vel implicitè, & interpretatiuè. Cum pupillus conſentit damno, quod illi infertur, non eſt inuitus explicitè, ſed tamen eſt inuitus implicitè. Ratio eſt, quia habet voluntatem vniuerſalem, qua vult ſuum bonum, & non vult ſuum malum; per hanc autem voluntatem implicitè eſt inuitus, ne ſibi damnum inferatur. Ius ergo interpretatur pupillum per illam voluntatem vniuerſalem eſſe inuitum, ne ſibi damnum inferatur, ac reddens illam validam, reddit inualidam voluntatem explicitam, qua conſentit damno illato: ergo qui damnum infert pupillo inualidè cõſentienti, damnũ infert inuito implicitè, & interpretatiuè, adeoque facit illi iniuriã.

25. Dices ſecundò; ex Ariſtotele, iniuria definitur, *quæ ſponte fit contra ius alterius, præter eius voluntatem*; ſed quod fit, altero conſentiente etiam inualidè, non fit præter eius voluntatem; ergo &c.

Reſpondeo definitionem illam eſſe ita intelligendam, vt iniuria ſit, quod fit contra ius alterius præter ipſius voluntatem validã; ſed quod fit contra ius alterius, illo inualidè conſentiente, fit præter illius voluntatem validam, immò contra voluntatem implicitam ipſius, quam ius interpretatur, & reddit validam; ergo &c. Proportionaliter dum ius obligat ad operandum iuxta voluntatem habentis ius, obligat ad operandum iuxta voluntatem, & non contra voluntatem validam; ergo cum ius dat valorem voluntati implicitæ, & aufert valorem à voluntate explicita, obligat ad operandum iuxta voluntatem implicitam, & ad non operandum contra voluntatem implicitam; adeoque qui operatur contra voluntatem implicitam, & interpretatiuam, licet operetur iuxta explicitam, tamen operatur contra id, ad quod obligat ius, & facit iniuriam.

26. Dices tertiò: nemo poteſt eſſe inobediens contra ſuperiorem, ſi ſuperior conſentiat, quomodolibet conſentiat; ergo nemo poteſt facere iniuriam conſentienti, quomodolibet conſentiat.

Reſpondeo, nego antecedens, & retorqueo argumentum. Poteſt aliquis eſſe inobediens contra ſuperiorem inualidè conſentientem; ergo poteſt facere iniuriam inualidè conſentienti. Probatur antecedens. Poſtquam Epiſcopus ex. gr. tulit aliquam legem, poteſt ſummus Pontifex auferre Epiſcopo facultatem abrogandi talem legem, in eaque diſpenſandi, ac dandi quomodocumque licentiam operandi contra legem. In hoc caſu ſi Epiſcopus conſentiat, & det alicui licentiam operandi contra ſuam legem, quia talis conſenſus erit nullus, faciens contra legem Epiſcopi, conſentiente Epiſcopo, erit inobediens Epiſcopo: ergo.

27. Dices quarto: ad iniuriam requiritur, vt ſit propria paſſio; ſed non poteſt eſſe propria paſſio conſentientis, quomodocumque conſentiat; ergo &c.

Reſpondeo, negando minorem, Qui enim conſentit inualidè, moraliter ita ſe habet, ac ſi non conſentiat; ſed qui ita ſe habet moraliter, ac ſi non conſentiat, propriè patitur: ergo &c.

28. Dicendum tertio; licet conſenſus inualidus non auferat rationem genericam iniuriæ, tamen aufert aliquam rationem ſpecialem iniuriæ.

Probatur prima pars. Nam ratio generica iniuriæ conſiſtit in hoc, vt per illam fiat contra ius alterius, præter ipſius voluntatem validam: ſed conſenſus inualidus non facit, vt non fiat contra ius alterius, præter ipſius voluntatem validam: ergo &c. Probatur ſecunda pars; nam quod fit contra ius alterius, præter omnem eius voluntatem, non ſolùm validam, ſed etiam inualidam, propter hoc ipſum, quod fit præter omnem voluntatem etiam inualidam, eſt grauior iniuria; ſed conſenſus inualidus facit, ne actio ſit præter omnem alterius voluntatem etiam inualidam; ergo conſenſus inualidus aufert aliquam rationem ſpecialem grauioris iniuriæ.

29. Poteſt quæri, vtrum iniuria, ex eo, quod ſit præter omnem voluntatem patientis etiam inualidam, non ſolùm ſit grauior, ſed etiam ſpecie differat ab iniuria, quæ licet fiat præter alterius voluntatem validam, tamen non fit præter inualidam.

Reſpondeo affirmatiuè. Ratio eſt, quia ſicut rapina, qua res aliena aufertur Domino per vim, non ſolum eſt iniuria grauior furto, qua res aliena aufertur domino ſine vi, ſed etiam eſt iniuria ſpecie differens ab iniuria furti: ſic iniuria, qua fit contra ius alterius, præter omnem eius voluntatem etiam inualidam, non ſolum eſt grauior iniuria, quam quæ fit ſolùm præter voluntatem validam, ſed etiam eſt iniuria ſpecie differens.

30. Dicendum quarto: ad hoc, vt conſenſus auferat ab actione rationem iniuriæ, non ſufficit, vt detur, ſed etiam requiritur, vt actio fiat dependenter à conſenſu.

Probatur. Nam ſi Paulus dominus pallij conſentiat, vt Petrus vtatur tali pallio, Petrus autem vtatur pallio Pauli independenter à conſenſu Pauli, facit iniuriam ipſi Paulo. Ratio eſt, quia dominus habet ius, ne quis vtatur re ſua, independenter à conſenſu ipſius domini. Confirmatur: nam licet Paulus dominus pallij conſentiat, vt Petrus tali pallio vtatur, non conſentit, neque poteſt validè conſentire, vt eo vtatur, independenter à conſenſu domini; ſiquidem vſus rei alienæ independens à conſenſu domini, eſt eſſentialiter iniuſtus.

31. Ad 1. 2. & 3. Conſenſus, quo quis conſentit dare pro re empta pretium maius, quam valeat, vſuras pro mutuo, & pecuniam, vel aliam rem materialem pro re ſpirituali, eſt iure naturæ nullus, & inualidus; ergo non eſt mirum, quod qui vendunt rem maiori pretio, quam valeat, qui accipiunt vſuras pro mutuo, & qui accipiunt pretium pro re ſpirituali, licèt alter ſpontè conſentiat, faciant illi iniuriam, & teneantur ad reſtitutionem. Quod conſenſus, quo qui emit rem, vult dare pretium maius, quam valeat, ſit iure naturæ nullus, & inualidus, probatur. Nam conſenſus, quo aliquis conſentit alicui chymerico, & impoſſibili, eſt iure naturæ nullus; ſed conſenſus, quo emptor vult dare in pretium rei id, quod non poteſt eſſe pretium talis rei, eſt conſenſus ad aliquid chymericum, & impoſſibile; ergo &c. Probatur minor: de eſſentia enim pretij eſt, vt ſit æquale rei, & vt non excedat valorem moralem rei; ergo qui conſentit dare in pretium rei quod excedit valorem moralem rei, conſentit dare in pretium rei quod non poteſt eſſe pretium rei, adeoque conſentit ad aliquid chymericum, & impoſſibile, ac proindè talis conſenſus iure naturæ eſt nullus, & inualidus. Si verò dans pro re empta pretium excedens valorem rei, exceſſum illum vellet gratis donare, & non dare in pretium, aut vellet dare in pretium, ſi poſſet eſſe pretium, ſi autem non poſſet eſſe pretium, vellet gratis donare, tunc non pateretur iniuriam, nec vendens rem faceret iniuriam, ac proindè non teneretur ad reſtitutionem. Sed quia regulariter ementes aliquid, totam pecuniam, quam dant, volunt dare in pretium, & nihil volunt donare, ideò ſi emant maiori pretio, quam res valeat, licet conſentiant, conſentiunt inualidè, ideoque patiuntur iniuriam, & habent ius ad hoc, vt illis reſtituatur exceſſus pretij. Similiter qui accepit ab vſurario mutuos centum nummos, & conſentit illi reddere centum, ac decem conſentit reddere vt debitum ex mutuo id, quod non poteſt eſſe debitum ex mutuo, idcoque conſentit ad aliquid impoſſibile, & ſic conſentit inualidè. Probatur hoc. Nam ex mutuo non poteſt deberi, niſi æquale, puta pro centum nummis non poſſunt deberi niſi centum nummi; ergo qui conſentit dare centum, & decem vt debitos ex mutuo, conſentit dare debitum, quod non poteſt eſſe debitum, adeoque conſentit alicui impoſſibili, & conſentit inualidè. Si verò pro mutuo centum det centum, & decem, & illa decem ſupra centum velit gratis donare, non patitur iniuriam, nec accipiens centum, & decem tenetur ad reſtitutionem. Demum pecunia, & vniuerſim res materialis non poteſt eſſe pretium rei ſpiritualis, vt dicitur in tractatu de ſimonia: ergo qui conſentit dare pecuniam in pretium rei ſpiritualis, conſentit inualidè, & patitur iniuriam, & accipiens pecuniam pro re ſpirituali, iniuſtè accipit, & facit iniuriam, ac tenetur ad reſtitutionem pretij. Si verò qui accipit rem ſpiritualem velit gratis, & titulo gratitudinis dare pecu-

niam,

niam, validè dat, ſaltem ſtando in iure naturæ, nec accipit iniuriam. Sed qnia ad hoc, vt aliquid detur titulo gratitudinis, & gratuitæ donationis, requiritur, vt detur gratis, & non ex pacto, ideo accipiens pecuniam mutuam, ſi explicitè, vel implicitè paciſcatur donare aliquid vltra mutunm, titulo gratitudinis, paciſcitur aliquid impoſſibile; ſiquidem eſt impoſſibile, vt id, quod donatur ex pacto, donetur gratis, adeoque paciſcitur inualidè, & ſi deinde dat ex pacto patitur iniuriam. Proportionaliter qui explicitè, vel implicitè paciſcitur ſe daturum aliquid titulo gratitudinis pro re ſpirituali, paciſcitur inualidè, & ſi deindè det, vt impleat pactum, inualidè dat, & ſtando præciſè in iure naturæ, habet ius ad hoc, vt illi reſtituatur,

32. Ad 4. qui dat pecuniam latroni mortem minanti, licet det conſenſu voluntario ſimpliciter, & inuoluntario ſolùm ſecundum quid, tamen dat conſenſu, qui iure naturæ eſt nullus, & inualidus; ergo non eſt mirum, quod patiatur iniuriam, & quod latro teneatur ad reſtitutionem. Probatur antecedens. Nam eſt de iure naturæ, vt nemo per iniuriam acquirat ius ad id, quod per iniuriam extorquet, ideoque clamant iura, quod violentia, & dolus nemini patrocinantur: ſed latro per iniuriam extorquet à viatore pecuniam: ergo non debet acquirere ius ad pecuniam; ſed ſi conſenſus, quo viator dat pecuniam latroni, eſſet validus in ordine ad effectum dandi latroni ius ad pecuniam, latro ex iniuria viatori illata acquireret ius ad pecuniam, quam per iniuriam extorquet: ergo conſenſus, quo viator dat pecuniam latroni, debet eſſe inualidus. Conſenſus ergo viatoris eſt inualidus, non quia non ſit ſimpliciter voluntarius, neque quia eſt ex metu cadente in conſtantem virum, ſed quia eſt extortus per iniuriam.

33. Ad 5. Maritus non poteſt validè conſentire adulterio vxoris, neque vxor poteſt validè conſentire adulterio mariti: ergo non eſt mirum, quod vxor committens adulterium, marito conſentiente, faciat illi iniuriam, & qnod maritns committens adulterium, conſentiente vxore, faciat iniuriam vxori. Antecedens probatur. Nam maritus conſentiens adulterio vxoris, vel vult renunciare iuri, quod habet ad hoc, vt vxor non det corpus ſuum alteri; vel vult dare vxori ius ad dandum corpus ſuum alteri; vel vult dare alteri ius ad vtendum corpore vxoris; vel vult dare vxori licentiam ſine iure dandi corpus ſuum alteri; vel vult impedire illam obligationem iuſtitiæ, qua præciſè vxor in fauorem viri tenetur non dare corpus ſuum alteri; nullo ex his modis poteſt validè conſentire: ergo &c. Probatur minor. Primo enim maritus, ſicut non poteſt validè renunciare iuri, quod habet ad hoc, vt vxor, viuente ipſo, non ducat alium virum, ſic non poteſt renunciare iuri, quod habet, ne vxor det corpus ſuum alteri; eodemque argumento probantur aliæ tres partes. Quinta pars probatur. Maritus enim non poteſt validè relaxare, & impedire illam obligationem iuſtitiæ, qua præciſè vxor obligatur in fauorem viri. Ratio eſt, quia cum hæc obligatio detur in fauorem viri, eatenus poſſet à viro validè renunciari, ac relaxari, quatenus eſſet fauorabile viro, vt poſſet illam relaxare: ſed eſt viro fauorabile hoc ipſum, vt non poſſit hanc obligationem relaxare, præſertim cum ipſa relaxatio talis obligationis appareat turpis ipſi viro: ergo &c. Cum igitur neque maritus poſſit validè conſentire adulterio vxoris, nec vxor adulterio viri, non eſt mirùm, quod coniuges, licet committant adulterium ex conſenſu alterius coniugis, tamen faciant illis iniuriam, ac proindè peccent grauiter, non ſolum contra temperantiam, ſed etiam contra iuſtitiam.

34. Ad 6. Iudex laicus iudicans clericum volentem, & conſentientem, facit iniuriam, tum ſtatui clericali, tùm ipſi clerico. *Facit* iniuriam ſtatui clericali, ſeu communitati clericorum, quia ſtatus clericalis, ſeu communitas clericorum habet ius ad hoc, vt nullus clericus iudicetur à iudice laico, etiamſi clericus ipſe conſentiat: ergo iudex laicus iudicans clericum etiam conſentientem facit contra ius ſtatus clericalis, non conſentiente communitate clericorum. *Facit* ininriam ipſi clerico, quia clericus non poteſt validè conſentire, vt iudicetur à laico, ſiquidem Eccleſia reddit talem conſenſum inua*lidum*, & nullum. Si verò hoc negetur, dicendum conſequenter iudicem laicum, ſi iudicet clericum volentem, & conſentientem, non facere ininriam ipſi clerico, ſed ſtatui clericali, ſeu communitati clericorum. Ex proportionali ratione qui percutit clericum volentem, & conſentientem, facit iniuriam tùm ſtatui clericali, qui nullo pacto conſentit, tum ipſi clerico, qui conſentit inualidè.

35. Ad 7. Qui infamat alterum volentem, & conſentientem, ſi validè conſentiat, non facit illi iniuriam, ſi conſentiat inualidè facit illi iniuriam. Probabile autem eſt, quod in aliquibus caſibus poſſit quis validè conſentire ſuæ infamationi, in alijs non poſſit. Quando verò poſſit, vel non poſſit, ſpectat ad tractatum de iniurijs contra famam. Addo, quod etiam in caſu, in quo infamans proximum volentem, & conſentientem, non peccaret contra iuſtitiam, poſſet grauiter peccare contra charitatem.

36. Ad 8. Reſpondet Ariſtoteles 5. Ethic. cap. 11. & ex Ariſtotele Sanctus Thomas 2.2. quæſt. 59. art. 3. ad 2. eum, qui occidit ſe ipſum, non facere iniuriam ſibi ipſi, ſiquidem iuſtitia, & iniuſtitia ſunt ad alterum, non ad ſe ipſum, ſed facere iniuriam ciuitati, quæ habet ius, ne occidatur ſuus ciuis, ipſa iniuria, ideoque ciuitas interfectorem ſui ipſius punit vt iniuſtum priuatione ſepulturæ &c.

Addit

Addit Sanctus Thòmas loco citato creaturam rationalem eſſe aliquid Dei, adeoque Deum habere ius, ne creatura rationalis occidatur, Deo inuito; ergo cum Deus iure dominij obliget hominem ad non occidendũ ſe ipſum, qui occidit ſe ipſum, Deo inuito, facit iniuriam Deo.

37. Ad 9. Homo ita habet ius, ne occidatur, vt non poſſit validè conſentire occiſioni ſui; ſiquidem ad fauorem ipſius hominis ſpectat, vt non poſſit validè conſentire tali occiſioni: ergo non eſt mirum, quod occidens hominem volentem, & conſentientem, facit illi iniuriam. Addo, quod ſi poteſt homo validè conſentire occiſioni ſui, qui occidit hominem volentem, & conſentientem, iniuriam facit, non ipſi, ſed ciuitati, ac Deo, iuxta dicta in reſp. ad 8.

38. Ad to. Dictum eſt in ſecunda concluſione, quod pupillus iure ciuili, & humano non poteſt validè conſentire ſuo damno: ergo non eſt mirum, quod cum inualidè conſentiat, fiat illi iniuria.

39. Ad 1 r. martyres conſenſerunt contumelijs, cruciatibus, & ipſi morti ſola voluntate beneplaciti, non autem voluntate ſigni, vt dictum eſt numer. 20; ſed ad auferendam rationem iniuriæ requiritur, vt patiens conſentiat voluntate ſigni, vt dictum eſt ibidem: ergo martyres paſſi ſunt iniuriam. Addo probabile eſſe, quod voluntate ſigni non potuerint validè conſentire: ergo iuxta hanc opinionem, etiamſi conſenſiſſent voluntate ſigni, qua voluiſſent cedere iuri ſuo, conſenſiſſent inualidè, ac proindè paſſi fuiſſent iniuriam.

QVÆSTIO CLXXXVII.

Vtrum peccatum iniuſtitiæ ex toto genere, vel ex genere ſit mortale?

S. Thom. qu. 59. art. 4.

1. Videtur peccatum iniuſtitiæ non eſſe mortale ex genere. Peccatum enim, quod ex ſuo genere abſtrahit ab hoc, vt ſit mortale, vel veniale, & poteſt contrahi per vtramque differentiam, ex ſuo genere non eſt mortale, eo pacto, quo quia animal ex ſuo genere abſtrahit ab hoc, quod ſit rationale, vel irrationale, ex ſuo genere non eſt rationale; ſed peccatum iniuſtitiæ abſtrahit ab hoc, quod ſit mortale, vel veniale, & poteſt contrahi per vtramlibet differentiam: ergo &c.

2. Secundo ſi ideò peccatum iniuſtitiæ dicitur eſſe mortale ex genere; quia cum materia eſt grauis, eſt mortale, poſſet etiam dici veniale ex genere, quia cum materia eſt leuis, eſt peccatum veniale: ergo non eſſet ratio, cur diceretur ex genere eſſe potius mortale, quam veniale.

3. Reſpondeo quædam peccata eſſe mortalia ex toto genere, quædam ſolùm ex genere, quædam ex genere eſſe ſolum venialia. Peccata mortalia ex toto genere ſunt, quæ cum fiunt cum ſufficienti deliberatione, ſemper ſunt mortalia, nec euadunt venialia propter leuitatem materiæ, vt periurium, homicidium, adulterium, fornicatio &c. Peccata mortalia ſolum ex genere ſunt, quæ cum fiunt cum ſufficienti deliberatione, ſunt mortalia, ſed propter leuitatem materiæ poſſunt eſſe venialia: vt furtum, quod propter paruitatem rei ſublatæ poteſt eſſe peccatum ſolum veniale. Peccata ex genere ſolùm venialia ſunt, quæ ſemper ſunt venialia, niſi propter aliquam circumſtantiam extrinſecam acquirant malitiam mortalem, vt verbum otioſum, riſus ſuperfluus &c. Verbum enim otioſum, & riſus ſuperfluus ſemper ſunt peccata ſolùm venialia, ac tantùm propter circumſtantias extrinſecas poſſunt eſſe peccata mortàlia, puta propter circumſtantiam finis, vt ſi quis dicat verba otioſa propter finem mortaliter malum, ex. gr. ad committendum homicidium.

4. His poſitis, dicendum: iniuſtitia eſt peccatum mortale ex genere, non autem ex toto genere, ac proindè non ſolùm propter imperfectam deliberationem; ſed etiam propter leuitatem materiæ poteſt eſſe peccatum ſolùm veniale.

5. Probatur prima pars. Peccatum enim, quod eſt contra charitatem erga Deum, proximum, vel nos ipſos, adeoque exigit grauiter prohiberi, niſi cum leuitas materiæ exigit leuem prohibitionem, eſt mortale ſaltem ex genere, cum opponatur charitati, quæ vita eſt animæ; ſed peccatum iniuſtitiæ, cum conſiſtat in hoc, quod fiat contra ius alterius, ipſo inuito, eſt contra charitatem, & dat rationabile ius abrumpendi amicitiam, ideoque exigit grauiter prohiberi, niſi cum leuitas materiæ exigit prohibitionem ſolum leuem: ergo &c.

6. Probatur ſecunda pars, quod nimirùm iniuſtitia ſit peccatum mortale ſolum ex genere, non autem ex toto genere. Peccatum enim, quod cum materia eſt leuis, ipſa charitas exigit, vt cenſeatur dignum venia, & vt non abrumpatur amicitia, non eſt mortale ex toto genere; ſed ipſa charitas exigit, vt cum fit contra ius alterius in materia leui, & parui momenti, puta accipiendo pomum alienum, inuito domino, cenſeatur peccatum dignum venia: ergo non eſt peccatum mortale ex toto genere. Probatur minor. Sunt enim adeò frequentes occaſiones faciendi contra ius alterius in rebus leuibus, adeoque faciendi leues iniurias, vt ſi leues iniuriæ exiſtimarentur indignæ venia, & propter illas poſſet rationabiliter abrumpi amicitia, non poſſet moraliter conſeruari inter homines amicitia, & mutua charitas: ergo ipſa charitas, quæ exigit poſſe conſeruari, exigit, vt

cum

cum ſit contra ius alterius in rebus leuibus, tales iniuriæ cenſeantur leues, ac dignæ venia, ac non dent rationabile ius abrumpendi amicitiam.

7. Poteſt quæri, cur aliqua peccata ſint mortalia ſolùm ex genere, ita vt propter leuitatem materiæ poſſint euadere venialia, alia ſint mortalia ex toto genere, ita vt propter nullam leuitatem materiæ poſſint euadere venialia?

Reſpondeo tradi poſſe hanc regulam. Peccata, quæ ex ſua ratione non abſtrahunt ab hoc, quod materia ſit grauis, vel leuis, ſed determinatè includunt materiam proximam grauem phyſicè, vel moraliter, ſunt mortalia ex toto genere, & cum fiunt ex ſufficienti deliberatione, per nullam leuitatem materiæ poſſunt euadere venialia. Peccata verò, quæ ex ſua ratione abſtrahunt ab hoc, quod materia proxima ſit grauis, vel leuis phyſicè, vel moraliter, etiam cum fiunt ex perfecta deliberatione, propter leuitatem materiæ poſſunt euadere venialia.

8. Probatur, & explicatur inductione. Peccatum homicidij ex ſua ratione dicit, quod ſit occiſio hominis ſine iure; ſed occiſio hominis ſine iure eſt materia grauiſſima, & grauiter contra charitatem, cum afferat occiſo nocumentum grauiſſimum: ergo homicidium eſt peccatum mortale ex toto genere, ac proindè propter nullam leuitatem materiæ poteſt euadere veniale. Ex proportionali ratione adulterium, fornicatio &c. determinatè includunt materiam grauem, & quæ affert graue nocumentum proli, ac proindè ſunt peccata mortalia ex toto genere. Periurium ex ſua ratione eſt inuocatio Dei in teſtẽ falſi: ergo materia proxima periurij, quæ nimirum prohibetur immediatè præcepto non peierandi, eſt inuocatio Dei in teſtem falſi; ſed inuocatio Dei in teſtem falſi eſt materia grauiſſima, & grauiter contra diuinam veritatem, & contra reuerentiam, & charitatem Deo debitam: ergo periurium non abſtrahit à materia proxima graui, vel leui, ſed determinatè includit materiam proximã grauem, licet abſtrahat à materia remota graui, vel leui; ſiquidem poteſt eſſe inuocatio Dei in teſtem falſi circa rem leuem, ac parui momenti, vel circa rem grauem, & magni momenti: ergo periurium eſt peccatum mortale ex toto genere, ac per nullam leuitatem materiæ poteſt euadere veniale.

9. E conuerſo furtum ex ſua ratione abſtrahit ab hoc, vt materia proxima ſit grauis, vel leuis. Materia enim proxima, hoc eſt immediatè prohibita præcepto non furandi, eſt acceptio alieni, inuito domino; ſed acceptio alicuius minimi, inuito domino, eſt res leuis, & venia digna, & non dans rationabile ius abrumpendi amicitiam, & charitatem: ergo furtum eſt peccatum mortale ſolùm ex genere, non autem ex toto genere. Mendacium eſt dicere id, quod cenſetur falſum, & ex ſua ratione abſtrahit ab hoc, quod ſit dicere falſum in re magni momenti, & circa quam multum refert cognoſcere, quo pacto ſe habeat, vel circa rem contingentem, & parui momenti, & circa quam parum referat cognoſcere, quo pacto ſe habeat: ſed dicere falſum in re parui momenti eſt aliquid leue, & proximo inferens paruum nocumentum: dicere falſum in re magni momenti eſt materia grauis, & afferens proximo nocumentum graue: ergo mendacium ex ſua ratione abſtrahit à materia graui, vel leui, adeoque non eſt peccatum mortale ex toto genere. Hinc Sanctus Thomas 2. 2. quæſt. 110. art. 4. infert, quod ſi quis dicat ſcienter falſum in ijs, quæ ſpectant ad perfectionem ſcientiæ, vel informationem morum, peccat mortaliter, cum inferat proximo nocumentum graue. Caietanus autem in commentario aſſerit doctorem peccare mortaliter, ſi dicat falſa in ſcibilibus, cum aduertit illa eſſe falſa, & tamen dicit aſſertiuè. Ex dictis concluditur iniuſtitiam non eſſe peccatum mortale ex toto genere, ſed ſolum ex genere: ſiquidem facere contra ius alterius, abſtrahit ab hoc, vt ſit aliquid leue, vel graue, & contra charitatem, ac dans rationabile motiuum abrumpendi amicitiam.

10. Addo, quod aliquando materia proximè prohibita per aliquod præceptum, licet poſſit eſſe phyſicè leuis, tamen moraliter ſemper eſt grauis, & tunc peccatum contra tale præceptum ſemper eſt mortale ex toto genere, & ſi fiat cum ſufficienti deliberatione, propter nullam phyſicam leuitatem materiæ poteſt euadere veniale. Porrò materia phyſicè leuis tunc dicitur eſſe moraliter grauis, cum per ſe ordinatur ad materiam grauem, & ad actum prohibitum grauiter. Ratio eſt, quia eſt peccatum mortale non ſolum conſentire in actum grauiter prohibitum, eoque voluntariè delectari, ſed etiam conſentire in ea, quæ per ſe ordinantur ad actum grauiter prohibitum, & ſunt quoddam inchoamentum talis actus per ſe ordinatum ad illum perficiendum. Hinc ſequitur, quod omnis procuratio, omnis conſenſus, & omnis voluntaria complacentia de delectatione carnali, & ſenſibili, quamuis minima, ad quam quis per coniugium non habeat ius actuale, ſi ſit cum ſufficienti deliberatione, eſt peccatum mortale, nec poteſt euadere veniale propter vllam paruitatem materiæ. Ratio eſt, quia omnis delectatio carnalis, quæ nimirùm conſiſtit in quadam commotione carnis ex motu ſpirituum, per ſe naturaliter vnicè ordinatur ad actum conſummatum, & eſt quoddam eius inchoamentum per ſe ordinatum vnicè ad illum perficiendum: ergo licet quis habeat animum firmum non perficiendi talem actum, & ſiſtendi in ea leuiſſima delectatione, & non ſit periculum perficiendi, per hoc præcisè, quod voluntariè conſentiat, vel complaceat in delectatione per

ſe ad illum actum ordinata, mortaliter peccat. Opinio docens oppoſitum eſſe peccatum ſolum veniale, vel aſſerens id eſſe probabile, videtur clarè damnata ab Alexandro VII. ſiquidem quadrageſima propoſitio ex quadraginta quinque damnatis eſt hæc. *Eſt probabilis opinio dicens, oſculum habitum ob delectationem carnalem, & ſenſibilem, quæ ex oſculo oritur, ſecluſo periculo conſenſus vlterioris, & pollutionis, eſſe peccatum ſolum veniale.* Ex oppoſita ratione qui furatur rem parui momenti ſine animo furandi rem magni momenti, non peccat mortaliter, quia furtum rei parui momenti non per ſe ordinatur ad furandam rem magni momenti. Videri poteſt Sanctus Thomas 2.2.qu.154.art.4.

11. Ad 1. diſtinguo maiorem: peccatum, quod ex ſuo genere, retinendo ſimpliciter rationem generis, abſtrahit ab hoc, vt ſit mortale, vel veniale, non eſt mortale ex genere, concedo; non retinendo ſimpliciter rationem generis, nego; diſtinguo eodem pacto minorem; & nego conſequentiam. Animal non eſt ex ſuo genere rationale, ſed abſtrahit, quia retinendo ſimpliciter rationem animalis poteſt non eſſe rationale: equus enim licet ſit irrationalis, eſt ſimpliciter animal, ac non ſolum ſecundum quid: ſed iniuſtitia, cum eſt peccatum ſolum veniale, non retinet ſimpliciter rationem iniuſtitiæ, ſiquidem iniuſtitia venialis non eſt iniuſtitia ſimpliciter, ſed ſolum ſecundum quid: ergo iniuſtitia ex ſuo genere eſt peccatum mortale. Ratio, quarè iniuſtitia ſolum venialis non ſit iniuſtitia ſimpliciter, eſt, quia iniuſtitia ſimpliciter eſt, per quam ſponte fit contra ius alterius, ipſo rationabiliter inuito; ſed cum iniuſtitia eſt venialis propter imperfectam deliberationem, non eſt ſimpliciter voluntaria, & ſpontanea: cum eſt venialis propter leuitatem materiæ, is, contra cuius ius fit, rationabiliter non eſt inuitus ſimpliciter, ſed ſolum ſecundum quid: ſimpliciter enim inuitus eſt, qui rationabiliter poteſt reſcindere amicitiam: nemo autem poteſt rationabiliter reſcindere amicitiam ex eo, quod in re parui momenti fiat contra ius illius: ergo &c. Videri poteſt Sanctus Thomas 2.2. quæſt.59. art.4. ad 2.

12. Ad 2. nego ſequelam. Iniuſtitia eſt peccatum mortale ex genere, quia cum materia eſt grauis, eſt peccatum mortale, & tunc ſolum retinet ſimpliciter rationem iniuſtitiæ; ſed cum materia eſt leuis, ita eſt peccatum veniale, vt non retineat ſimpliciter rationem iniuſtitiæ, ſed ſit iniuſtitia ſolùm ſecundum quid: ergo &c.

TRACTATVS XIX.

De iuſtitia diſtributiua, & commutatiua.

QVAESTIO CLXXXVIII.

Vtrum iuſtitia particularis diuidatur in diſtributiuam, & commutatiuam, tanquam in ſpecies?

Sanctus Thomas quæſt. 61. art. 1.

1. VIdetur iuſtitia diſtributiua non differre ſpecie à commutatiua, ac proinde iuſtitia particularis non diuidi in diſtributiuá, & commutatiuam, tanquam in ſpecies. Vt enim vna virtus ſpecie differat ab alia, debet habere diuerſum obiectum formale: ſed iuſtitia diſtributiua, & commutatiua non habent diuerſum, ſed idem obiectum formale; ergo &c. Probatur minor: vtraque enim habet pro obiecto formali honeſtatem dandi vnicuique ex communitate id, quod illi debetur, & ſic ponendi æqualitatem cum iure ſingulorum: ergo &c.

2. Reſpondeo ex Ariſtotele 5. Ethicorum cap. 2. & 5. & ex S. Thoma, tùm in Commentario eius loci, tùm 2. 2. quæſt. 61. art. 1. iuſtitiam diſtributiuam, & commutatiuam eſſe duas ſpecies iuſtitiæ particularis, ac proinde iuſtitiam particularem diuidi in diſtributiuam, & commutatiuam, tanquam in duas ſpecies.

3. Probatur: nam virtutes habentes pro obiecto formali honeſtates ſpecie diuerſas, ſpecie differunt; ſed iuſtitia diſtributiua, & commutatiua habent pro obiecto formali honeſtates ſpecie diuerſas; ergo ſpecie differunt. Probatur minor: nam honeſtas ponendi æqualitatem cum debitis, & iuribus ſpecie diuerſis, ſpecie differunt: ſed iuſtitia diſtributiua, & commutatiua habent pro obiecto formali honeſtatem ponendi æqualitatem cum debitis, & iuribus ſpecie diuerſis; ergo differunt ſpecie. Probatur minor: nam tria iſta debita, quæ ſunt, debitum partis ad totum; debitum totius ad ſuas partes; ac debitum partis ad ſuam compartem ſpecie differunt; ergo tres iſtæ honeſtates, quæ ſunt, honeſtas dandi toti id, quod toti debetur à parte, & ſic ponendi æqualitatem cum iure totius ad partem: honeſtas dandi parti id, quod parti debetur à ſuo toto, & ſic ponendi æqualitatem cum iure partis ad totum; & honeſtas dandi parti id, quod parti debetur à parte, & ſic ponendi æqualitatem cum iure partis ad partem, ſpecie differunt; ſed iuſtitia legalis habet pro obiecto formali honeſtatem dandi toti id, quod toti debetur à parte: Iuſtitia diſtributiua habet pro obiecto formali honeſtatem dandi parti id,

quod parti debetur à toto: iuſtitia commutatiua habet pro obiecto formali honeſtatem dandi parti id, quod parti debetur ab altera parte; ergo tres iſtæ iuſtitiæ habent pro obiecto formali honeſtates ſpecie diuerſas, ac proindè differunt ſpecie: ſed iuſtitia legalis, quia habet pro obiecto formali honeſtatem dandi id, quod debetur toti, dicitur generalis: iuſtitia tùm diſtributiua, tùm commutatiua, quia habent pro obiecto formali honeſtatem dandi id, quod debetur parti, dicuntur particulares: denominationes enim ſnmuntnr à termino *ad quem*, eo pacto, qno mutatio à frigore ad calorem, à calore, qui eſt terminus *ad quem*, dicitur calefactio, non autem dicitur frigefactio à frigore, quod eſt terminur *à quo*; ergo iuſtitia particularis, quæ nimirum habet pro obiecto formali honeſtatem dandi parti id, qnod debetur parti, ac proinde ponendi æqualitatem cum iure partis, diuiditur in diſtributiuam, & commntatiuam, quæ ſunt duæ iuſtitiæ ſpecies differentes, præſertim cum etiam intendant, & ponant æqualitatem ſpecie diuerſam, diſtributiua nimirùm æqualitatem geometricam, commutatiua arithmeticam, vt explicabitur quæſt. 190. 191.

4. Ad argumentum in contrarium, concedo maiorem, & nego minorem. Explicatum enim eſt, quo pacto iuſtitia diſtibutiua, & commutatiua habeant obiectum formale ſpecie diuerſum, diſtributiua nimirum honeſtatem dandi parti id, quod parti debetur à toto; commutatiua honeſtatem dandi parti id, quod parti debetur à parte. Non tamen negamus dari poſſe virtutem, quæ habeat pro obiecto formali honeſtatem genericam dandi partibus communitatis id, quod illis debetur, abſtrahendo ab hoc, quod debeatur à parte, vel à toto, ſed aſſerimus, quod præter iſtam dantur aliæ duæ, quę habent pro obiecto formali honeſtates ſpecificas explicatas, quarum altera dicitur iuſtitia diſtributiua, altera commutatiua, vt magis explicabitur quæſt. ſequenti.

QVAESTIO CLXXXIX.

Vtrum materia iuſtitiæ diſtributiuæ ſit diſtributio bonorum, & onerum communium: materia iuſtitiæ commutatiuæ ſit commutatio?

S. Thom. quæſt. 61. art. 3.

1. Videtur iuſtitia diſtributiua verſari tanquam circa propriam materiam, non ſolum circa diſtributionem, ſed etiam circa commutationem bonorum communium. Iuſtitia enim diſtributiua habet pro obiecto formali honeſtatem, vt totum det partibus id, quod illis debetur; ſed totum ſeù communitas ciuilis debet partibus, hoc eſt ſingulis ciuibus, non ſolum iuſtam diſtributionem bonorum, & onerum communium, ſed etiam iuſtam eorumdem commutationem in contractibus venditionis, emptionis &c. ergo iuſtitia diſtributiua non ſolum verſatur, tanquam circa propriam materiam, circa diſtributionem bonorum, & onerum communium, ſed etiam circa eorundem commutationem per emptiones, venditiones, alioſque contractus.

2. Reſpondeo, quod quia partes ſunt priores toto, & ſinguli homines ſunt priores communitate congregata in ciuilem ſocietatem, prius eſt debitum partis ad partem, quàm debitum totius ad partem, vel partis ad totum: ſed pars primo debet parti æqualitatem in commutationibus, & in contractibus vnius ad alterum: ergo primum debitum iuſtitiæ eſt debitum ponendi, ac ſeruandi æqualitatem in commutationibus, & vniuerſim in actionibus vnius hominis ad alterum, ac proinde prima ſpecies iuſtitiæ eſt iuſtitia commutatiua, quæ habet pro obiecto formali honeſtatem ponendi æqualitatem in commutationibus. Et quia conſtituta communitate ciuili, ſimilis eſt honeſtas ponendi æqualitatem in commutationibus emptionis, venditionis &c. ſeù tales commutationes fiant inter partem, & partem, nimitùm inter priuatos ciues, ſeù fiant inter communitatem, & priuatos ciues, ſeù fiant inter diuerſas communitates, ideo iuſtitia commutatiua dicitur, quæ habet pro obiecto formali honeſtatem ponendi, & ſeruandi æqualitatem in commutationibus, & vniuerſim in actionibus vnius ad alterum, abſtrahendo ab hoc, quod tales commutationes fiant inter partem, & partem, vel inter partem, & totum. Quia rurſus tales commutationes primò fiunt inter partem, & partem, vt explicatum eſt, iuſtitia commutatiua dicitur primò eſſe inter partem, & partem, licet extendatur etiam ad commutationes, quæ fiunt inter partem, & totum. Hinc ſequitur propriam materiam iuſtitiæ commutatiuæ eſſe commutationes. Ex dictis enim ſupra, propria materia virtutis ſunt illæ actiones, vel paſſiones, quas virtus primò, & per ſe intendit rectificare; ſed iuſtitia commutatiua primò, & per ſe intendit rectificare commutationes; ergo.

3. Conſtituto toto ex partibus, & conſtituta communitate ciuili, & ſingulis ciuibus in ciuilem ſocietatem congregatis per pactum, ac legem conſtituentem formam gubernationis monarchicæ, ariſtocraticæ, oligarchicæ, vel democraticæ, oritur debitum totius ad partes, ſeu communitatis ad ſingulos ciues, & partis ad totum, ſeu ſingulorum ciuium ad communitatem; ſed ſinguli ciues debent communitati, vt ſe ordinent ad bonum commune iuxta præſcriptum legum; communitas autem debet ſingulis ciuibus, vt bona, & onera communia iuſtè, & æqualitèr diſtribuantur: ergo &c.

4. Bona communia ciuibus diſtribuenda

ſunt,

ſunt, magiſtratus, & officia publica, & quædam pecuniæ communes &c. Mala, ſiue onera communia, ſunt labores, expenſæ &c. & alia ſimilia facienda propter bonum commune. Hinc ſequitur propriam materiam iuſtitię diſtributiuæ eſſe diſtributionem bonorum, & onerum communium. Ex dictis enim ſuprà propria virtutis materia ſunt illæ actiones, & paſſiones, quas virtus primo, & per ſe intendit rectificare; ſed iuſtitia diſtributiua primò, & per ſe intendit rectificare diſtributionem bonorum, atque onerum communium, & intendit, vt talis diſtributio, quæ poſſet fieri iniuſtè, & inæqualitèr, fiat iuſtè, & æqualiter; ergo &c.

5. Infertur, quid ſit dicendum ad quæſtionem, in qua quæritur, vtrum eadem, an diuerſa ſit materia iuſtitiæ diſtributiuæ, & commutatiuæ? Reſpondet Sanctus Thomas quæſt. 61. artic. 3. materiam immediatam, & proximam eſſe diuerſam, materiam mediatā, & remotam eſſe eamdem. Probatur prima pars. Nam materia immediata, & proxima iuſtitiæ diſtributiuæ eſt diſtributio bonorum, & onerum communium: materia immediata, & proxima iuſtitiæ commutatiuæ eſt commutatio: ſed diſtributio bonorum, & onerum communium eſt actio diſtincta à commutatione: ergo &c. Probatur ſecunda pars. Nam materia remota iuſtitiæ diſtributiuæ ſunt ea, quæ poſſumus diſtribuere: materia remota iuſtitiæ commutatiuæ ſunt ea, quæ poſſumus commutare: ſed eadem poſſumus diſtribuere, vel commutare; ſicut enim poſſumus diſtribuere pecunias, labores, opera, ſic poſſumus hæc eadem commutare: ergo &c.

6. Ad argumentum in contrarium diſtinguo maiorem: iuſtitia diſtributiua habet pro obiecto formali honeſtatem, vt totum det partibus id, quod debet primò, in quantum eſt totum, concedo; id, quod debet non primo, in quantum eſt totum, nego; diſtinguo eodem pacto minorem; & nego conſequentiam. Iuſtitia diſtributiua habet pro obiecto formali honeſtatem, vt totum det partibus id, quod primò partibus debet, in quantum eſt totum; ſed totum, in quantum eſt totum, primo debet partibus iuſtam, & æqualem diſtributionem bonorum, & onerum communium; commutationem autem iuſtam, & æqualem debet quidem totum partibus, ſed non debet primò, in quantum eſt totum, cum prius hanc æqualitatem commutationum debeant ſibi mutuò partes, vt explicatum eſt num. 2. ergo ſola honeſtas iuſtè, & æqualitèr diſtribuendi bona, & onera communia eſt obiectum formale iuſtitiæ diſtributiuæ: honeſtas autem iuſtè, & æqualiter commutandi eſt obiectum formale iuſtitiæ commutatiuæ &c.

QVAESTIO CXC.

Vtrum iuſtitia diſtributiua intendat, & ponat æqualitatem geometricam, commutatiua arithmeticam.

S. Thom. qu. 61. art. 2.

1. Videtur vtraque iuſtitia intendere, & ponere æqualitatem geometricam. Ideo enim iuſtitia diſtributiua in diſtributione bonorum, & onerum communium intendit, & ponit æqualitatem geometricam, quia intendit, vt æquè digni habeant æqualia, inæqualiter digni habeant inæqualia, adeoque qui eſt duplo dignior, habeat duplo plus, qui eſt duplo minus dignus, habeat duplo minus, & vniuerſim ſicut perſonæ ſe habent ſecundum dignitatem, ſic res diſtributæ ſe habeant ſecundum æſtimabilitatem, ac eadem ſit proportio rei diſtributæ ad rem, quæ perſonæ ad perſonam; ſed etiam iuſtitia commutatiua intendit, vt ſicut ſe habet debitum ad debitum, ſic ſe habeat quod ſoluitur ad id, cui ſoluitur, & vt pro debitis æqualibus ſoluantur æqualia, pro inæqualibus inæqualia: pro debito duplo maiori ſoluatur duplo plus, pro debito duplo minori, ſoluatur duplo minus: ergo etiam iuſtitia commutatiua intendit, & ponit æqualitatem geometricam.

2. Secundò debitor habens plures creditores, ac non potens ſoluere ſingulis totum id, quod debet ſecundum proportionem Arithmeticam, debet ſingulis ſoluere, quantum poteſt ſecundum proportionem geometricā, itàvt ſingulis ſoluat medietatem debiti exempli gratia, adeoque ei, cui debet centum, ſoluat quinquaginta, ei, cui debet decem, ſoluat quinque: ſed talis ſolutio fiet ex iuſtitia commutatiua; ergo etiam iuſtitia commutatiua ſaltem in aliquo caſu intendit, & ponit æqualitatem geometricam.

3. Tertiò punitio delictorum ſpectat ad iuſtitiam commutatiuam; ſed delicta puniuntur ſecundum æqualitatem geometricam, conſiderando dignitatem perſonarum, ideoque, qui percutit perſonam digniorem, puta principem, magis punitur, quam qui percutit perſonam priuatam, ac proinde minus dignam; ergo &c.

4. Reſpondeo ex dictis materiam iuſtitiæ diſtributiuæ eſſe diſtributionem bonorum communium, materiam iuſtitiæ commutatiuæ eſſe commutationes: ſed vnaquæque virtus intendit inducere in propriam materiam formam debitæ rectitudinis; ergo iuſtitia diſtributiua, & commutatiua intendunt inducere in diſtributiones, & commutationes debitam rectitudinem; ſed rectitudo, tum diſtributionum, tum commutationum conſiſtit in hoc, vt ſint iuſtæ, & æquales, iniquitas oppoſita conſiſtit in hoc, vt ſint iniuſtæ, & inæquales ergo iuſtitia diſtributiua, & commu-

mutatiua intendunt, vt diſtributiones,& commutationes ſint iuſtæ, & æquales. Hoc poſito, quæritur, qualis ſit hæc æqualitas, & vtrum æqualitas, per quam diſtributiones bonorum communium ſunt iuſtæ, & æquales, ac proindè intenditur, & ponitur à iuſtitia diſtributiua, ſit eiuſdem, vel diuerſæ rationis ab æqualitate, per quam commutationes ſunt iuſtæ, & æquales, ac proinde intenditur, & ponitur à iuſtitia commutatiua.

5. Vt reſpondeatur quæſtioni, ſupponendum primo ex Ariſtotele 5. Metaphyſicæ, cap. 15. Text. 20.& 5. Ethicorum, cap. 3. & ex Sancto Thoma in commentarijs eorum locorum, & ex Euclyde initio lib. 5. proportionem, ſeu rationem, eſſe habitudinem, per quam vnum certo modo ſe habet ad alterum, ideoque ad minimum requirere duos terminos, cum idem non habeat habitudinem, & proportionem ad ſe ipſum. Diuiditur in proportionem æqualitatis, & inęqualitatis. Inęqualitatis duę ſunt primæ ſpecies, excedens, ſeu maius, & exceſſum, ſeu minus, quarum ſpecierum vtraque ſubdiuiditur in plures alias ſpecies,

6. Supponendum ſecundo proportionem tùm æqualitatis, tùm inæqualitatis diuidi in arithmeticam; & geometricam. Proportio arithmetica eſt, quæ datur inter duos præcisè terminos: exempli gratia, duo quaternaria habent arihtmeticam proportionem æqualitatis, & ſunt duo numeri arithmeticè æquales: denarius, & quinarius habent arithmeticam proportionem inæqualitatis, ac numerus denarius eſt arithmeticè maior, & duplus quinario, numerus quinarius eſt arithmeticè minor, & ſubduplus reſpectu denarij. Proportio geometrica quæ dicitur etiam proportionalitas eſt, quæ datur inter quatuor ad minimum terminos, & conſiſtit in hoc, vt ſicut primus ſe habet ad ſecundum, ſic tertius ſe habeat ad quartum: exempli gratia ſicut decem habent ad quinque proportionem duplam, ſic octo habent ad quatuor proportionem duplam. Hæc proportio dicitur geometrica. Definiri etiam poteſt proportio geometrica, ſeu proportionalitas, ſimilitudo, & æqualitas duarum ad minimum proportionum: exempli gratia quia ſicut decem habent ad quinque proportionem duplam, ſic octo habent ad quatuor proportionem duplam, habent proportionem ſimilem. Proportio geometrica eſt ſimilitudo, & æqualitas iſtarum duarum proportionum, per quam vtraque eſt dupla, adeoque vna eſt alteri ſimilis, & æqualis. Proportio geometrica, ſeu proportionalitas diuiditur in continuam, & diſiunctam. Diſiuncta eſt, cum nullus terminus bis ſumitur. Continua eſt, cum vnus terminus bis ſumitur. Exempli gratia proportionalitas, per quam ſicut decem habent ad quinque proportionem duplam, ſic octo habent ad quatuor proportionem duplam, eſt diſiuncta, quia nullus terminus bis ſumitur. E conuerſò proportionalitas, per quam ſicut duodecim habent ad ſex proportionem duplam, ſic ſex habent ad tria proportionem duplam, eſt continua, quia ſex ſumuntur bis.

7. His ſuppoſitis, ad quæſtionem propoſitam dicendum primò cum Ariſtotele 5. ethicorum, cap. 2. 3. & 4. Sancto Thoma quæſt.61. art.2. alijſque communiter: iuſtitia diſtributiua per ſe intendit, & ponit in diſtributionibus bonorum, & onerum communem æqualitatem geometricam proportionalitatis.

8. Probatur. Iuſtitia enim diſtributiua per ſe intendit, vt bona, & onera communia iuſtè diſtribuantur inter ciues: ſed vt bona, & onera communia iuſtè diſtribuantur inter ciues, debent æqualiter diſtribui æqualitate geometrica, & per hanc æqualitatem geometricam diſtributiones conſtituuntur formaliter iuſtæ, per oppoſitam inæqualitatem conſtituuntur iniuſtæ; ergo &c. Probatur minor. Vt enim Magiſtratus, & officia publica, pecuniæ, & ſtipendia iuſtè diſtribuantur, debent diſtribui iuxta dignitatem perſonarum, quibus diſtribuuntur, itá vt ſicut perſonæ ſe habent ad perſonas ſecundum dignitatem, ſic res diſtributæ ſe habeant ad res diſtributas ſecundum æſtimabilitatem moralem; ſed æqualitas, per quam ſicut ſe habent perſonæ, ſecundum dignitatem, ſic res diſtributæ ſe habent ſecundum æſtimabilitatem, eſt geometrica, & proportionalitatis, cum ſit inter quatuor ad minimum terminos, nimirum inter duas ad minimum perſonas, quibus diſtribuuntur, & duas ad minimum res, quæ diſtribuuntur; ergo æqualitas, per quam diſtributiones ſunt formaliter iuſtæ, debet eſſe geometrica. Proportionaliter vt onera communia laborum, expenſarum, tributorum &c. iuſtè diſtribuantur, debent diſtribui ſecundum dignitatem, & virtutem ciuium. Neque enim iidem labores debent iniungi viris, ac mulieribus, ſanis, & infirmis, ſenibus, iuuenibus, ac pueris: non eædem expenſæ, neque eadem tributa debent imponi diuitibus, & pauperibus, ſed ſecundum vniuſcuiuſque vires, ac diuitias: ſed diſtributio ſecundum vires, diuitias &c. eo ipſo eſt æqualis æqualitate geometrica, cum conſideretur inter quatuor ad minimum terminos; ergo &c.

9. Quia æqualitas iuſtitiæ diſtributiuæ conſideratur inter quatuor ad minimum terminos, duas nimirum perſonas, & duas res, quorum terminorum nullus bis ſumitur, ideò vt aduertit Ariſtoteles loco citato, eſt æqualitas proportionalitatis non continuæ, ſed diſiunctæ. Dixi æqualitatem iuſtitiæ diſtributiuæ conſiderari inter quatuor ad minimum terminos, quia vt plurimum conſideratur inter multò plures, nimirum inter omnes perſonas, quibus diſtribuenda ſunt bona, & onera communia, & inter omnia bona, & onera communia, quæ debent diſtribui, & quam proportionem dignitatis habent perſonæ, eam-

dem

dem proportionem æſtimabilitatis moralis habere debent res diſtribuendæ. Explicari poteſt exemplo corporis humani, in quo alimentum, & ſpiritus diſtribuuntur ſecundum dignitatem partium, ità vt vnicuique parti diſtribuantur alimentum, & ſpiritus proportionati, & ſicut pars ſe habet ad partem, ſic portio alimenti, & ſpirituum ſe habeat ad portionem alimenti, & ſpirituum.

10. Addo, quod licet diſtributiones factæ à iuſtitia diſtributiua aliquando ſint æquales, non ſolum geometricè, ſed etiam arithmeticè, tamen ſunt formaliter iuſtæ, non per hoc, quod ſint æquales arithmeticè, ſed per hoc, quod ſint æquales geometricè. Explicatur. Iuſtitia diſtributiua duabus perſonis æqualibus ſecundum dignitatem diſtribuit prorſus æqualia, puta vnicuique vnum denarium. In hoc caſu res diſtributæ ſunt æquales arithmeticè, hoc eſt æqualitate præcisè conſiderata inter duos terminos, duos nimirum denarios; ſunt etiam æquales geometricè æqualitate conſiderata inter quatuor terminos; nam ſicut duæ perſonæ ſunt æquales ſecundum dignitatem, ſic duo denarij ſunt æquales ſecundum æſtimabilitatem. Diſtributio tamen eſt formaliter iuſta, non per hoc, quod ſit æqualis arithmeticè, ſed per hoc, quod ſit æqualis geometricè. Probatur: nam diſtributio eſt formaliter iuſta per illam æqualitatem, quam ſi præcisè habeat, ſeu intelligatur habere aliam, ſeu non, intelligitur iuſta: ſed diſtributio per hoc, quod habeat æqualitatem geometricam, per quam ſicut perſona ſe habet ad perſonam, ſic res ſe habeat ad rem, intelligitur iuſta, ſeu res diſtributæ intelligantur arithmeticè æquales, ſeu non: ergo &c. E conuerſo diſtributio non eſt formaliter iuſta per illam æqualitatem, quam ſi præcisè habeat, intelligitur indifferens ad hoc, vt ſit iuſta, vel iniuſta; ſed diſtributio præcisè habens æqualitatem arithmeticam, per quam res diſtributæ arithmeticè ſint æquales, intelligitur indifferens ad hoc, vt ſit iuſta, vel iniuſta: ſi enim habeat vlterius æqualitatem geometricam, per quam ſicut res ſunt æquales, ſic perſonæ ſint æquales, intelligitur iuſta; ſi non habeat æqualitatem geometricam, eo quod æqualia diſtribuantur inæqualibus, intelligitur iniuſta: ergo diſtributio æqualis arithmeticè ſimul, & geometricè eſt formaliter iuſta, non per æqualitatem arithmeticam, ſed per geometricam.

11. Dicendum ſecundo: iuſtitia commutatiua per ſe intendit, & ponit in commutationibus, æqualitatem arithmeticam rerum commutatarum. Probatur: nam iuſtitia commutatiua per ſe intendit, vt commutationes ſint iuſtæ, & æquales, & vt ſi fuerint iniuſtæ, & inæquales, redigantur ad æqualitatem: ſed commutationes conſtituuntur iuſtæ, & æquales, & rediguntur ad æqualitatem formaliter per hoc, quod vnuſquiſque accipiat æquale arithmeticè illi, quod dat, & nihil refert, vtrum ſit, vel non ſit æquale etiam geometricè: ergo &c. Probatur minor: æqualitas enim arithmetica eſt, quæ datur inter duos præcisè terminos; ſed vt commutationes ſint æquales, ſufficit, vt duo præcisè termini, nimirum res commutatæ, ſeu datum, & acceptum ſint æqualia: ergo &c. Probatur minor: vt enim emptio, & venditio ſint æquales, ac iuſtæ, ſufficit, vt res, quæ per venditionem datur, ſit æqualis pretio, quod accipitur, & vt res, quæ per emptionem accipitur, ſit æqualis pretio, quod datur. Similiter, vt mutuum ſit iuſtum, & æquale, ſufficit, vt quod redditur, ſit æquale ei, quod fuit mutuo acceptum. Dignitas verò perſonarum nihil confert ad iuſtitiam, & æqualitatem commutationum. Neque enim ſi vendens eſt duplo dignior emente, debet accipere duplo plus, quàm dederit, ſed prorſus æquale arithmeticè. Similiter cum quis intulit alteri damnum, & iniuriam furti, debet reddere arithmeticè æquale damno, & iniuriæ illatæ.

12. Ex eo, quod vtraque iuſtitia intendat, & ponat æquale, ſequitur, quod vtraque intendit, & ponit medium. Ratio eſt, quia æquale eſt medium inter plus, & minus. Sicut autem iuſtitia diſtributiua intendit, & ponit æqualitatem geometricam, commutatiua arithmeticam, ſic iuſtitia diſtributiua intendit, & ponit medium geometricum, commutatiua arithmeticum. Rurſus vtraque iuſtitia ponit medium inter plus vni, & minus alteri; in vtraque ille ſolum patitur iniuriam, qui accipit minus de bonis, & plus de malis, atque oneribus. Qui autem accipit plus de bonis, & minus de malis, non patitur iniuriam.

13. Ad 1. diſtinguo maiorem: ideo iuſtitia intendit æqualitatem geometricam, quia intendit formaliter, & per ſe, vt ſicut perſonæ ſe habent ſecundum dignitatem, ſic res diſtributæ ſe habeant ſecundum æſtimabilitatem, concedo: quia intendit, non per ſe, ſed conſequenter, & veluti per accidens, nego; diſtinguo eodem pacto minorem; & nego conſequentiam. Iuſtitia diſtributiua intendit per ſe, & formaliter, vt diſtributiones ſint iuſtę: ſed diſtributiones formaliter ſunt iuſtæ per hoc, quod ſicut perſonæ ſe habent ſecundum dignitatem, ſic res ſe habeant ſecundum æſtimabilitatem; ergo intendit formaliter hoc, adeoque intendit formaliter æqualitatem geometricam, quæ conſiſtit in comparatione quatuor ad minimum terminorum. Iuſtitia commutatiua formaliter intendit, vt commutationes ſint iuſtę; ſed vt commutationes ſint iuſtæ, ſufficit præcisè, vt duo termini, hoc eſt datum, & acceptum ſint æquales; ergo hoc ſolum formaliter, & per ſe intendit. Quia verò eo ipſo, quod fiunt plures commutationes iuſtæ, ſequitur, quod ſicut in vna commutatione iuſta datum ſe habet ad acceptum, ſic ſe habeat in alia, & ſi datur pre-

pretium duplo minus pro re duplo minori, detur pretium duplo maius pro re duplo maiori, ideo iuſtitia commutatiua æqualitatem geometricam intendit ſolum conſequenter,& veluti per accidens.

14. Ad 2. diſtinguo minorem: debitor habens plures creditores, ac non potens ſoluere ſingulis totum id, quod debet ſecundum proportionem arithmeticam, debet per accidens ſoluere quantum poteſt ſecundum proportionem geometricam, concedo; per ſe, nego; concedo minorem; & diſtinguo conſequens; ergo iuſtitia commutatiua in aliquo caſu per ſe intendit, & ponit æqualitatem geometricam, nego; per accidens, concedo. Iuſtitia commutatiua per ſe intendit ſoluere æquale arithmeticè debito, puta, intendit, vt debens centum det centum. In aliquo tamen caſu per accidens ratione impotentiæ ſoluendi pluribus creditoribus æquale arithmeticè, intendit, vt ſoluatur æquale geometricè. At iuſtitia diſtributiua per ſe intēdit, vt in diſtributionibus ponatur æqualitas geometrica.

15. Ad 3. diſtinguo maiorem, & nego minorem. Delicta punienda ſunt ſecundum æqualitatem arithmeticam, nil aliud immediatè intendendo, niſi, vt pœna ſit æqualis culpæ. Verum quidem eſt, quod aliquando ad inueniendam quantitatem pœnæ,& quantitatem culpæ, adeoque ad ponendam æqualitatem arithmeticam pœnæ cum culpa, conſideranda eſt dignitas perſonarum, in ordine ad quas deſumitur quantitas, tum culpę, tum pœnę. Nam alapa inflicta perſonę digniori, puta principi in ratione culpæ, & iniuriæ, eſt maior, quam alapa inflicta perſonę priuatæ, ac proindè minus dignæ. Similiter alapa in pœnam, & compenſationem inflicta perſonæ digniori, eſt maior in ratione pœnæ, quam alapa inflicta perſonæ minus dignæ.

QVÆSTIO CXCI.

Vtrum, & quo pacto iuſtitia commutatiua ponat æqualitatem arithmeticam in commutationibus, tum voluntarijs, tum inuoluntarijs.

S. Thomas quæſt. 61, art. 2. & 4.

1. Videtur iuſtitia commutatiua ponere æqualitatem arithmeticam in ſolis commutationibus voluntarijs vendendi, emendi, non autem in inuoluntarijs, per quas nimirum alter iniuriam facit, alter patitur. Æqualitas enim arithmetica conſiſtit in æqualitate rei ad rem; ſed cum alter fecit, alter paſſus eſt iniuriam, ad ſatisfaciendum iuſtitiæ, non ſufficit, vt ponatur æqualitas rei ad rem; ergo &c. Probatur minor: ſi enim aliquis furatus eſt centum, vt ſatisfiat iuſtitiæ, non ſufficit, vt reddat centum, & ſic reddat æquale ei, quod accepit, ſed debet vlterius puniri. Similiter ſi ruſticus impegerit alapam principi, non ſufficit, vt repercutiatur alapa, ſed debet puniri pœna multo maiori.

2. Reſpondeo ex Ariſtotele 5. Ethicorum, cap. 2. & Sancto Thoma quæſt. 61. art. 2. commutationes diuidi in voluntarias, & inuoluntarias. Voluntariæ ſunt, quæ ſpontè fiunt ex vtraque parte, ità vt vterque actus, hoc eſt, non ſolum ſecundus reddendi, ſed etiam primus dandi, vel accipiendi, fiat intentione commutandi: exempli gratia emptio, venditio, mutuum, commodatio, locatio, depoſitum fideiuſſio &c. ſunt commutationes voluntariæ. Emptor enim dat pretium intentione commutandi illud in rem emptam: venditor dat rem intentione commutandi rem in pretium: mutuans dat rem intentione commutandi illam in rem eiuſdem ſpeciei: commodans, ac deponens dat rem vno tempore, intentione eandem numero rē recipiendi alio tempore: locans dat vſum rei intentione commutandi talem vſum in pecuniam: fideiuſſor conſtituit ſe debitorem pro alio intentione, vt ille alius conſtituatur debitor ipſi. Commutationes inuoluntariæ ſunt, quæ non fiunt ſpontè ex vtraque parte, ſed fiunt ità, vt primus actus non fiat intentione commutandi, vt furtum. Nam qui furatur rem alienam, non furatur intentione commutandi, & reddendi, vel eandem rem, vel æqualem: qui autem patitur furtum, non ſpontè patitur, ſed inuitus. Solus igitur ſecundus actus reſtituendi, & reparandi damnum fit intentione commutandi, & ponendi debitam æqualitatem.

3. Commutationes inuoluntariæ diuiduntur ab Ariſtotele, & Sancto Thoma locis citatis in clandeſtinas,& violentas. Clandeſtinæ ſunt, in quibus primus actus fit occultè per fraudem, vt furtum, adulterium, veneficium, lenocinium, ſeruorum ſeductio, cædes cum dolo, falſum teſtimonium, infamatio per occultam detractionem &c. Violentæ ſunt, in quibus primus actus fit manifeſte per violentiam, vt verberatio, vincula, cædes, rapina, mutilatio, conuicium, contumelia &c. Quia igitur per omnes iſtos actus poteſt quis eſſe iniuſtus, & inæqualis, ac facere contra ius alterius, circa omnes verſatur iuſtitia impediens, ne fiant, ne ſic auferatur æqualitas, & cum factæ fuerunt, illos emendans, ac redigens ad debitam æqualitatem per actus reſtituendi, ſatisfaciendi, puniendi &c.

4. Aduertit Sanctus Thomas 2. 2. quæſt. 61. art. 2. omnes enumeratos actus iniuſtitiæ conſiſtere in hoc, vt quis contra ius vtatur re, vel perſona alterius, aut perſona coniuncta alteri, ipſo inuito, adeoque eſſe iniurias contra rem, perſonam, vel dignitatem alterius, vel

contra

contra perſonam coniunctam. Furtum igitur, & rapina ſunt iniuriæ contra rem alterius: & furtum quidem eſt iniuria, per quam quis clam, & per fraudem accipit rem alterius, inuito ipſo; rapina eſt iniuria, per quam quis manifeſtè, & per violentiam accipit rem alterius, ipſo inuito. Homicidium, verberatio, mutilatio, incarceratio, veneni exibitio, ſunt iniuriæ contra ipſam perſonam in iis, quæ ſpectant ad conſiſtentiam perſonæ, & poſſunt fieri, vel clam, & per fraudem, vel manifeſtè, & per violentiam. Infamatio, conuicium, contumelia &c. ſunt iniuriæ contra dignitatem perſonæ, contra quam poteſt fieri, vel clam per occultam detractionem, vel manifeſtè, puta palam ipſam accuſando, vel contra ipſam dicendo falſum teſtimonium, per manifeſtum conuicium, per manifeſtam contumeliam &c. Adulterium, ſtuprum, ſeruorum ſeductio &c. ſunt iniuriæ, per quas quis læditur in perſonis coniunctis. Per adulterium enim læditur in vxore, vt plurimum occultè, aliquandò manifeſtè; per ſtuprum læditur in filia, ſorore &c. per ſeruorum ſeductionem in ſeruo, licet quia ſeruus eſt res, & poſſeſſio domini, iniuria ſeductionis ſerui reducatur ad furtum, vel rapinam. His poſitis.

5. Quæri poteſt primò, vtrum iniuriæ clandeſtinæ, & violentæ, ſpecie differant, per hoc præcisè, quod ſint clandeſtinæ, & violentæ, ac proindè circumſtantia clandeſtini, & violenti neceſſario explicanda ſit in confeſſione?

6. Reſpondeo affirmatiuè. Ratio eſt, quia per iniuriam manifeſtam irrogatur patienti etiam quædam ignominia, cum videatur deſpici, & non haberi ratio illius; per occultam verò non deſpicitur, ſed videtur ratio eius haberi. Hinc ſequitur iniurias manifeſtas per ſe eſſe grauiores. Rapina igitur ſpecie differt à furto, & eſt grauior iniuria: contumelia eſt iniuria ſpecie differens, & per ſe grauior occulta detractione.

7. Quæri poteſt ſecundo, vtrum iuſtitia non ſolum in commutationibus voluntariis, ſed etiam in inuoluntariis per ſe intendat, & ponat æqualitatem arithmeticam?

8. Reſpondeo affirmatiuè, quia ex dictis quæſt. 190. æqualitas arithmetica; eſt æqualitas rei ad rem, & quæ conſideratur præcisè inter duos terminos: ſed iuſtitia in commutationibus voluntarijs intendit æqualitatem rei ad rem, & quæ conſideratur præcisè inter duos terminos; ergo &c. Probatur minor. Nam ſicut iuſtitia intendit, vt in commutationibus voluntariis, quæ commutantur ſint æqualia, exempli gratia vt in venditione, & emptione pretium ſit æquale rei emptæ, & venditæ: ſic intendit, vt in commutationibus inuoluntarijs pro damno, & iniuria ponatur æqualis compenſatio, exempli gratia vt cum quis intulit alteri iniuriam furti, ac proindè poſuit inæqualitatem, ponatur compenſatio æqualis pro damno, & iniuria, & ſic inæqualitas redigatur ad æqualitatem.

9 Poteſt quæri tertiò, vtrum iuſtitia intendat, vt in commutationibus inuoluntarijs ponatur æquale, non ſolum damno, ſed etiam iniuriæ?

10. Reſpondeo affirmatiuè. Ratio eſt, quia furans centum exempli gratia, non ſolum infert damnum, ſed etiam iniuriam furti; ergo iuſtitia intendit, vt non ſolum ponat æquale damno, reſtituendo centum, ſed vt etiam ſatisfaciat pro iniuria furti, adeoque vt ponat ſatisfactionem æqualem iniuriæ. Rurſus fur non ſolum facit iniuriam ei, cui furatur, ſed etiam Reipublicæ, & Deo, cuius legem violant, & quem offendit; ergo iuſtitia exigit, vt non ſolum ſatisfaciat ei, cui furatus eſt, ſed etiam Reipublicæ, & Deo, & vt ponat ſatisfactionem æqualem iniuriæ, & offenſæ Deo, ac Reipublicæ illatæ.

11. Hinc ſequitur primò iuſtitiam etiam vindicatiuam, ac punitiuam eſſe quaſdam partes iuſtitiæ commutatiuæ. Ratio eſt, quia nomine iuſtitiæ commutatiuę vniuerſaliter conſideratæ intelligimus iuſtitiam, quæ intendit, & ponit æqualitatem arithmeticam in commutationibus, ſeù voluntarijs, ſeù inuoluntarijs; ſed iuſtitia punitiua, & vindicatiua intendunt, ac ponunt æqualitatem arithmeticam in commutationibus inuoluntarijs; intendunt enim, vt qui per delicta, & peccata iniuriam, & offenſam intulerunt Deo, & reipublicæ, accipiant pœnam arithmeticè æqualem delicto, & offenſæ; ergo &c.

12. Infertur ſecundo iuſtitiam etiam præmiatiuam per ſe eſſe partem iuſtitiæ commutatiuæ, licet per accidens in humana republica præmia dentur iuxtà formam iuſtitiæ diſtributiuæ, ponendo æqualitatem geometricam, non autem arithmeticam.

13. Probatur prima pars. Omnis enim iuſtitia per ſe intendens æqualitatem arithmeticam inter duos præcisè terminos, per ſe eſt pars iuſtitiæ commutatiuæ; ſed iuſtitia præmiatiua per ſe intendit, vt vnuſquiſque accipiat prœmium æquale meritò præcisè conſiderato; ergo &c.

14. Probatur ſecunda pars. Nam reſpublica humana non poteſt dare prœmia æqualia meritis, tum quia nullum prœmium dabile à republica humana, eſt æquale actibus honeſtis quibus de condigno debetur æterna fælicitas, & eius augmentum, quæ felicitas dari poteſt a ſolo Deo; tùm quia reſpublica humana, propter ſuam paupertatem paucis admodum dare poteſt proemia etiam humana pecuniarum, honorum, & aliorum bonorum communium; ergo quia non poteſt dare proemia arithmeticè æqualia meritis, ſtatuit, vt bona communia, quæ debent diſtribui in prœmiũ, diſtribuantur ſecundum proportionem geometricam, ità vt digniſſimo detur maximum ex præmiis, quæ dare poteſt reſpublica humana: ſecundo in dignitate, detur ſecundum præmium &c. Ex oppoſita ratione Deus,

vtpotè

vtpotè qui in ætatijs ſuæ omnipotentiæ habet infinitos theſauros præmiorum, poſt mortem dat vnicuique præmium arithmeticè æquale meritis, & gradum felicitatis æqualem gradui virtutis. Addo, quod Deus in diſtributionibus præmiorum non ſolum eſt iuſtus, ſed liberalis, ſiquidem proemiatur ſupra condignum: & è conuerſo in pœnis infligendis non ſolum eſt iuſtus, ſed clemens, ſiquidem remittit aliquid de pœna debita ex iuſtitia, & punit citra condignum, vt ſatis communiter docent Theologi, & nos diximus lib. 6. in tract. de merito, qu. 99. num. 5. & ſequentibus.

15. Quæri poteſt quarto, vtrum æqualitas, quam intendit iuſtitia commutatiua, & diſtributiua, conſiſtat in talione?

Reſpondeo, quod vt docet Ariſtoteles 5. Ethicorum, cap. 5. Pythagorici exiſtimarunt omne iuſtum conſiſtere in talione, hoc eſt in eo, vt quis patiatur id, quod fecit.

16. Contra hanc opinionem dicendum primo cum Ariſtotele: iuſtitia diſtributiua non conſiſtit in talione. Probatur: nam iuſtitia diſtributiua nullo pacto conſiſtit in hoc, quod quis patiatur id, quod fecit, ſed conſiſtit in hoc, vt bona, & onera communia diſtribuantur ſecundum proportionem, & æqualitatem geometricam, vt explicatum eſt q. 590.

17. Dicendum ſecundo: neque iuſtum, quod iuſtitia commutatiua intendit, dum emendat commutationes inuoluntarias, conſiſtit ſemper in talione, ſi nomine talionis intelligatur, quod quis patiatur idem ſpecie, quod fecit, vt apud Aeſchilum Poetam tragicum ſtatuit Rhadamantus, dicens, *Si quis quod fecit, patiatur, ius erit æquum*.

18. Probatur. Nàm ſi Princeps, vel aliquis magiſtratum gerens per iniuriam percuſſerit priuatum, puta ruſticum, ad ponendam æqualitatem non debet repercuti, & ſi repercutiatur, compenſatio excedit iniuriam. E conuerſo, ſi ruſticus alapa percuſſerit principem, vel hominem in magiſtratu conſtitutum, ad compenſandam iniuriam non ſufficit, vt ruſticus alapa repercutiatur, ſed debet vltimo ſupplicio plecti, & ſi ſolum repercutiatur, compenſatio erit minor iniura illata. Ratio horum eſt, quia iniuriæ, & pœnæ in æſtimatione morali creſcunt, & decreſcunt ex dignitate maiori, vel minori perſonarum, quibus inferuntur, vel quæ illas inferunt.

19. Confirmatur: nam non eadem pœna eſt dignus, qui percuſſerit alium voluntariè ex plena deliberatione, non prouocatus &c. ac qui percuſſerit aliquo pacto inuoluntariè, non ex plena deliberatione, prouocatus &c. ergo non poteſt vniuerſaliter iuſta pœna conſiſtere in eo, vt quis patiatur idem ſpecie, quod fecit, puta vt ſi percuſſerit, repercutiatur &c.

20. Dicendum tertiò: iuſtum, quod iuſtitia commutatiua intendit ponere in commutationibus inuoluntarijs, conſiſtit in talione, ſi nomine talionis intelligatur, quod quis patiatur æquale moraliter, & ſecundum æſtimabilitatem ei, quod fecit. Per hoc autem iuſtum commutatiuum conſeruantur ciuitates, & omnes ſocietates humanæ.

21. Probatur: nam cum homines patiuntur mala, & iniurias, naturaliter optant, vt malum æquale per publicam poteſtatem rependatur ijs, qui faciunt iniuriam, & niſi rependatur, adeoque permittatur, vt potentiores poſſint impunè iniurias facere minus potentibus, minus potentes videntur opprimi quadam ſpecie ſeruitutis tyrannicæ à potentioribus; ergo ad conſeruandam ſocietatem liberam, neceſsè eſt, vt qui facit malum, & iniuriam, patiatur malum, non quidem ſemper idem ſpecie, ſed æquale moraliter, & ſecundum æſtimabilitatem.

22. Hinc ſequitur, quod pœna talionis, qua quis patiatur idem ſpecie, quod fecit, vel facere procurauit, aliquando eſt moraliter maior iniuria, & tunc eſt excedens, & iniuſta; aliquando eſt moraliter minor, & tunc eſt deficiens; aliquando eſt moraliter æqualis, & tunc eſt ſimpliciter iuſta: exempli gratia ſi princeps, qui percuſſerit ruſticum, in pœnam repercutiatur percuſſione eiuſdem ſpeciei, pœna eſt moraliter maior iniuria, adeoque eſt iniuſta per exceſſum: ſi ruſticus, qui percuſſerit principem, repercutiatur eadem ſpecie percuſſione, pœna eſt moraliter minor iniuria, & proindè eſt deficiens: ſi ruſticus, qui percuſſerit alium ruſticum æqualem, repercutiatur percuſſione eiuſdem ſpeciei, pœna illa poterit cenſeri moraliter æqualis iniuriæ, ac proindè iuſta. Hinc Exodi 3. quibuſdam iniurijs, ſtatuitur pœna talionis, qua quis patiatur idem ſpecie, quod fecit, ac dicitur: *reddet animam prò anima, dentem pro dente, oculum prò oculo, manum prò manu &c.* Hinc etiam quibuſdam legibus ſtatutum eſt, vt iniuſtus accuſator, ſi conuincatur iniuſtè accuſaſſe, puniatur pœna talionis, hoc eſt eadem ſpecie pœna, qua accuſatus punitus fuiſſet, ſi delictum fuiſſet probatum; exempli gratia vt qui iniuſtè accuſauit de furto, vel homicidio, puniatur pœna furis, vel homicidæ. At quibuſdam alijs iniurijs Exodi 22. ſtatuitur in pœnam, vt quis patiatur malum phyſicè maius eo, quod fecit, ac dicitur: *ſi furatus fuerit ouem, aut bouem, & vendiderit, quinque boues pro vno boue reſtituet, & quatuor oues, pro vna oue.* Ratio eſt, quia qui furatus eſt bouem ex. gr. non ſolum intulit damnum, ſed etiam iniuriam; ergo non eſt mirum legem ſtatuiſse, vt reddat vnum bouem ad compenſandum damnum bouis ablati, & vt reddat alios quatuor boues ad compenſandam iniuriam.

23. Dicendum quarto: iuſtum, quod iuſtitia commutatiua intendit ponere in commutationibus voluntarijs oneroſis, conſiſtit in talione, ſi nomine talionis intelligatur, vt par pari referatur, non ſemper phyſicè, & ſecundum ſpeciem, ſed moraliter, & ſecundum æſtimabilitatem. Probatur: nam iuſtitia commutatiua intendit, vt in contractibus onero-

ſis emptionis, venditionis &c. par pari referatur, puta pretium moraliter æquale rei venditæ; ſi autem hoc non fiat, læditur humana ſocietas.

24. Dicendum quinto: gratitudo, etiam intendit, vt in commutationibus gratuitis par pari referatur, non ſemper phyſicè, ſed moraliter, reddendo beneficium moraliter æquale beneficio accepto.

25. Probatur: nam ſicut qui afficitur iniuria, naturaliter optat, vt à publica poteſtate facienti iniuriam reddatur malum moraliter æquale; ſic, qui facit beneficium, naturaliter optat, vt ab accipiente reddatur ſibi beneficiū moraliter æquale; ergo ſicut ad conſeruandam ſocietatem neceſſe eſt, vt iudices illis, qui faciunt iniurias, reddant æquale moraliter, ſic neceſſe eſt, vt qui accipiunt beneficia, per gratitudinem reddant, in quantùm poſſunt, beneficia moraliter æqualia.

26. Addit Ariſtoteles primò, quod quia ad conſeruationem ciuitatum neceſſe eſt, vt par pari referatur in beneficijs, ideò antiqui ſtatuerunt, vt templum gratiarum conderetur in aliquo loco conſpicuo ciuitatis, vt ciues diſcerent reddendas gratias, & beneficia pro beneficiis rependenda. Hoc enim eſt proprium gratiarum.

27. Addit ſecundò oportere, vt qui beneficium accepit, beneficium rependat, & poſtquam reddidit par pro primo beneficio, rurſus ipſe beneficium incipiat conferre: ſi enim non incipiat, non par pari retulit ei, qui incepit. Ex. gr. ſi quis tibi indigenti donauit centum, debes illi ſimiliter indigenti donare centum, neque per hoc par pari retuliſti. Nam dare centum ei, qui priùs dedit, non eſt beneficium moraliter æquale beneficio donandi centum ei, qui priùs non dedit; ergo vt par pari referas, poſtquam retuliſti centum, debes incipere, & donare alia centum. Hinc ſequitur, quod in gratitudine nunquam datur par, ideoque antiqui putarunt gratias ſemper eſſe in numero diſpari. Si enim qui gratis accepit centum, gratis reddat centum, beneficium redditum non eſt par beneficio accepto. Minus enim moraliter eſt beneficium reddendi centum, quam beneficium primo donandi centum.

28. Ad argumentum in contrarium, diſtingno maiorem: æqualitas arithmetica conſiſtit in æqualitate morali rei ad rem, concedo: in æqualitate ſolùm phyſica, nego: diſtinguo eodem pacto minorem: & nego conſequentiam. Æqualitas arithmetica conſiſtit in æqualitate morali, non autem purè phyſica rei ad rem. Cùm enim quis furatus eſt centum, ſi reſtituat centum, ponit æqualitatem phyſicam rei redditæ cum re ablata, ſed adhuc non ponit æqualitatem moralem cum iniuria illata; ergo vt ponatur hæc æqualitas, debet puniri pœna moraliter æquali iniuriæ, quam intulit. Rurſus cum ruſticus impegit alapam principi, ſi repercutiatur alapa, licet ponatur æqualitas phyſica alapæ pro alapa, non ponitur æqualitas moralis pœnæ pro iniuria illata, ideoque vt ponatur hæc moralis æqualitas, puniendus eſt pœna maiori.

QVÆSTIO CXCII.

Vtrum iuſtitia diſtributiua, & commutatiua ſecundùm omnes partes ſint iuſtitia propria, & ſtricta?

1. PRimò videtur ſola iuſtitia commutatiua, non autem diſtributiua eſſe iuſtitia propria, & ſtricta. Ad iuſtitiam enim propriam, & ſtrictam requiritur, vt det vnicuique quod illi debetur, vt ſuum, hoc eſt titulo ſuitatis, quia nimirum ad eius bonum, & vtilitatem primò, & per ſe ordinatur; ſed ſola iuſtitia commutatiua dat vnicuique id, quod eſt ſuum, titulo ſuitatis; iuſtitia autem diſtributiua non dat vnicuique ſuum, ſed dat bona communia, quæ non ſunt ſua ſingulorum, ita vt primo, & per ſe ordinentur ad bonum ſingulorum: ergo &c.

2. Secundò videtur iuſtitia commutatiua non eſſe iuſtitia ſtricta ſecundùm omnes partes. Iuſtitia enim punitiua eſt pars iuſtitiæ commutatiuæ, vt dictum eſt quæſt. 191. ſed iuſtitia punitiua, dum punit, non dat punito ſuum; ergo &c. Probatur minor: nam ſuum vniuſcuiuſque eſt, quod illi debetur, tanquam ad ipſius bonum, & vtilitatem, & in fauorem libertatis principaliter ordinatum; ſed pœna præſertim exterminatiua non ordinatur ad vtilitatem puniti, ſed ad vtilitatem communitatis; ergo &c.

3. Reſpondeo ſuum alicuius dici dupliciter. Primò dicitur ſuum alicuius, quod eſt proprium illius, tanquam principaliter ad eius bonum, & libertatem ordinatum. Secundò dicitur ſuum alicuius, quod eſt commune, itaut principaliter ordinetur ad vtilitatem, & libertatem totius, cuius ille eſt pars. Vt enim docet S. Thomas 2. 2. q. 60. art. 1. ſicut pars & totum quodammodo ſunt idem, ſic quod eſt totius quodamodo eſt partis; ſed iuſtitia commutatiua dat vnicuique id, quod illi debetur, vt ſuum ſuitate proprietatis: iuſtitia diſtributiua dat vnicuique id, quod illi debetur, vt ſuum ſuitate communitatis; ergo vtraque eſt virtus dans vnicuique ſuum, adeoque vtraque eſt iuſtitia propria, & ſtricta.

4. Addo, quod ex proportionali ratione etiam iuſtitia legalis eſt iuſtitia propria, & ſtricta. Ratio eſt, quia ſicut quod eſt totius eſt quodammodo partis, ſic quod eſt partis eſt quodammodo totius: ſed per iuſtitiam legalem pars dat toti id, quod debet debito fundato in hoc, quod quæ ſunt partis, ſunt quodammodo totius; ergo etiam iuſtitia legalis eſt virtus dans alteri id, quod debetur titulo ſuitatis, adeoque eſt iuſtitia propria, & ſtricta. Aliæ virtutes ad alterum habent pro obiecto formali honeſtatem dandi alteri id, quod debetur,

betur,

betur, non titulo ſuitatis, ſed alijs titulis, ideoque non ſunt iuſtitia propria, & ſtricta.

5. Ad primum patet ex dictis.

6. Ad ſecundum diſtinguo minorem: iuſtitia puniiiua, dum punit, in quantùm in puniendo non excedit, non dat punito ſuum, nego: in quantùm non deficit, & non remittit pœnam, non dat punito ſuum, ſed dat ſuum alteri, cui per culpam illatum eſt damnum, & iniuria, concedo minorem: & nego conſequentiam. Iuſtitia punitiua dum punit pœna iuſta, in quantùm non excedit, & non dat pœnam maiorem culpa, conſeruat illæſum ius ſtrictum, quod punitus habet, ne puniatur ſupra culpam, adeoque dat ſuum punito: in quantum verò non deficit, & non remittit pœnam, non dat ſuum punito, ſed dat ſuum communitati, & alijs, quibus peccans per culpam intulit damnum, & iniuriam, & qui habent ius ſtrictum ad hoc, vt damnum, & iniuria compenſentur compenſatione æquali. Addo, quod ſi puniens, dum punit, compenſet damnum, & iniuriam illatam ſibi ipſi, per hoc formaliter non operatur ex iuſtitia ſtricta, non quia non det ſibi ipſi ſuum, ſed quia dat ſuum, non alteri, ſed ſibi ipſi: ad iuſtitiam autem ſtrictam, quæ eſt virtus ad alterum, requiritur, vt det ſuum, non ſibi, ſed alteri.

QVÆST. CXCIII. ET VLTIMA.

Vtrum conuenienter aſſignentur partes potentiales iuſtitiæ, hoc eſt virtutes iuſtitiæ annexa?

S. Thom. 2.2. q. 80.

1. VIdentur non conuenienter aſſignari: Nam non poteſt explicari, quænam ſint partes ſubiectiuæ, ſeu ſpecies, & quæ ſint partes potentiales, ſeu poteſtatiuæ iuſtitiæ?

2. Reſpondeo virtutes cardinales, hoc eſt principales, non ſolùm diuidi in ſuas ſpecies, quæ vocantur partes ſubiectiuæ, ex eo, quia ſpecies ſubijciuntur generi, ſed etiam in virtutes annexas, quæ vocantur partes poteſtatiuæ, ſeu potentiales. Species, ſeu partes ſubiectiuæ virtutis principalis dicuntur, quæ perfectè participant rationem, & definitionem virtutis principalis: & quia ratio, ac definitio iuſtitiæ eſt, vt ſit virtus dans vnicuique ſuum, hoc eſt id, quod illi debetur titulo ſuitatis; iuſtitia autem commutatiua, diſtributiua, & legalis dant vnicuique ſuum in hoc ſenſu, vt explicatum eſt quæſt. 192. ideo iuſtitia commutatiua, diſtributiua, & legalis ſunt ſpecies, ſeu partes ſubiectiuæ iuſtitiæ. Partes potentiales, ſeu poteſtatiuæ virtutis principalis, vt docet S. Thomas quæſt. 80. art. vltimo ſunt, quæ ita in aliquo conueniunt cum virtute principali, vt in aliquo alio deficiant à perfectione illius: ſed iuſtitia eſt virtus ad alterum, dans alteri æquale, ac debitum titulo ſuitatis: ergo omnes virtutes, quæ ita conueniunt cum iuſtitia in hoc, vt ſint ad alterum, vt deficiant à perfecta ratione iuſtitiæ, vel in hoc, quod non dant æquale, vel in hoc, quod non dant debitum titulo ſuitatis, ſed alijs titulis, conuenienter dicuntur partes potentiales, ac poteſtatiuæ iuſtitiæ, & virtutes iuſtitiæ annexæ.

3. Virtutes igitur iuſtitiæ annexæ reduci poſſunt ad duas claſſes. In prima claſſe ſunt religio erga Deum, pietas erga parentes, & obſeruantia præſertim erga viros virtute præditos, quæ deficiunt à iuſtitia in hoc, quod non poſſunt reddere æquale debito. Primò enim religio ita intendit dare Deo cultum debitum ratione infinitæ excellentiæ, vt non poſſit Deo dare cultum æqualem debito, iuxtà illud Pſal. 115. *Quid retribuam Domino pro omnibus, quæ retribuit mihi?* Secundò pietas ita intendit recompenſare quæ accepit à parentibus, vt non poſſit reddere æquale: ſiquidem à parentibus accepimus eſſe, quod non poſſumus reddere, vt docet Ariſtoteles 8. Ethicor. cap. vltimo. Tertiò obſeruantia ita intendit dare viris præſertim probis debitum cultum, & honorem, vt non poſſit reddere æquale. Vt enim docet Ariſtoteles 4. Ethic. cap. 3. virtus non poteſt ab homine recompenſari ſecundùm prœmium æquale.

4. In ſecunda claſſe ponuntur à S. Thoma veritas, gratitudo, vindicatio, liberalitas, amicitia, & affabilitas, quæ deficiunt à iuſtitia in hoc, quod cum iuſtitia det alteri id, quod debet titulo ſuitatis, ad quod proindè ſoluendũ lex cogit, iſtæ dant alteri quod debent titulo honeſtatis, & ad quod ſoluendum lex non cogit. Et primo quidem veritas dat alijs id, quod illis debetur titulo cuiuſdam honeſtatis ſe tenentis ex parte dantis, per quã vnuſquiſq; debet alteri, vt ſe talem exhibeat in verbis, & pactis, qualis eſt. Secundo gratitudo dat alteri id, quod illi debetur propter beneficia, quæ contulit. Tertio vindicatio tribuit alteri id, quod illi debetur ratione malorum, quæ fecit. Præter iſtas tres virtutes, quæ dant alteri id, quod illi debetur debito magis proprio, & ſine quo honeſtas morum conſeruari non poteſt, liberalitas, amicitia, & affabilitas dant alteri id, quod illi debetur debito minus proprio, quod ità confert ad maiorem honeſtatem, vt ſine eo honeſtas morum conſeruari poſſit, ideoque magis deficiunt à ratione debiti, & iuſtitiæ. Videri poteſt Sanctus Thomas loco citato. Sed hæc ſufficit indicaſſe, quæ profecto longiorem tractationem exigerent.

5. De diuiſione iuſtitiæ in naturalem, & ſupernaturalem, & vniuerſim de diuiſione virtutum moralium in naturales, & ſupernaturales, egimus ſupra quæſt. 74. 75. & 76. in quibus etiam examinauimus, vtrum actus, & habitus ſupernaturales virtutum differant ex obiecto formali ab actibus, & habitibus naturalibus.

E I N I S.